C.17.Pb.7.

37
27 A
11

ARA 314

Digitized by Google

DIVI THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI ORDINIS PRAEDICATORUM

OPERA.

EDITIO ALTERA VENETA

ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, ſeu Elogium eius a IACOBO ECHARDO diligentiſſime concinnatum, & BERNARDI MARIAE DE RUBEIS in ſingula Opera Admonitiones præviæ.

TOMUS UNDECIMUS

complectens SCRIPTUM in TERTIUM SENTENTIARUM LIBRUM.



VENETIIS,

MDCCXLIX.

Cudebat IOSEPH BETTINELLI

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

Digitized by Google

F. IO. FRAN. BERNARDI MARIAE
DE RUBEIS
ORDINIS PRAEDICATORUM
ADMONITIO PRAEVIA;
in qua

I. Specimen operis exhibetur quod Sancti Thomæ vindices contra Guillelmum De la Mare inſcripſerunt Correctorium corruptorii.
II. Theſes nonnullæ ab eodem Thoma propugnatæ, cum articulis cenſura Pariſienſi notatis conferuntur, & vindicantur. Ac primo de potentia Dei, quæ ad unum, qui conditus eſt, coarctari mundum videtur.
III. De ſola, quæ numerica vocitatur, inter Angelos differentia reiecta.
IV. Deque adſerta eorumdem Angelorum præſentia ad locum per operationem: quæ cuiuſmodi ſit, explanatur.
V. De rationalis animæ, aut mentis humanæ, ſalva unitate ſpecifica, diverſa perfectione: eiuſdemque diverſitatis origine.
VI. De una forma ſubſtantiali in homine. Cenſura Roberti de Kildvvardbi, & Ioannis PeKami, Archiepiſcoporum Cantuarienſium in Anglia, refutatur.
VII. De Propitiatorio Arcæ, an illud Sanctus Thomas lapideum dixerit? Refellitur Petrus a Valle-clauſa.

I. Cenſurarum hiſtoriam, quæ plures in articulos, abs ſciolis quibuſdam ambitioſiſque hominibus vulgatos propugnatoſque, præhabito Magiſtrorum in Theologia conſilio, Pariſiis & Oxonii latæ ſunt a Gallis & Anglis Epiſcopis, tertiodecimo æræ chriſtianæ ſæculo, diligentiore opera enarravimus ſuperiore prævia in Admonitione. Cenſorias litteras illas, quæ abs Stephano Tempier Pariſienſi Epiſcopo anno 1277. datæ fuerunt, cum per eas notata & confixa iactarentur non pauca Sancti Thomæ, ſive philoſophica, ſive theologica dogmata, ſupprimi, & aboleri iuſſit cœpto ſeculo inſequente Stephanus alter de Bourretto eiuſdem Eccleſiæ Antiſtes, *ſi Thomæ* quidem *doctrinam tangerent*. Neque in hocce iudicio hæſit doctiſſimus Præſul; ſed pro infectis revocatiſque habendas eſſe litteras eaſdem, eo prudentiſſimo adhibito temperamento decrevit, *quatenus* eamdem Sanctiſſimi Præceptoris doctrinam *tangere adſerebantur*. Abrogantes huiuſmodi litteras loco memorato recenſuimus, notiſque illuſtravimus: earumque, cum in dubium vocatæ fuerint, fidem, & *αὐθεντίαν* pro virili tutati ſumus. Hinc vero nomini, & famæ, & exiſtimationi Thomæ Aquinatis, eiuſque doctrinæ integritati ſatis ſuperque conſultum, nemo prudens, ac doctus inficias ibit.

Sed adhuc Præceptoris Angelici, eiuſque doctrinæ celebritati nonnihil ſtudii noſtri litandum eſt. Superiore prævia in Admonitione editum a Guillelmo De la Mare opus recenſuimus, inſcriptum *Correctorium Fratris Thomæ:* editaſque ſine mora Apologias memoravimus, quas vindices in arenam adverſus Lamaræum deſcendentes inſcripſerunt, *Correctorium corruptorii*, poſtremo nomine Adverſarii

opus indicantes. Id genus vindicias egiſſe doctiſſimi Viri feruntur, Ricardus Clapoel Anglus, Ioannes Pariſienſis huius nominis ſecundus, ac etiam fortaſſe AEgidius de Columna Romanus. Huiuſce operis, aut plurium eiuſdem argumenti operum Codices aliquos manuſcriptos poſt Iacobum Echardum loco citato exhibuimus, a quibus differre videtur Codex membranaceus in 4. in Veneta Ss. Ioannis & Pauli Bibliotheca inter plurimos alios latinos, & græcos, quibus abundat, adſervatus.

Propriis ipſum oculis, favente humaniſſimo Dominico Berardello Bibliothecæ præfecto, luſtrare licuit, in quo primum proſtat *Littera, quam Ven. Epiſcopus F. Petrus de Palude Ord. Præd. Doctor in utroque iure, & Magiſter in Theologia, ac Patriarcha Ieroſolymitanus tranſmiſit Fratri Hugoni de Balſa* (de Vauceman) *Magiſtro Ordinis præfati, qui ab eodem conſilium petebat per litteram: ſi, quomodo, qualiter, & quando Fratres dicti Ordinis poſſint redditus, & anniverſaria habere, & retinere*. Sequuntur plurimi *Sermones*, qui *de Mortuis* inſcribuntur. Ac tertio demum loco habentur *Quæſtiones Correctorii contra Corruptorium Fratris Thomæ de Aquino Ordinis Prædicatorum*. Opera ſunt in unum quidem compacta volumen, diverſo tamen conſcripta charactere; ſequioris ætatis duo priora, ac remotioris utique poſtremum.

Incipit vero: *Circa quæſtionem* XII. (primæ partis art. 2.) *dicitur in principali reſponſione, quod requiritur ad videndum Deum aliqua ſimilitudo Dei, ſeu lumen gloriæ*. Deſinit: *Et ſic poteſt reſponderi ad ea, quæ obiiciuntur contra Fratrem Thomam in prima parte, & in prima ſecundæ: & ſunt 45. contra primam partem, & 10, contra primam ſecundæ, & ſic in univerſo 55. inſtantiæ*. Natalis Alexander Diſſertatione VI. in Hiſtoriam Eccl. Sæculi XIII. & XIV. *de ſumma, ſcriptiſque cæteris S. Thomæ Aquinatis*, articulo II. adnotat, Guillelmum De la Mare *ſuo in libro quadraginta novem articulos ex prima parte ſummæ, duodecim ex prima ſecundæ, ſexdecim ex ſecunda ſecundæ reprehendiſſe*. An ergo mancum & imperfectum fuerit opus, quod recenſemus; an illas tantum, non alias vindicias egerit Auctor?

Ante quæſtionum, quæ in opere pertractantur, elenchum, nota legitur his verbis: „ Nota, quod ab Adam uſque ad diluvium fuerunt anni 2242. A diluvio „ uſque ad Abraam anni fuerunt 1174. Ab Abraam uſque ad Moyſem fuerunt „ anni 445. A Moyſe uſque ad Chriſtum fuerunt anni 1635. A Chriſto uſque „ modo, Paſcha fuit videlicet die 7. exeunte Martio, 1285. ſumma 6775. Uſque „ in finem mundi incertum habemus numerum. “ Primæ, & ſecundæ ætatis, ab Adamo ad diluvium, ac inde ad Abraamum, computantur anni iuxta chronologiam verſionis græcæ τῶν 70. Summa totalis 6775. vitio laborat: ſingulæ namque ſummæ ſimul collectæ ſummam efficiunt 6781. Annus æræ vulgaris 1285. incedebat inſignitus cyclo lunæ XIII. & cyclo ſolis VI. & littera dominicali G. unde ſacrum Paſcha anno 1285. celebratum fuit *die 7. exeunte Martio*, ſeu die 25. eiuſdem menſis, Dominica, iuxta computandi morem, qui ævo illo obtinebat. Annum a Paſchate ad Paſcha numerabat Auctor ſtylo vetere: ſcriptuſque codex, aut completum opus innoteſcit poſt diem 25. Martii, a qua annus 1285. ſtylo vetere exordiebatur. Hinc animadverte eiuſdem codicis, aut certe operis antiquitatem. Guillelmus De la Mare ſuum contra Thomam Aquinatem anno 1284. protulerat in lucem *Correctorium*: ſuaſque anno inſequente vindicias oppoſuit Auctor. Verba illa, *die 7. exeunte Martio*, peculiarem indicant modum numerandi dies menſis, qui poſt annum Chriſti milleſimum frequentiſſimus occurrit in membranis. Sed hunc attamen longe vetuſtiorem exhibet charta, ex Archivo Archiepiſcopali Lucenſi deprompta apud Doctiſſimum Muratorium in Antiquitatibus italicis medii ævi Tomo III. Diſſert. XXXVII. *In nomine Domini noſtri. Regnante Domino noſtro Deſiderio Rege, anno Regni eius Deo propitio primo, quinto die*

intran-

intrante Menſe Novembrio indictione XI. *feliciter* (anno Chriſti 757.) Expoſitionem ſubiicere liceat Rolandini, ſæculi tertiidecimi ſcriptoris, quam apud Cangium aliosque cum aliqua verborum diverſitate deſcriptam lego. In Tractatu *Notularum* ſive de arte Notariæ, hæc habet verba *De publicationibus inſtrumentorum*, in Editione Auguſtæ Taurinorum 1607. pag. 714. „ Ponitur dies in inſtrumentis diverſimode. Uno modo ſecundum conſuetudinem Bononienſem, ut in hoc exemplo, *primo die Maii* (*ſecundo die intrante Maio*) & ita de ſingulis uſque ad 16. Tranſactis autem 18. (diebus) ponunt hanc dictionem, 15. *die exeunte Maio* (14. *die exeunte Maio*.) & ſic de ſingulis uſque ad penultimum diem, ubi dicitur, *penultimo die Maii*; & ſimiliter dicitur, *ultimo die Maii*. Et ita de ſingulis Menſibus, qui habent 31. dies. In illis vero, qui habent 30. dies, procedunt ſimiliter uſque ad 15. per hanc dictionem, *intrante*: & finitis 15. diebus primis, deſcenditur per alios 15. cum hac dictione *exeunte*. Semper tamen in prima die cuiuslibet Menſis non ponitur, *intrante*: & in penultimo non ponitur *exeunte*. " Prima nempe pars Menſis ordine conſueto dinumerabatur, ſumpto principio a primo eiuſdem die: pars altera initio ſumpto, non a Kalendis aut a primo die ſuccedentis Menſis, ut apud Romanos, ſed ab ultimo Menſis die, ordine retrogrado. Hinc vero *die 7. exeunte Martio* eſt dies 25. eiuſdem Menſis. Conſule Mabillonium De Re Diplomat. Lib. II. capite XXVIII. num. V. & Ducangium in Gloſſario V. *Menſis intrans*.

Operæ diſpendium non erit, elenchum quæſtionum deſcribere, quæ in opere, quo de agimus, vocantur ad examen. *Iſti ſunt tituli quæſtionum Correctorii contra Corruptorium*.

„ 1. Utrum ad videndum Deum requiratur aliqua ſimilitudo Dei.
„ 2. Utrum intellectus noſter cognoſcat ſingularia.
„ 3. Utrum ſcientia Dei dici poſſit futurorum contingentium.
„ 4. Utrum omnia quæ Deus noſcit, ſint idem in Deo.
„ 5. Utrum univerſum poſſit eſſe melius, quibuſdam ſuppoſitis.
„ 6. Utrum mundum incepiſſe ſit de articulis fidei,
„ 7. Utrum in rebus incorruptibilibus ſit ſolum unum individuum in una ſpecie.
„ 8. Utrum ſit poſſibile eſſe aliam terram, quam iſtam.
„ 9. Utrum Angelus ſit compoſitus ex materia & forma.
„ 10. Utrum ſit poſſibile, eſſe duos Angelos unius ſpeciei.
„ 11. Quomodo genus & differentia accipiantur in rebus materialibus.
„ 12. Utrum multiplicatio ſecundum numerum intendatur ab agente.
„ 13. Utrum Angelus per naturam ſuam ſit incorruptibilis.
„ 14. Utrum Angelus poſſit tranſire ab extremo ad extremum, non pertranſito „ medio.
„ 15. Utrum ſit impoſſibile quod aliquid in toto tempore præcedenti quieſcat in „ uno termino; poſtea in uno inſtanti illius temporis ſit in alio termino.
„ 16. Utrum omnes ſpecies, per quas Angeli intelligunt, ſint omnes univerſales.
„ 17. Utrum Angelus poſſit intelligere per ſpecies abſtractas.
„ 18. Utrum quanto Angelus eſt ſuperior, per pauciores, & univerſaliores ſpe„ cies intelligat.
„ 19. Utrum ſecundum gradus naturalium data ſint Angelis dona gratiarum.
„ 20. Utrum Angeli mereantur præmium accidentale.
„ 21. Utrum fuerit aliqua mora inter creationem Angeli, & lapſum eius.
„ 22. Utrum vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehenſivæ.
„ 23. Utrum apprehenſio Angeli differat ab apprehenſione hominis.
„ 24. Utrum aliquis locus ſit pœnalis Angelo, vel animæ.
„ 25. Utrum informitas materiæ tempore præcedat eius formationem.
„ 26. Utrum anima ſit compoſita ex materia, & forma,

27. Utrum

Digitized by Google

„ 27. Utrum Angelus, & anima ſint unius ſpeciei.
„ 28. Utrum anima poſſit habere ſub ſe multa individua...
„ 29. Utrum in homine ſit una forma ſubſtantialis.
„ 30. Utrum aliquæ diſpoſitiones accidentales præcedant formam in materia.
„ 31. Utrum memoria ſit in parte intellectiva, vel ſpirituali tantum.
„ 32. Utrum intellectus ſit eminentior quam voluntas.
„ 33. Utrum quanto corpus eſt melius diſpoſitum, tanto recipiat meliorem for-
„ mam.
„ 34. Utrum anima ſeparata intelligat per ſpecies innatas, vel abſtractas, vel
„ influxas.
„ 35. Utrum anima ſeparata ſeipſam per ſeipſam intelligat.
„ 36. Utrum anima ſeparata intelligat per influxum ſpecierum a divino lumine.
„ 37. Utrum præmium eſſentiale reſpondeat quantitati caritatis, & non quanti-
„ tati operationis.
„ 38. Utrum aliquid omnino redigatur in nihilum.
„ 39. Utrum ſuperiores quidquid a Deo recipiunt, impertiantur inferioribus.
„ 40. Utrum diſtantia localis faciat impedimentum in locutione Angeli.
„ 41. Utrum omnes Angeli ſint inæquales.
„ 42. Utrum Angeli, qui ſunt ... duorum ordinum, magis... quam unus eorum
„ cum aliis ſui ordinis.
„ 43. Utrum ens per accidens habeat cauſam.
„ 44. Utrum omnes humani intellectus ſint unius gradus in ordine naturæ.
„ 45. Utrum quælibet additio ad formam corporalem variet ſpeciem.

„ *Contra primam ſecundæ partis Inſtantiæ.*

„ 46. Quæ requirantur ad beatitudinem, & quomodo.
„ 47. Utrum in anima humana remaneat eſſe compoſiti per deſtructionem cor-
„ poris.
„ 48. Utrum reſumpto corpore, beatitudo creſcat intenſive, vel extenſive.
„ 49. Utrum homo ſit dominus ſui actus.
„ 50. Utrum homo per rationem determinet ſe ad volendum hoc vel illud, quod
„ eſt vere bonum, vel apparens.
„ 51. Utrum imperare ſit actus rationis, præſuppoſito actu voluntatis.
„ 52. Utrum primum movens in viribus animæ ad exercitium actus, ſit volun-
„ tas.
„ 53. Utrum voluntas ſit ſubiectum libertatis, & ratio ſit cauſa.
„ 54. Utrum ratio ſit principium mali actus.
„ 55. Utrum Matrimonium fuerit in veteri lege ſacramentum coniunctionis Chri-
„ ſti & Eccleſiæ.

Conſtitutas ab Angelico Præceptore concluſiones in examine huiuſmodi quæſtionum, quæ ad utramque Theologiam, naturalem, ac revelatam, & ad Ontologiam pertinent, vellicare, & refellere niſus eſt Guillelmus Lamaræus. Vindicias pro Aquinatis doctrina agit Auctor, ea methodo ſervata, ut primo loco adverſarii *calumnias*, ut vocat, diligentiſſime referat: tum Aquinatis theſes in invidiam traductas germano ſenſu exponat, luculentioribus in medium productis teſtimoniis: ac demum obiectiones refellat, longeque diſſitas oſtendat damnatas propoſitiones, ſi quæ allatæ ſunt. Specimen operis, quod exhibeo, vindiciarum ſpecimen præſtat, quam Viri doctiſſimi pro virili egerunt contra Lamaræum.

II. Nonnullos mihi liceat ſeligere præcipuos articulos, cenſoria Pariſienſi virgula olim notatos, adhibitoſque contra Thomæ doctrinam a Lamaræo; eoſque diligentiſſime conferre cum Thomiſticis dogmatibus iis, quæ litteræ cor-

tice

: inſpecto conſona videntur, ut collatione, facta ſeveroque inſtituto examine; endidiſſime innoteſcat demum, nihil in ipſius Aquinatis doctrina ineſſe quod ex levi etiam ſuſpicione ad Pariſienſem redigi cenſuram potuerit. Age, rem am aggrediamur.

Ex cenſura Pariſienſi.	Ex S. Thoma P. I. Q. xlvii. A. 3. ad 3.
34. *Quod prima cauſa non poſſet plures* *ndos facere*. Apud Eimericum in Di-ctor. P. 2. pag. 238. col. 2. num. 7. *Quod* *us non poſſet alium mundum facere: ia quidquid fit, ex præiacente materia : iſte autem mundus conſtat ex ſua to- materia.*	*Dicendum, quod Mundus conſtat ex ſua tota materia. Non enim eſt poſſibile, eſſe aliam terram quam iſtam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque eſſet. Et eadem ratio eſt de aliis corporibus, quæ ſunt partes mundi.*

Animadverſiones:

1. Quod in articulis damnatis notum tritumque adſumitur axioma, *Quidquid fit, ex præiacente materia fit*, quemadmodum in ſecundis creatiſque cauſis locum obtinet, ita ad increatam ſupremam cauſam ſi transferatur, purum putumque Ethnicorum turpe commentum eſt, paſſim in operibus ſuis ab Aquinate convulſum.

2. Latiſſimum animadverte, quod articulos damnatos inter, ac innoxiam Thomæ doctrinam intercedit diſcrimen. In illis *Mundus iſte* dicitur *ex tota ſua materia conſtare*, ſcilicet *præiacente*, quam minime Deus condiderit; quo poſito pagano, & impio principio, æque paganum, & impium, & falſum colligitur conſequens: *quod prima cauſa, vel Deus non poſſet plures mundos facere*. Aquinatis noſtri, & Chriſtianorum certa ſententia eſt, *mundum conſtare ex ſua tota materia*, ex illa nempe quam pro ſuæ conſilio ſapientiæ voluit Deus efficaciſſimo imperio producere ex nihilo, produxitque. Hinc damnatis articulis ex diametro adverſatur, quæ fluit inde concluſio.

3. Quiſnam præterea germanus haberi debeat, quem Thomas intellexerit verborum illorum ſenſus, *Mundus* (inquiens) *conſtat ex ſua tota materia*, a Deo ſcilicet creata; ex argumento contrario exſculpi debet, ubi *Mundus cum ſua materia* comparatur *huic homini* habenti *formam in materia*. Res imo non ita ſe habet. Neque enim *hic homo* tota potitur materia quam homo habere poteſt: homo (inquam) univerſim acceptus pro humanæ naturæ individuis, quæ hactenus in mundo exſtitere ac deinceps extabunt; cum ex adverſo *Mundus iſte* a Deo creatus *conſtet ex ſua tota materia*, quantam ſupremo numini condere placuit ad eiuſdem mundi res omnes corporeas, aut ſimultaneas, aut ſucceſſivas, iuxta naturæ curſum efformandas. Hinc ſplendidiſſima lux effulget, qua innoteſcit, eam ob cauſam, quæ ſumitur ex materia, qua mundus iſte conſtat, poſſibiles non eſſe plures mundos, illius adinſtar poſſibilitatis, qua plura eſſe poſſunt naturæ humanæ individua.

4. Verumenimvero ad inſcitiam, & ad impietatem pertinet, ſic conſtrictam, & coarctatam exiſtimare Dei vim, & potentiam, ut nihil præterquam quod ſemel fecit, poſſit efficere. Valet imo creaturas alias condere, tum ſpirituales, tum corporeas, quæ in hoc mundo non extant: adeoque valet alia, & alia primigenia elementa, & aliam aliamque materiam moliri & procreare, ex quibus alius, & alius mundus conſurgeret. Valet etiam rebus ipſis, quæ conditæ ſunt; ſi vellet quidem pro conſilio ſuæ ſapientiæ, vel molis ac numeri, vel qualitatis & perfectionis addere incrementa: eaſdemque in alium redigere ordinem, novumque ſiſtema. Hæc paſſim docet omnia S. Thomas. Pauca & compendio collecta

primum

Digitized by Google

primum profero quæ I. P. Q. xxv. Art. 5. ad 3. habentur : *Licet iſte curſus rerum ſit determinatus iſtis rebus quæ nunc ſunt ; non tamen ad hunc curſum limitatur divina ſapientia, & poteſtas. Unde licet iſtis rebus quæ nunc fiunt, nullus alius curſus eſſet bonus, & conveniens; tamen Deus poſſet alias res facere, & alium eis imponere ordinem*. Alia addo verba, quæ Art. ſequente 6. ad 1. proſtant : nempe, *Poteſt dare rebus a ſe factis meliorem modum eſſendi, quantum ad accidentalia, licet non quantum ad eſſentialia*. Hæc affero lubentiſſime, quibuſdam etiam placitis utique adverſa, quæ ex illa ab Leibnizio invecta, a Wolffio illuſtrata, *Monadum, & Harmoniæ præſtabilitæ* philoſophia eliciuntur, ac magna cum laude, plus ut puto quam par eſt, excipi ſolent.

III. Pariſienſes articulos iam profero illos, qui ad eam pertinent, quæ inter *ſeparatas intelligentias*, ut aiunt, ſive Angelos conſtitui differentia debet. Mirum ſane, quantum ingenii, ac ſtudii impenſum fuerit, ut inde Aquinatis doctrinæ conflaretur invidia.

Ex Cenſura Pariſienſi.

81. *Quod quia Intelligentiæ non habent materiam, Deus non poteſt facere plures eiuſdem ſpeciei.*

96. *Quod Deus non poteſt multiplicare individuum ſub una ſpecie, ſine materia.*

97. *Quod individua eiuſdem ſpeciei differunt ſola poſitione materiæ, ut Socrates, & Plato.*

Ex S. Thoma P. I. Q. xlvii. Art. 4.

Duplex diſtinctio invenitur in rebus: una formalis in his quæ differunt ſpecie: alia vero materialis in his quæ differunt numero tantum. Cum autem materia ſit propter formam, diſtinctio materialis eſt propter formalem. Unde videmus, quod in rebus incorruptibilibus non eſt niſi unum individuum unius ſpeciei: quia ſpecies ſufficienter conſervatur in uno.

Q. l. Art. 5. *Ea quæ conveniunt ſpecie, & differunt numero, conveniunt in forma; ſed diſtinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non ſunt compoſiti ex materia, & forma, ſequitur quod impoſſibile ſit eſſe duos Angelos unius ſpeciei.*

Animadverſiones.

1. Ad illud controverſiarum genus, quas in utramque partem agitari in ſcholis, & pro alterutra dirimi parte integrum eſt, quæſtio ſpectat ab Aquinate mota de Angelorum inter ſe diſcrimine, deque intercedentis diſcriminis modo, ac ratione. Hac de re nihil divinitus Eccleſiæ catholicæ traditum eſt, quod hanc beatorum Angelorum differentiam, qualis ea demum conſtituenda ſit, clare detegat, ac pateſaciat. Ampliſſimum inter latinos Patres teſtimonium fert Auguſtinus, qui contra Priſcillianiſtas ad Oroſium capite x. num. 14. *Eſſe itaque Sedes*, ait, *Dominationes, Principatus, Poteſtates in cæleſtibus apparatibus, firmiſſime credo, & differre inter ſe aliquid indubitata fide teneo: ſed quænam iſta ſint, & quid inter ſe differant, neſcio*. Par eſt Ioannis Damaſceni ſententia, ornatiſſimi ex Eccleſia Græca Theologi, Lib. II. de Fide Orthodoxa cap. iii. *Quoad eſſentiam*, inquientis, *æquales ne ſint Angeli inter ſe, an diſpares, compertum non eſt: ſolus hoc ſcit Creator illorum Deus, qui univerſa explorate novit*. Hinc ſapienter a Theologis noſtris animadverſum, vel quæſtionem hanc apud veteres Patres prætermiſſam eſſe: vel ſi quidpiam videatur ab iis adſertum, quod ſignificet aut eſſentiæ, ſeu ſpeciei unitatem, aut certe graduum, ſeu *colluſtrationum* diſtinctionem, id facile exponi poſſe, ac utrique adaptari opinioni, ſive quæ *numericam* tantum in Angelis differentiam, ſive quæ *numericam ſimul & ſpecificam* in omnibus

bus agnoſcit, ac propugnat. Iniqua fuerit ergo Cenſura Pariſienſis, opinioni ab Aquinate ſelectæ notam ſi inuſſerit, quam doceri ac defendi, haud vetat Scripturarum auctoritas, neque traditio Patrum, neque ullum Eccleſiæ decretum, neque frequentior inter Patres conſenſus.

2. Quæſtio duplex diſtingui adſolet, altera quæ factum, & altera quæ rei poſſibilitatem verſat. Magni nominis viri inter diſcipulos Thomæ opinantur, nil aliud ab Angelico Præceptore propugnari, niſi reipſa Angelos omnes, quotquot a Deo creatore conditi ſunt, numero ſimul ac ſpecie inter ſe differre. Ita ſentientes memoro Capreolum, Ferrarienſem, Bannezium, Eſtium, Sylvium. Permiſſam vero ab Aquinate Angelorum, qui numero tantum differant, poſſibilitatem textu quodam putant illi provehi poſſe, qui legitur in opuſculo XVI. contra Averroem *de unitate intellectus*, his verbis concepto: *Valde ruditer argumentantur ad oſtendendum, quod Deus facere non poſſet quod ſint multi intellectus eiuſdem ſpeciei, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non eſſet de natura intellectus quod multiplicaretur; non propter hoc oportet quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in ſua natura cauſam alicuius, quod tamen habet illud ex alia cauſa .... Sic ergo intellectus, ſi naturaliter eſſet unus omnium, quia non haberet naturalem cauſam multiplicationis; poſſet tamen ſortiri multiplicationem ex ſupernaturali cauſa*. Differant ergo reipſa cæleſtes intelligentiæ & numero, & ſpecie (inquiunt illi, allatam Thomæ doctrinam ad inſtitutum trahentes) propterea quod naturali carent illius differentiæ principio, qua ab ſeſe individua ſeparantur, ſcilicet materia, vel ordine ad multiplices materiæ portiones: nondum ſane contradictio apparet, qua Angelorum multitudo ſolo numero differentium impoſſibilis adſeri debeat. Id unum ergo ſi voluerit, docueritque S. Thomas, iam eius doctrina totis paraſangis diſtat ab articulis Cenſura Pariſienſi notatis: ut pote qui tum rem ipſam, quæ facta eſt, tum etiam poſſibilitatem inficiantur.

3. Haud me quidem latet, hanc præſtantiſſimis Divi Thomæ diſcipulis diſſonam videri menti eius interpretationem, ſimulque abludentem a vero allegati textus expoſitionem. Sumitur (inquiunt) ſententia Aquinatis ex natura actus, quem *irreceptum* vocat, haud umquam ordinabilis ad varias multipliceſque portiones materiæ, adeoque integram totius ſpeciei perfectionem in uno obtinentis individuo. In eo vero contra Averroiſtas Opuſculo argumentationis potius modum, quam rem ipſam arguit, & inſequitur, ut eius verba evincunt: *Quod non tantum dicimus*, inquientis, *propter propoſitum*, *ſed magis ne hæc argumentandi forma ad alia extendatur: ſic enim poſſent concludere, quod Deus non poteſt facere quod mortui reſurgant, & quod cæci ad viſum reparentur*. Itaque exiſtimaverit Thomas, Angelorum naturæ, cum ſint *actus irrecepti*, ſolam numericam individuorum multiplicationem repugnare. Quæſtio eſt, quæ pendet ex alia de *principio*, quod vocant, *individuationis*: quod aliter aliterque, ſalva catholica fide, conſtituere, integrum ſibi arbitrantur Metaphyſici. Hinc Cenſuræ Pariſienſis levitas innoteſceret, ſi philoſophicas innoxias theſes notaſſet.

4. At verborum cortici, quem præferunt articuli damnati, hærendum non eſt. Stirpes, ac intimam ſcrutari medullam oportet. Principium individuationis multiplici inquinatum errore obtrudebant ſcioli, ac vani homines, articulorum adſertores. Putre commentum eſt, quod effert articulus 117. *Quod ſcientia magiſtri, & diſcipuli eſt una numero. Ratio autem, quod intellectus ſit unus, eſt, quia forma non multiplicatur, niſi quia educitur de potentia materiæ*. Ita nempe individuationis principium petulantes Academici quidam in materia reponendum eſſe vulgabant, ut ex eadem educi formas illas oporteret, quæ numero differrent. Inepta, & impia, & falſa excogitatio; ex qua tamen theſim inferebant per ſe ſe innoxiam plu-

pluribuſque Theologis, & Philoſophis probatam. *Quod quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non poteſt facere plures eiuſdem ſpeciei*. Non ita Aquinas, non ita cęteri eiuſdem cum ipſo ſententiæ Auctores: qui de numerica rationalium animorum differentia diſceptantes, ex eo individuationis principio illam repetunt, quod eſt materia, vel ordo ad portiones materiæ, non ex qua educi debeant, ſed ad quam ordinantur, & cum qua uniuntur, ad humanæ naturæ ſingularia individua efformanda. In eo, quod Aquinas amplexus eſt, Philoſophiæ ſiſtemate, nihil eſt abſurdi, quod eccleſiaſtica vel theologica cenſura notari debeat.

5. Sordes alias, quibus principium individuationis inquinatum promeruit cenſuram Pariſienſem, præfatus indicat articulus, magiſque expreſſas enunciat articulus 117. *Quod individua eiuſdem ſpeciei differunt ſola poſitione materiæ, ut Socrates, & Plato: & quod, forma humana exiſtente in utroque eadem numero, non eſt mirum ſi idem numero ſit in diverſis locis*. Averroiſticis commentis imbuti adſertores, propugnabant numericam & individualem, quam dicimus, differentiam in ea ſolum forma locum habere quæ de potentia materiæ educitur: quod ſi forma detur quæ non educatur ex materia, *ſola* tunc *poſitione* eiuſdem *materiæ* conſtitui individua, eademque *ſola poſitione materiæ* differre ſub una ſpecie: formam videlicet ipſam unam omnino remanere, numero vero diſtingui materiæ portiones, ac diverſis materiæ portionibus unam ineſſe eamdemque formam. Hinc vulgata apud illos delira ſententia, *unam numero* magiſtri ſcientiam eiſe & diſcipuli, & *unum numero intellectum*, quem *agentem*, & *mentem* vocabant, in omnibus naturæ humanæ individuis. Ad rationales animos quod attinet, diſſidebant. Fatebantur alii, non eos educi ex potentia materiæ, ſed ex nihilo procreari a ſupremo Numine: unde inſana ipſorum erat conſecutio, *formam humanam exiſtere in utroque* (Socrate, & Platone) *eamdem numero*, numerica differentia portiones dumtaxat materiæ afficiente. Eo dementiæ devenerant alii, ut contenderent, *formam hominis non eſſe ab extrinſeco* (verba ſunt articuli 105.) *ſed educi de potentia materiæ, quia aliter non eſſet generatio univoca*: quo ex impio principio veram concluſionem eliciebant, quæ numericam ſtatuit inter ipſas rationales animas differentiam. Hæc ſunt impia, & inſana commenta, quæ Pariſienſes nonnulli vani ac petulantes ſophiſtæ tradebant in ſcriptis, docebantque in ſcholis: a quibus toto cælo, ac latiore etiam intervallo dogmata diſtant quæ ab Aquinate de principio individuationis tradita ſunt. Illa vero, non iſta, ferit Stephani Pariſienſis Epiſcopi cenſura.

IV. Ad Angelorum, *quæ intelligentiæ ſeparatæ* paſſim appellantur, præſentiam localem theſes pertinent, quæ ſequuntur. Huiuſce præſentiæ fundamentum proximum, ut aiunt, docet Aquinas, reponendum eſſe in ipſa eorum operatione a ſubſtantia diſtincta: quod reprehenſione dignum, & cenſura Pariſienſi damnatum, æmulis quibuſdam viſum. Rem hanc diligentiore opera expendamus.

Ex Cenſura Pariſienſi.	Ex S. Thoma P. I. quæſt. 111. art. 1.
77. *Quod ſi eſſet aliqua ſubſtantia ſeparata quæ non moveret aliquod corpus in hoc mundo ſenſibili, non clauderetur in univerſo.* 204. *Quod ſubſtantiæ ſeparatæ ſunt alicubi per operationem: & quod non poſſunt*	*Dicendum, quod Angelis convenit eſſe in loco. Æquivoce tamen dicitur Angelus eſſe in loco, & corpus. Corpus enim eſt in loco per hoc quod applicatur loco ſecundum contactum dimenſivæ quantitatis: quæ quidem in Angelis non eſt, ſed eſt mo-*

Digitized by Google

moveri ab extremo in extremum , & in medium, niſi quia poſſunt velle operari aut in medio, aut in extremis.

218. *Quod intelligentia , Angelus , vel anima ſeparata nuſquam eſt.*

219. *Quod ſubſtantiæ ſeparatæ nuſquam ſunt ſecundum ſubſtantiam.*

in eis quantitas virtualis : Per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercumque dicitur Angelus eſſe in loco corporeo.

Animadverſiones.

1. Poſtremi duo recenſiti articuli pugnant ex diametro contra Sancti Thomæ doctrinam . Decernit iſte , *quod Angelis convenit eſse in loco :* in illis adſeritur , *intelligentias, Angelos , animas ſeparatas,* aut abſolute, & univerſim *nuſquam eſse* , aut eas *nuſquam eſse ſecundum ſubſtantiam* . Articulorum ſenſum nitide explanat Aquinas, cubantemque errorem divinæ fidei adverſum detegit in I. diſt. XXXVII. quæſt. III. art. I. *Opinio eſt Philoſophorum* , inquiens, *quod intelligentiæ, vel Angeli nullo modo ſunt in loco. Ponunt enim, quod intelligentia eſt quædam eſſentia denudata a materia , & ab omnibus conditionibus materialibus : & quod intelligentia movet orbem per animam eius , coniunctam ipſi orbi .... Et ideo nullam applicationem ad corpus , vel ad locum habet, quia non immediate operatur circa aliquod corpus . Hæc autem opinio hæretica eſt, quia ſecundum fidem noſtram ponimus , Angelos immediate circa nos operari* .

2. Præſentiæ localis Angelorum comparatione cum modo facta, quo corpora ſunt in loco, theologicum , aut philoſophicum dogma Thomæ eſt : *æquivoce dici Angelum eſſe in loco, & corpus*. Solidiſſimam hanc liceat paulo uberius explanare doctrinam. Loci notio, quæ ad præſentem de Angelorum in loco exiſtentia quæſtionem pertinet, non ea intelligitur , quam Recentes plerique , inepte ſane , eamdem faciunt cum Dei immenſitate, tam intra, quam extra mundi univerſitatem, virtualibus quibuſdam quodammodo partibus diffuſa. Neque rurſum intelligi locus debet , quem alii in re quapiam conſtituunt , quæ neque ſpiritus eſt , neque corpus, extenſa, penetrabili, infinita , æterna , independente . Huiuſmodi loci notiones neque theſium damnatarum adſertores, neque Sanctus Thomas, ceterique Philoſophiæ Ariſtotelicæ addicti, aut ſibi finxerunt animo, aut umquam admiſere: eaſdemque ſeptas difficultatibus *inextricabilibus* adnotat Wolfius in Theologia Naturali P. I. §, DCCXCII. & ipſe Petrus Bælius in Dictionario Hiſtorico-Critico in Notis ad Articulum *Zenonis*. Locum illi accipiebant , qui proprie ſpectat ad corpora extenſa: quo videlicet corpus alterum ita continetur , & circumſcribitur ſuperficie alterius corporis, ut totum toti commenſuretur , & partes reſpondeant partibus . Paulo diverſam non prætermitto opinionem, quæ frequentius arridet aſſeclis Renati Carteſii : quibus nimirum id eſſe in loco dicitur, quod certam, ac determinatam ſpatii partem implet: ipſumque ſpatium nil aliud eſt, præter ipſum corpus extenſum, quod extat in re , eiuſque extenſionem abſtracte conceptam in mente . Stephanum Chauvinum conſule in Lexico Philoſophico ſecundis curis recognito, & caſtigato. Hocce de loco inſtituta quæſtione , ſententia eſt Thomæ Aquinatis: *Angelis convenire eſſe in loco* , quod articulis damnatis adverſatur, ſed *æquivoce dici Angelum eſse in loco , & corpus* , quod eſt ſapientiſſime animadverſum . Quomodo enim eadem ratione corpus & ſpiritus , extenſum, & indiviſibile, quæ toto genere differunt, in loco fuerint ? Hinc duplicem exiſtendi in loco modum Scholæ diſtinguunt, *circumſcriptive*, ut aiunt, & *definitive:*

quo poſteriore modo inquiunt, ſe ſiſtere Angelos determinato loco, vel ſpatio præſentes, ut alteri ſimul ſpatio vel loco non adſint; quin loco tamen contineantur, aut cum extenſo ſpatio commenſurentur. Quod verbis demum immutatis diſcrimen amplectitur Wolfius, corpora inquiens eſſe *in loco*, Angelos *ut in loco*: ac utrumque diverſum modum ab Aquinate ſapienter diſcretum adnotat *pro acumine ſingulari quo pollebat in perluſtrandis rationibus confuſis*. Vide memoratam Theologiæ Naturalis partem primam ſ. MXLII. & MXLIV.

3. Nondum vero ſoluta, & expedita eſt difficultas omnis. Fundamentum illud ad examen vocat Aquinas, quo proxime Angeli definiuntur loco, ſive quo præſentes determinato ſpatio ſe ſiſtunt. Ait ille, ſubſtantiam Angelorum loco definiri, aut definito quidem ſpatio præſentem ſiſti: verum id non aliqua perfici ratione, quæ ipſam eorum ſubſtantiam afficiat, ſed *quantitate virtuali*, quæ in *applicatione virtutis*, vel in *operatione* conſiſtit circa loca vel ſpatia. Veteres Patres, qui hoc præſentiæ Angelicæ ipſiſſimum fundamentum illuſtrant, bene multos proferunt Petavius Libro I. de Angelis, & Thomaſinus Libro VI. de Theologicis Dogmatibus, aliique Theologi. An ergo opinionem hanc, quam vetuſti Eccleſiæ Patres tradiderunt, quam amplexus eſt, vulgavitque in Scholis Aquinas, cenſoria virgula notare voluerit Stephanus Tempier, Epiſcopus Pariſienſis? Mentem ſuam longe diſſitam aperit ipſe in articulo 219. ubi hæc adiecta verba leguntur apud Dargentræum, alioſque Collectores: *Error: ſi intelligatur ita, quod ſubſtantia non ſit in loco. Si autem intelligatur, quod ſubſtantia ſit ratio eſſendi in loco; verum eſt, quod nuſquam eſt ſecundum ſubſtantiam*. Non aliud Pariſienſi Antiſtiti conſilium inſediſſe, teſtis probatiſſimus adeſt Henricus de Gandavo, qui negotio interfuit. Verba eius accipe, quæ habentur Quodlib. II. quæſt. IX. „ Bene dicit unus articulus ab Epiſcopo damnatus: *quod ſubſtantiæ ſeparatæ nuſquam ſunt ſecundum ſubſtantiam; error, ſi intelligatur ita quod ſubſtantia non ſit in loco: ſi autem ita quod ſubſtantia non ſit ratio eſſendi in loco, verum eſt quod nuſquam ſunt ſecundum ſubſtantiam* ...... In hoc enim concordabant omnes Magiſtri Theologiæ congregati ſuper hoc, quorum ego eram unus: unanimiter concedentes, quod ſubſtantia Angeli non eſt ratio, Angelum eſſe in loco ſecundum ſubſtantiam. “ Multiplici pravo ſenſu articuli damnati ſcatent. Alterum detegit Sanctus Thomas verbis prima in animadverſione adlatis: produnt alterum Stephanus Tempier, & Henricus de Gandavo. Adeo ſcilicet petulantia ingenia delirabant, ut Angeli *ſubſtantiam nuſquam eſſe* propugnarent, propterea quod non ipſa ſubſtantia, ſed operatio ad loca & ſpatia mundi ſenſibilis adplicaretur. Immo ſana, ſolida, & probata Aquinatis doctrina eſt, operationem Angelorum illud eſſe fundamentum proximum, quamobrem ipſi eorumque ſubſtantia ſint in loco.

4. Animadverſione dignus eſt articulus 77. *Quod ſi eſſet aliqua ſubſtantia ſeparata, quæ non moveret aliquod corpus in hoc mundo ſenſibili, non clauderetur in univerſo*: ubi ſubſtantiæ ſeparatæ operatio circa loca ad unam illam coarctatur efficientiam, quæ motum, ſcilicet localem, corporibus imprimit, Non ita Doctor Angelicus, qui in I. diſt. XXXVII. quæſt. III. art. I. operationem Angelicam ſtatuit cauſantem *vel motum, vel lumen, vel aliquid huiuſmodi*. Ampliorem operationis huiuſmodi notionem tradere videtur, & explanare Quodlib. I. art. 4. *Si quis velit*, inquiens, *virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quod operari eſt proprius effectus virtutis; dicatur, quod Angelus eſt in loco per operationem, ita tamen quod per operationem non intelligatur ſola motio* (damnatus articulus innuitur, reiiciturque) *ſed quæcumque unitio, qua ſua virtute ſe corpori unit, præſidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo*. Pro hac amplitudine operationis Angelicæ, ſive quæ exteriorem effectum producit, ſive quæ Angelum peculiari quadam imperii practici directione, quocumque demum explicetur modo, ad huius

Digitized by Google

ius univerſi corpora, ad loca, ad ſpatia, abſque ullo effectu exteriore; adplicat, ſtat Dominicus Bannez in Commentario, ubi ſic ait: „ In hac opinione, nomine „ *operationis* non intelligunt tantum motum aliquem realem receptum in corpore, „ ſive mutationem aliquam; ſed quemlibet etiam contactum Angelicæ virtutis, „ qui ſe habet per modum operationis, & actus ſecundi: v. g. quia Angelus „ *præſidet tali loco*, *quia cuſtodit*, *quia continet*, *& defendit*; ut ſi detineret lapi- „ dem in ſublimi, diceretur eſſe in lapide, & tamen nullam mutationem realem „ exerceret circa lapidem. “ Has ego Doctorum opiniones in medio relinquo. Colligendum vero 1. operationem, quam conſtituit Thomas rationem proximam, ut Angeli definiantur loco, latiorem eſſe mutatione dumtaxat locali, quam theſium damnatarum adſertores unam enunciant. Colligendum 2. haud Angelis poteſtatem ineſſe, ut ſint ubique, vel ſe ad omnia ſpatia aut loca ſiſtant præſentes: propterea quod eorum operatio, quam *virtualiter tranſeuntem* vocant, ſive quæ motum aut mutationem infert, ſive quæ in actuali præſidentia, cuſtodia, defenſione, detentione, aut ſimili quoppiam modo conſiſtit; limites habet intra certam ac definitam quodammodo ſphæram. Hinc fortaſſe reiicienda omnino videtur nonnullorum, qui Carteſiani audiunt, opinatio, quæ ſtatuit, Angelos loco vel ſpatio ſola eorum *cogitatione* ſiſti præſentes, & adeſſe.

5. Verba ſunt Divi Thomæ in I. diſt. XXXVII. quæſt. III. art. I. ad 4. *Non reputo inconveniens, quod Angelus ſine loco poſſit eſſe, & non in loco* (leg. *& poſſit non eſſe in loco*) *quando nullam operationem circa locum habet. Nec eſt inconveniens, ut tunc nuſquam, vel in nullo loco eſse dicatur: ſicut etiam non eſt inconveniens, quod nullo colore coloratus dicitur. Sed hoc tamen non eſt imaginabile* (ſeu noſtræ imaginationis vim excedit;) *quæ imaginatio continuum* (& ſenſibilia) *non traſcendit*. Cur enim loco & ſpatio, quæ ad extenſa corpora pertinent, obnoxii fuerint Angeli, qui corpore, & partibus, & conditionibus materialibus carent? Angelum velle obnoxium loco, perinde foret ac ipſum aliquo velle *colore coloratum*. Quod ſi ergo *nullam operationem circa locum* habeant Angeli; miratio ſubeat nulla, ſi *nuſquam, vel in nullo eſſe loco dicantur*. An ergo inde exſculpas, *non eos in univerſo claudi?* Inſanum conſectarium eſt, quod in articulo damnato elicitur: a quo longe abhorret Sanctus Thomas. Annuit ille, non operantes, Angelos non claudi univerſo, vel aliqua univerſi parte, tamquam loco: ſimulque docet claudi univerſo, ſeu ad univerſum pertinere tamquam partes, quæ cum ſint ſpiritales & inextenſæ, loci extenſi neceſſitate ac lege debent eſſe immunes. Verum, tametſi denique *nihil probibeat, Angelos non eſse in loco, ſi voluerint*: (verba ſunt Doctoris Angelici quæſt. III. de Potent. art. 19. ad 2.) *ſemper tamen ſunt in loco propter ordinem, quo creatura ſpiritalis præſidet corporali, ſecundum Auguſtinum Libro III. de Trinitate capite* V. Hæc ſunt innoxiæ Thomiſticæ doctrinæ dogmata.

6. Theologorum plerique illud etiam in damnatis articulis dignum reprehenſione exiſtimant, quod in eiſdem duplicis Angelorum loci prætermiſſa, aut reiecta notio videtur: alterius *connaturalis*, ad quem per operationem pro liberi arbitrii nutu ſeſe adplicant, ac ſiſtunt præſentes Angeli: & *violenti* alterius, cui poſſibilibus divinæ omnipotentiæ modis alligantur dæmones, damnatique ſpiritus. In illo fundamentum localis præſentiæ eſt operatio: in iſto videtur paſſio, quam ſilentio premunt, aut reiectam indicant damnatorum articulorum Auctores.

7. Commenta iam plura innoteſcunt, in ea Philoſophorum, ſeu Theologorum controverſia, quæ de locali Angelorum præſentia agitari ſolet, ab imperitis hominibus excogitata, a Sancto Thoma convulſa, ac Pariſienſis demum cenſuræ decreto damnata. Hiſce vitiis immunis, cortice tenus, videtur articulus 104. *Quod ſubſtantiæ ſeparatæ ſunt alicubi per operationem, & quod non poſſunt moveri ab extre-*

Digitized by Google

extremo in extremum, & *in medio*, *niſi quia poſsunt velle operari aut in medio*, *aut in extremis*. Sub ſano utique cortice caries & putredo latet. Unam ſcilicet Adſertores articuli *operationem* intelligebant, quæ *motum localem* infert, ut ſuperius num. 4. adnotavimus: vel ita loco adeſſe Angelum operantem conſtituebant, ut *operatio* quidem loco definita foret, loco tamen prorſus immunis Angeli *ſubſtantia* perſiſteret, & *nuſquam eſset*, ut num. 3. obſervatum eſt. Quæ cum ita ſe habeant, nimia certe confidentia illos egiſſe conſtat qui Pariſienſem Stephani Tempier cenſuram adhibuere, ut in invidiam innoxia quædam theologica, aut philoſophica ab Aquinate tradita documenta traducerent. Steterunt in Cenſuræ cortice, pravo penitiore ſenſu neglecto, vel aſtute prætermiſſo.

V. Quid vero tam integrum fuerit, & innoxium, & candidum, in quo lividus oculus vitia, nævos, ſordeſque non videat? Præiudiciis occupatæ mentis allucinationes hactenus non paucas animadvertimus: ſed alia præſto ſunt exempla.

Ex Cenſura Pariſienſi.

124. *Quod inconveniens eſt*, *ponere aliquos intellectus nobiliores aliis: quia cum iſta diverſitas non poſſit eſſe a parte corporum*, *oportet quod ſit a parte intelligentiarum*; & *ſic animæ nobiles*, & *ignobiles eſſent neceſſario diverſarum ſpecierum*, *ſicut intelligentiæ*. „ Error: quia ſic anima Chriſti non eſſet nobilior anima Iudæ. “

187. *Quod nos peius*, *aut melius intelligimus*, *hoc provenit ab intellectu paſſivo*. „ Quem dicit eſſe potentiam ſenſitivam. „ Error: quia hoc ponit unum intellectum in omnibus, & æqualitatem in omnibus animabus. “

Ex S. Thoma P. I. quæſt. lxxxv. Art. 7.

Dicendum, *quod unus alio poteſt eamdem rem melius intelligere*, *quia eſt melioris virtutis in intelligendo* .... *Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter*. *Uno quidem modo ex parte intellectus*, *qui eſt perfectior*. *Manifeſtum eſt enim quod quanto corpus eſt melius diſpoſitum*, *tanto meliorem ſortitur animam*: *quod manifeſte apparet in his quæ ſunt ſecundum ſpeciem diverſa*. *Cuius ratio eſt*, *quia actus* & *forma recipitur in materia ſecundum materiæ capacitatem*: *unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius diſpoſitum*, *ſortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo*.... *Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum*, *quibus intellectus indiget ad ſui operationem*: *illi enim*, *in quibus virtus imaginativa*, & *cogitativa*, & *memorativa eſt melius diſpoſita*, *ſunt melius diſpoſiti ad intelligendum*.

Animadverſiones.

1. Pugna eſt manifeſta Thomæ doctrinam inter, & Articulum 124. In iſto veluti *inconveniens* adſeritur *quod aliqui ponantur intellectus nobiliores aliis*: Thomæ vero ſententia eſt, *unum intellectum melioris eſſe virtutis poſſe* præ alio *in intelligendo*, ac inter homines *meliorem ſortiri* aliquos *animam*, & *maioris virtutis*. Damnatus articulus inficiatur, *hanc* nobilitatis *diverſitatem* depromi poſſe *a parte corporum*: immo vero docet Aquinas, *quanto corpus eſt melius diſpoſitum*, *tanto meliorem ſortiri animam*. In eodem articulo impoſſibile enunciatur præfatum nobili-

Digitized by Google

bilitatis diſcrimen, quin ſimul *animarum*, *quæ nobiles & ignobiles eſſent*, *diverſæ conſtituantur ſpecies*: præter nobilitatem ex diverſitate ſpeciei ortam in Angelis, maiorem ſtatuit Doctor Angelicus, minoremque animorum rationalium perfectionem, ex principio individuationis deſumptam, *ex corpore* ſcilicet *melius diſpoſito*: quod ille confirmat diſſertiſſimis verbis ad 3. *Dicendum*, inquiens, *quod differentia formæ, quæ non provenit niſi ex diverſa diſpoſitione materiæ, non facit diverſitatem ſecundum ſpeciem, ſed ſolum ſecundum numerum*: unde quæ inde profluit eiuſdem formæ perfectio non eſt ſpecifica, ſed conditio individualis. Bene & optime cohærent omnia in vulgato Philoſophiæ ſiſtemate, in quo rationalis animus, aut mens ita corpori organico præſidet, ut eiuſdem forma etiam ſubſtantialis, & actus, & intima entelechia habeatur.

2. Adhuc alia patet origo, ex qua diverſa, auctore Thoma, exoriri virtus & perfectio poteſt *in intelligendo*. Verba eius ſunt. *Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum*, *quibus intellectus indiget* (in hoc ſtatu unionis) *ad ſui operationem*. *Illi enim in quibus virtus imaginativa*, *& cogitativa*, *& memorativa eſt melius diſpoſita*, *ſunt melius diſpoſiti ad intelligendum*. Huius originis mentio nulla in Articulo 124. ubi *intellectus nobiliores aliis*, quod attinet ad rationales animos hominum, univerſim pernegantur: eademque profertur una in articulo 187. ubi *potentiam ſenſitivam* ſcite adnotat Auctor cenſuræ, vocari *intellectum paſſivum*. Originem utramque præ ſuo ingenii acumine coniungit Sanctus Thomas, ac utramque ſapientiſſime illuſtrat.

3. Sed Averroiſticam denique labem, qua idem articulus inficitur adiecta Cenſoris verba denunciat: *error*, inquientis, *quia hoc ponit unum intellectum in omnibus*. Anima intellectiva reiecta, hominem compingebat Averroes ex corpore, & anima ſenſitiva, eademque mortali, tribus facultatibus prædita, ſcilicet *cogitatrice* ſeu *phantaſia*, *æſtimatrice*, *& memoria*: quas in homine ob maiorem præ anima brutorum perfectionem, vocabat *rationem particularem*, *& intellectum paſſivum*. Addebat, *intellectum agentem* (inter ſeparatas intelligentias infimam) immortalem, æternum, hominibus adſiſtentem, non multiplicem pro ſingulis eorum, ſed unum in omnibus, proque diverſa potentiæ ſenſitivæ conditione diverſimode participatum. Conſule Iacobum Bruckerum in Hiſtoria Critica Philoſophiæ Tomo III. Impia & abſurda doctrina hæc maxime invaluerat inter ſciolos ac vanos Academicos, quorum articuli cenſura Pariſienſi notati aut ipſam involvunt, & latenter ſignificant, aut efferunt apertiſſime. Huiuſmodi ſunt 117. *Scientia Magiſtri*, *& Diſcipuli eſt una numero*: *ratio autem*, *quod intellectus ſit unus* . . . . 121. *Intellectus*, *qui eſt ultima hominis perfectio*, *eſt penitus abſtractus*. 125. *Intellectus ſpeculativus ſimpliciter eſt æternus*, *& incorruptibilis*: *reſpectu vero huius hominis corrumpitur*, *corruptis phantaſmatibus*; per quæ ſcilicet, veluti per inſtrumenta, agere aut intelligere dicebatur intellectus agens. Commento putidiſſimo adverſa ſunt ex diametro Sancti Thomæ dogmata: tot rationales individuali differentia animos diſtingui, quot homines numeramus: iuxta numerum rationalium animorum ipſum etiam multiplicari intellectum, tum agentem, tum poſſibilem, ut ævo illo diſtinguebant, & loquebantur: præter ſpecificam animorum & intellectuum nobilitatem, quæ ſingulis communis eſt, gradus alios modoſque perfectionis diſtingui oportere *in intelligendo*: quorum alii originem habent a phantaſmatibus, & alii ex ipſo promanant individuationis principio. Hinc ſolida ratio patet, qua permoti Viri Doctiſſimi contendunt, non illud Stephano Tempier Epiſcopo Pariſienſi conſilium ineſſe potuiſſe, quod ipſi tribuunt æmuli Sancti Thomæ, ut quas theſes docuit Aquinas, vulgavitque in ſcholis, tametſi damnatis articulis fortaſſe conſonæ verbis tenus viderentur, ſua notare cenſura voluerit. Succeſſoris etiam Stephani de Burretto prudentia maxime elu-

cet,

Digitized by Google

cet, qui cenſuram Deceſſoris eo adhibito temperamento abrogandam abolendamque declaravit: *quatenus* videlicet *tangebat*, aut potius *tangere adſerebatur ſanam doctrinam Sancti Thomæ*. Impudens fuerat vanorum hominum facinus, qui Averoiſticos alioſque errores facilius ut propinarent, ſub innoxiæ doctrinæ, quam Aquinas & Magiſtri apprime catholici tradiderunt, cortice tectos palliatoſque vulgabant.

VI. At philoſophicæ quædam occurrunt, a Divo Thoma propugnatæ theſes, quas cenſoria virgula dubio procul omni iuxta ipſius Thomæ ſenſum notarunt Archiepiſcopi duo Cantuarienſes in Anglia, Robertus de Kildvvardbi Ordinis Prædicatorum, & Ioannes Pekamus ex ordine Minorum adſumptus. In ea, quam tulit Kildvvardbius, cenſura legitur capite III. num. 12. apud Carolum, Dupleſſis D' Argenirè ſæpe laudatum: *Item quod vegetativa, ſenſitiva, & intellectiva ſunt una forma ſimplex*, vel *ſimpliciter*: nimirum in homine. Theſis eſt in Decreto Pekami confixa anno 1286. num. 8. *Quod in homine eſt tantum una forma, ſcilicet anima rationalis: & nulla alia forma ſubſtantialis*. Hanc germanam eſſe doctrinam Sancti Thomæ, quam Pariſiis coram palamque in ſcholis tradidit, ſcriptamque ſuis paſſim in Operibus reliquit, dubium nullum eſt. An eadem ergo pro damnato errore haberi debeat?

Nolim ego prolixam de philoſophica theſi quæſtionem inſtituere, veterum ac recentium Philoſophorum hac de re placita enarrare, ac diligentius inquirere in illos unionis mentis cum corpore modos, qui multiplices excogitati ſunt. In ea verſabatur Aquinas veriſſima ſententia, quæ rationalem animum ſeu mentem inficiabatur, vel motorem eſſe præſidentem corpori veluti machinæ motæ, ut aiebat Plato, vel ſeparatam intelligentiam corpori adſiſtentem, excipientemque phantaſmata, ut Avveroes inquiebat. Conſule caput LVII. & ſequentia Libri ſecundi contra Gentiles. Adſerebat vero rationalem eamdem animam facultate intelligendi præditam, eſſe veram corporis formam, unam cum corpore efficientem ſubſtantiam: quod ea exponebat ratione, quæ cæteris eius ævi Magiſtris communis erat. Diſſidium fervebat, num una foret in homine huiuſmodi forma ſubſtantialis, ex qua omnes proficiſcerentur energiæ, vita, ſenſus, intellectio; an totidem multiplicari ſubſtantiales formas oporteret, quot illæ ſunt præfatæ energiæ? Partem priorem amplexus eſt Aquinas, ab eaque diſceſſit numquam: ſolidumque cauſæ, quam tutabatur, præſidium in eo poſitum erat, quod ultro eius ætatis Doctores admittebant, mentem eſſe veram corporis formam, ac totius compoſiti partem.

Ac ſane invidiam, quam prædictæ opinioni inferre conabantur nonnulli, amolitur omnem prudentiſſimum iudicium, quod illa etiam ætate Doctiſſimi Viri de prædictæ cenſuræ & levitate, & exceſſu tulerunt. Plura iam dedimus hac de re in ſuperiore Admonitione. Kildvvardbium Archiepiſcopum Cantuarienſem graviſſimis datis litteris inſequutus eſt Guillelmus de Morbeka Archiepiſcopus Corinthi: præcipitemque latam ab ipſo in theſes, aut innoxias & probabiles, aut etiam veriſſimas, cenſuram contendit. Teſtatur Guillelmus Ochamus in Dialogis P. I. Lib. II. cap. XXIV. *plures alios ipſam* (Kildvvardbii) *damnationem putaſſe temerariam: pluresque Pariſienſes Doctores, & ſcholares aſſertiones damnatas a dicto Archiepiſcopo publice tenuiſſe*.

Godefridus de Fontibus, clariſſimum in Pariſienſi Univerſitate lumen, latiſſimam inſtituit Quodl. III. Art. 5. tractationem de Theſi illa, quæ in Decreto alterius Archiepiſcopi Cantuarienſis, Ioannis Pekami, damnata legitur. Damnationis cauſas perquirit, ac patefacit, quæ videntur eſſe conſectaria quædam, inde deducta: *Quod* ſcilicet *Corpus Chriſti, vel alterius hominis, quantum ad formam, ſit aliud vivum, & mortuum: vel diviſum, non idem numero*. Hæc porro

ro

Digitized by Google

ro efferuntur conſectaria in ſeptem prioribus articulis a Pekamo damnatis. Quænam mens eſſet Godefridi , quænam Pariſienſium Doctorum , ipſe aperit Godefridus loco citato : *Pariſiis* , inquiens , *non reputatur conſequens* , *vel antecedens continere errorem* , qui cenſoria virgula configi debeat . Immo teſtatur : „ Multos Magiſtros in Theologia nuper ſcripſiſſe quod neſciunt , illum articulum „ (de una forma in homine) ex quo omnes alii articuli ſequuntur , eſſe „ habitum pro hæreſi , vel errore . Unde etiam nec Pariſiis habetur pro errore: „ *Quod Corpus Chriſti , vel alterius hominis , quantum ad formam , ſit aliud vivum , & aliud mortuum , vel diviſum* : licet eſſet error ponere *de Corpore Chriſti , quod non ſit idem , quantum ad ſuppoſitum , vivum & mortuum* ; in „ quo non eſt ſimile in aliis hominibus . “ Palam eſt , Anglicanam Pekami cenſuram vix agnitam fuiſſe Pariſiis , ipſamque inſuper habitam contemptamque.

Verum impactos demum errores præoccupaverat Sanctus Thomas , profligavitque tum iunior in Quodlibetis , tum ætate ac ſapientia provectus in Summa Theologica . Verba refero quæ habentur Quodl. II. art. 1. „ De Chriſto in triduo mortis dupliciter loqui poſſumus . Uno modo quantum *ad hypoſtaſim* vel „ perſonam : & ſic eſt idem numero *ſimpliciter* , qui fuit . Aut quantum *ad naturam humanam* , & hoc dupliciter . Uno modo , quantum *ad totam naturam* , „ quæ humanitas dicitur : & ſic Chriſtus non fuit homo in triduo mortis, unde nec *idem homo* , ſed *eadem hypoſtaſis*. Aut quantum ad *partem* humanæ naturæ: & ſic *anima* quidem fuit omnino eadem numero , eo quod non eſt tranſmutata ſecundum ſubſtantiam : *corpus* vero idem numero *ſecundum materiam* , „ ſed non *ſecundum formam ſubſtantialem* , quæ eſt anima . Unde non poteſt dici , quod *ſimpliciter fuerit idem numero* , quia quælibet differentia ſubſtantialis „ excludit idem ſimpliciter. “ Poſtremam iſtam ſententiæ partem magis illuſtrat Doctor Angelicus in Summa Theologiæ P. III. quæſt. 1. art. 5. ipſamque ſententiam tenet , ac vindicat : „ Dicendum , inquiens , quod hoc quod dico *ſimpliciter*, poteſt accipi dupliciter. Uno modo , ſecundum quod *ſimpliciter* idem eſt „ quod *abſolute* : ſicut ſimpliciter dicitur quod nullo addito dicitur. Et hoc modo Corpus Chriſti mortuum, & vivum *ſimpliciter fuit idem numero*: dicitur enim aliquid eſſe idem numero ſimpliciter , quia eſt ſuppoſito idem . . . . Alio „ modo *ſimpliciter* idem eſt , quod *omnino* , vel *totaliter* : & ſic corpus Chriſti „ mortuum , & vivum *non fuit ſimpliciter idem numero* , quia non fuit *totaliter* „ idem , cum vita ſit aliquid de eſſentia corporis viventis &c. “

Hinc latiſſimum , quod inter Corpus Chriſti vivum & mortuum , ac inter vivum & mortuum alterius hominis corpus , verſatur diſcrimen , loco citato explanat Aquinas ad 1. *Quod corpus mortuum cuiuſque alterius hominis non remanet unitum alicui hypoſtaſi permanenti , ſicut Corpus Chriſti mortuum : & ideo corpus mortuum cuiuſcumque alterius hominis non eſt idem ſimpliciter , ſed ſecundum quid ; quia eſt idem ſecundum materiam , non autem idem ſecundum formam* . Amplioribus vindiciis doctrina Aquinatis non eget : ipſumque demum , quod ad ſanctorum reliquias attinet , ex quibus obiectionem pro nunt Adverſarii , conſule in eadem tertia parte q. xxv. art. 6. ad 3. ſic diſſerentem : *Corpus mortuum alicuius Sancti non eſt idem numero quod primo fuit dum viveret , propter diverſitatem formæ , quæ eſt anima : eſt tamen idem identitate materiæ , quæ eſt iterum ſuæ formæ unienda* . Subtiliorem quamdam adnectunt diſcipuli Sancti Thomæ quæſtionem de quantitate , an eadem remaneat in corpore vivo , & mortuo : qua de re vide Liberium a Ieſu Carmelitam excalceatum , in Controverſiis Dogmaticis Tomo I. Parte II. diſp. iv. controv. xiv. num. 77.

VII. Veterum adverſariorum conatus & impetus in doctrinam Sancti Thomæ ne-

nemo prudens , ut puto , ſatis ſuperque cohibitos compreſſoſque non videt . An recentiores nonnulli , maximeque Petrus a Valle clauſa , & Io. Baptiſta Poza propitio marte pugnam inſtituerint , videndum eſt . Mendum certum compertumque in editionibus *Primæ Secundæ* , ubi Arcæ propitiatorium dicitur *lapideum*, ac ſi ex mente & calamo Sancti Thomæ exciderit , exaggerat prior ille Petrus a Valle clauſa , ſeu ſub eo nomine latens Theophilus Raynaudus . Id vero in huiuſce Admonitionis poſtremo loco ad examen vocandum eſt. Verba refero quæ habentur in Diatriba VI. de immunitate Cyriacorum: „ Dixerat Sanctus Thomas „ 1. 2. quæſt. CII. art. 4. ad 6. *Propitiatorium fuiſſe lapideum* . Hoc Thomas de „ Lemos . . . in Romana editione Summæ , abſque ulla veterum codicum fide „ ex ſuo cerebro mutavit , facta *lapidis* mutatione in *lignum* . . . . . Quamvis, „ quod Lemos eraſit , falſum eſſet : & quod ipſe ſubſtituit , ſit veriſſimum; ta„ men mentitur qui ait , Sanctum Thomam in re propoſita dixiſſe veritatem, nt „ ei Lemos falſarius attribuit . “ Fateor ego , pleraque proſtare mendo vitiata typis edita exempla , in quibus loco citato ita legimus : *Hæc autem arca ſita erat inter duos Cherubim , qui ſe mutuis vultibus reſpiciebant : & ſuper arcam erat quædam Tabula lapidea , quæ dicebatur Propitiatorium , ſuper alas Cherubim, quaſi ab ipſis Cherubim portaretur* . At hocce mendum Thomæ auctori adſcribendum eſſe , id utique eſt quod intrepidus inficior.

Tabulam hanc , non lapideam , verum *de auro mundo* , & *de auro mundiſſimo* conſtructam , luculentiſſime teſtatur ſacer Exodi Liber capite XXV. verſ. 17. & capite XXXVII. verſ. 6. An ita perſunctorie , & oſcitanter divina luſtraſſe eloquia Sanctum Thomam putas , ut imperitiſſime *lapideam* exiſtimaverit tabulam illam quæ erat *Propitiatorium* ? Calumniam amolitur omnem ipſe Thomas Lectione I. in caput IX. ad Hebræos , ubi hæc habet diſertiſſima . *Inter duas autem alas , quibus tangebant ſe , erat Tabula aurea . . . & erat ſupereminens : quæ dicebatur Propitiatorium* . Cauſa finita eſt . Dignum vero animadverſione , commentarios in hanc ad Hebræos epiſtolam elucubratos ab Aquinate eo videri tempore quo priores partes Theologicæ Summæ ſcribebat , vel etiam poſtea , ut ex lectione prima ad caput IV. certo colligimus , ubi ait : „ De diſtinctione autem iſtorum dierum (in creatione „ mundi) diverſimode loquuntur Sancti : aliter enim accipit Auguſtinus „ ab aliis Sanctis , ſicut patet *Prima Parte Summæ* (quæſt. LXXIV. art. 2. „ & 3.) “ Et iterum : „ Eſt enim in ipſis (operibus Dei) duplex perfe„ ctio : una ſecundum partes mundi , quæ ſunt cælum , & quatuor ele„ menta ; & hæc attenditur penes earum eſſentiam , ſicut habetur in *Prima* „ *parte Summæ* . “ An ergo ſui immemor ſcripſerit in Summa Thomas , Tabulam illam fuiſſe lapideam , quam alibi eodem circiter tempore veriſſime vocat *auream*?

Typis edita exempla contra Auctoris mentem vitiata prodiiſſe , negaverit prudens cordatuſque nemo . An aliqui fuerint codices manuſcripti , ex quibus illa profecta ſunt , imperiti librarii vitio depravata ? An erraverint illi , qui codices vetuſtos tranſcribebant , tradebantque typographis deſcripta folia ? Servantur utique vetuſti plures in Bibliothecis , qui labe illa ſunt immunes : *Salmanticenſis* apud Bartholomæum a Medina, *Alcanitienſis* apud Thomam Madalenam , *Pariſienſis* apud Ioannem Nicolaium , *Vaticani* apud Gregorium Donatum , *Colonienſis* aliique apud Thomam Gravinam , in quibus aut vox illa , *lapidea* deſideratur , aut legitur *aurea* . Addo Venetum optimæ notæ in Bibliotheca SS. Ioannis & Pauli adſervatum , in quo vox eadem *lapidea* non comparet . Initium codicis eſt : *Incipit Prima Secundæ Fratris Thomæ de Aquino de Ordine Fratrum Prædicatorum* ; ubi titulus ille , *Fratris* ,

ætatem

ætatem codicis indicat ante ſacram ipſius Thomæ apotheoſim . Ad hæc , labis illius , qua ſive codices manuſcripti , ſive typis edita exempla vitiata inveniuntur , origo fortaſſe fuerit , quam pandit laudatus Nicolaius . Loco nempe citato ſic ait S. Thomas : „ In tabernaculo tria continebantur : ſcilicet Arca „ Teſtamenti , in qua erat urna aurea habens manna : & virga Aaron , quæ „ fronduerat, & *Tabulæ* in quibus erant ſcripta decem præcepta legis . Hæc „ autem arca ſita erat inter duos Cherubim , qui ſe mutuis vultibus reſpicie„ bant : & ſuper arcam erat quædam *Tabula* (lapidea , *in mendoſis editioni„ bus , vel etiam codicibus* ,) quæ dicebatur *Propitiatorium* . " Fieri poteſt ut vox , *lapideæ* , in margine ſcripta e regione *Tabularum* , in quibus decem præcepta legis exarata fuerant , ab imperito librario , vel typographo in textum recepta fuerit , ac *Tabulæ* illi , quæ dicitur *Propitiatorium* , imperite ac falſo attributa.

Iam error Thomæ Aquinati impactus in auras abit . Quid eſt vero , quod Raynaudus refert , *Thomam de Lemos in editione Romana* quidpiam mutaviſſe ? Nec Romanam , nec aliam alicubi Summæ Theologicæ editionem accuravit umquam Lemoſius . Romanæ quidem anni 1570. f. non *Summæ* dumtaxat , ſed *omnium Aquinatis Operum* editioni præfuere Vincentius Iuſtinianus , ac Thomas Manriquez , ut præfixum docet Pii V. Romani Pontificis diploma : ac Romanæ anni 1619. quæ ſolam *Summam* præſtat , ſuam adhibuit diligentiam Gregorius Donatus . Pergit Raynaudus : *Ex ſuo cerebro* ille qui Romanæ præfuit editioni , *mutavit : facta lapidis mutatione in lignum* . Immo ſuo ille ex cerebro hanc profert mutationem , quæ fruſtra in utraque recenſita editione Romana quæritur , nec in aliis editis exemplis adhuc inventa eſt.

Fuerunt ſacræ Scripturæ Interpretes apud Toſtatum ad caput XXV. Exodi quæſt. XVII. quorum erat ſententia : „ Arcam habuiſſe coopertorium „ ſuum , quod eſſet de lignis ſetim , ſecundum quod ex illis compacta erat „ Arca , & eſſet deauratum intus & foris , ſicut tota ipſa Arca : & *Pro„ pitiatorium* non fuiſſe coopertorium Arcæ , ſed quamdam Tabulam auream „ poſitam ultra coopertorium Arcæ inter duos Cherubim , quaſi ipſi Cherubim „ tenerent ipſam Tabulam Propitiatorii in manibus ſuis . " Frequentius vero docti Interpretes exiſtimant , Propitiatorium non diſtingui ab ipſo Arcæ operculo : quod alii tamen arbitrantur , adnotante Calmeto , veluti in aera ſuſpenſum , ſuper alas Cherubim detentum fuiſſe , quin tangeret arcam : ipſi arcæ , quam clauderet , ac tegeret , immediate ſuperpoſitum alii , in cuius finibus duo Cherubim aurei conſurgerent , unum cum ipſo operculo conſtituentes opus . Aut illa ſententia , quam refert Toſtatus , aut prior alia quam memorat Calmetus , placuiſſe Divo Thomæ videtur , qui 1. 2. quæſt. CII. art. 4. ad 6. docet : *Super arcam fuiſse quamdam Tabulam , quæ dicebatur Propitiatorium , ſuper alas Cherubim , quaſi ab ipſis Cherubim portaretur* : & Lectione 1. ad caput IX. ad Hebræos : *inter duas alas , quibus tangebant ſe Cherubim , fuiſſe Tabulam auream . . . . ſupereminentem , quæ dicebatur Propitiatorium* .

At quæcumque demum ſeligi debeat interpretatio : *lignea* numquam , niſi falſo & imperite , dici poteſt illa Tabula , quæ *Propitiatorium* vocabatur , ſive ab Arcæ operimento diſtincta , ſive ipſum operimentum fuerit , aut ſuſpenſum in aera , aut immediate tangens , & tegens arcam . Attamen ſupinum adeo errorem Thomæ Lemoſio , locum Thomæ Aquinatis interpolanti , tribuit Raynaudus : ipſumque amplecti ipſe videtur . Nimium certe obſcura ſunt , & implexa verba eius . Ait enim : „ Quamvis quod Lemos eraſit (*lapidea*) eſſet

c 2 „ fal-

Digitized by Google

„ falſum : & quod ipſe ſubſtituit (*lignea*) ſit veriſſimum ; tamen mentitur „ qui ait , Sanctum Thomam in re propoſita dixiſſe veritatem , ut & Lemos ,, falſarius attribuit . “ Veritatem *in re propoſita* ab Aquinate dictam , patefecimus : eidemque quidpiam in eadem re propoſita ab Lemoſio tributum , ipſius Raynaudi ſomnium eſt . Immo aut ipſe turpiſſime labitur , ſi *Propitiatorium* fuiſſe *ligneum* credat : aut certe ſcribit , loquiturque imperitiſſime . Falſum quippe eſt , *Tabulam* illam , quæ erat *Propitiatorium* , fuiſſe *lapideam* : cur ergo ita loqueris , *quamvis eſſet falſum* ? Aeque abludit a vero ; *Tabulam* eamdem fuiſſe *ligneam* : cur ergo ita ſcribis , *quamvis ſit veriſſimum* ? Sus deque miſcentur omnia.

Digitized by Google

INDEX
DISTINCTIONUM, ET PARTITIONUM
TERTII LIBRI SENTENTIARUM
MAGISTRI PETRI LOMBARDI.

DISTINCTIO I.

Propter quid Filius Dei carnem aſſumpſit.
Quare Filius carnem aſſumpſit, non Pater, vel Spiritus ſanctus.
Utrum Pater, vel Spiritus ſanctus potuerit incarnari.
An Filius qui tantum carnem accepit, aliquid fecerit quod non Pater, vel Spiritus ſanctus.

DISTINCTIO II.

Utrum totam humanam naturam accepit, & quid nomine naturæ intelligit.
De unione Verbi & carnis mediante anima.
Quod ſimul aſſumpſit carnem, & animam Verbum, nec caro prius eſt concepta quam aſſumpta.

DISTINCTIO III.

De carne aſſumpta, qualis ante fuerit.
Quod nullus eſt ſine peccato hic excepta Virgine.
Quare Chriſtus non fuit decimatus in Abraham ſicut Levi.
Quare caro Chriſti non eſt dicta peccatrix, ſed ſimilis.
Quod adverſatur illi ſententiæ qua dicitur, carnem Chriſti non prius conceptam quam aſſumptam.

DISTINCTIO IV.

Quare Spiritui ſancto tribuatur incarnatio, cum ſit opus Trinitatis.
Quare dicatur Chriſtus conceptus, & natus de Spiritu ſancto.
Alia ratio quare dicatur natus de Spiritu ſancto.
Quare Apoſtolus dicit Chriſtum factum, quem nos fatemur natum.

DISTINCTIO V.

Si perſona, vel natura perſonam, vel naturam aſſumpſit, & ſi natura Dei ſit incarnata.
De parte quæſtionis perplexa.
An divina natura debeat dici caro facta.
Quare non accepit perſonam hominis cum aſſumpſit hominem, quod quidam probare nituntur.
Oppoſitiones quibus probatur perſonam accepiſſe perſonam.

DISTINCTIO VI.

De intelligentia harum locutionum, *Deus eſt homo*, *Deus factus eſt homo* &c. tres ſententias ponit.
Prima eſt eorum qui dicunt in incarnatione hominem quemdam ex anima, & carne conſtitutum, & illum hominem factum eſſe Deum, & Deum illum hominem: & auctoritates quibus ita eſſe aſſerunt ponit.
Secunda eſt eorum qui dicunt hominem illum ex tribus ſubſtantiis, vel ex duabus naturis conſtare, & hunc fatentur eſſe unam perſonam ante incarnationem ſimplicem tantum, ſed in incarnatione compoſitam, & auctoritates quibus ſe muniunt ponit.
Tertia eſt eorum qui non ſolum perſonam ex naturis compoſitam negant, ſed etiam aliquem hominem, vel aliquam ſubſtantiam ibi ex anima, & carne compoſitam diffitentur, & ſic illa duo, ſcilicet animam, & carnem, Verbo unita dicunt, ut non ex illis aliqua ſubſtantia, vel perſona componeretur, ſed illis duobus velut indumento Deus veſtiretur, ut mortalibus oculis appareret: qui rationem incarnationis ſecundum habitum accipiunt.
Deinde auctoritates inducit quibus ſententia roboratur.

Qua-

Digitized by Google

Quatuor ſpecies habitus diſtinguuntur.

DISTINCTIO VII.

Deinde quæ ſingulis ſententiis adverſari videntur ponit.
Quo ſenſu dicitur Chriſtus prædeſtinatus.
Quod non debet dici homo dominicus.

DISTINCTIO VIII.

An divina natura dici debeat nata de Virgine.
De gemina nativitate Chriſti qua bis natus eſt.

DISTINCTIO IX.

De adoratione exhibenda humanitati Chriſti.

DISTINCTIO X.

An Chriſtus ſecundum quod homo ſit adoptivus filius.
An perſona vel natura prædeſtinata ſit.

DISTINCTIO XI.

Utrum Chriſtus ſit creatura, vel factus.
De perfidia, & pœna Arii.

DISTINCTIO XII.

An homo ille ſemper fuerit, vel cœperit eſſe.
An Deus alium ſumere potuerit, vel aliunde, quam de genere Adæ.
Si homo ille potuerit peccare, vel non eſſe Deus.
Oppoſitio quod etiam unita potuit peccare.
Si Deus potuit aſſumere hominem in ſexu muliebri.

DISTINCTIO XIII.

De ſapientia, & gratia hominis Chriſti, an in eis proficere potuerit.
An Ambroſius adverſetur huic ſententiæ.
Quomodo intelligantur eius verba.

DISTINCTIO XIV.

Si anima Chriſti habuit ſapientiam parem cùm Deo, & ſi omnia ſcit quæ Deus.
Quare Deus non dedit illi animæ potentiam omnium ut ſcientiam.

DISTINCTIO XV.

De hominis defectibus quos aſſumpſit Chriſtus.
De propaſſione, & paſſione timoris, vel triſtitiæ.
De quibuſdam capitulis obſcuris Hilarii, quibus a carne Chriſti dolores paſſionis ſubmoveri videntur.
De triſtitia Chriſti, & eius cauſa ſecundum eumdem.

DISTINCTIO XVI.

An in Chriſto fuerit neceſſitas patiendi, & moriendi, quæ eſt defectus generalis.
De ſtatibus hominis, & quid Chriſtus de ſingulis acceperit.

DISTINCTIO XVII.

Si omnis Chriſti oratio, vel voluntas impleta ſit.
De voluntatibus Chriſti ſecundum duas naturas.
De capitulis quibuſdam Ambroſii, & Hilarii, ubi de dubitatione, & timore Chriſti agitur.

DISTINCTIO XVIII.

Si Chriſtus meruit ſibi, & nobis, & quid ſibi, & quid nobis.
Quod a conceptu meruit Chriſtus ſibi hoc quod per paſſionem.
De eo quod ſcriptum eſt: *Donavit illi nomen quod eſt ſuper omne nomen.*
Si Chriſtus ſine omni merito habere valuit quod merito obtinuit.
De cauſa paſſionis, & mortis Chriſti.

DISTINCTIO XIX.

Qualiter a diabolo, & a peccato redemit nos Chriſtus per mortem.
Cur Deus homo & mortuus.
Quomodo a pœna redemit nos Chriſtus.
Quomodo pœnam noſtram portavit.

Si

Digitized by Google

DISTINCTIONUM.

Si Chriſtus ſolus redemptor ut mediator debet dici.
De mediatore.
Secundum quam naturam ſit mediator.

DISTINCTIO XX.

Quod alio modo potuit liberare hominem, & quare potius iſto.
Qua iuſtitia ſit victus diabolus.
De cauſa inter Deum, & hominem, & diabolum.
De traditione Chriſti facta a Iuda, a Deo, & a Iudæis.
Utrum Chriſti paſſio ſit opus Dei, vel Iudæorum.

DISTINCTIO XXI.

Si in Chriſti morte ſeparata fuit anima, vel caro a Verbo.
Qua ratione dicitur Chriſtus mortuus, vel paſſus.

DISTINCTIO XXII.

Si Chriſtus in morte fuit homo.
Si Chriſtus ubicumque eſt ſit homo.
Quod Chriſtus ubique eſt totus, ſed non totum, ut totus eſt homo, vel Deus, ſed non totum.
Si ea quæ dicuntur de Deo, vel Filio Dei, poſſint dici de homine illo, vel de filio hominis.

DISTINCTIO XXIII.

Si Chriſtus habuit fidem, ſpem, & caritatem.
Quid ſit fides.
Quot modis dicitur fides.
Quid ſit credere Deum, vel Deo, vel in Deum.
De informi qualitate mentis, quæ in malo Chriſtiano eſt.
Quod fides eſt de his quæ non videntur proprie, ipſa tamen videtur ab eo in quo eſt.
Deſcriptio fidei.
Quare ſola fides dicitur fundamentum.
An illa deſcriptio conveniat ſpei.

DISTINCTIO XXIV.

Quomodo intelligitur quod ſcriptum eſt: *Ut cum factum fuerit, credatis*.
Si Petrus habuit fidem paſſionis quando vidit hominem illum pati.
Si aliqua ſciuntur quæ creduntur.

DISTINCTIO XXV.

De fide antiquorum.
De fide ſimplicium.
Quæ ante adventum credere ſufficiebat.
De fide Cornelii.
De æqualitate fidei, ſpei, & caritatis, & operis.

DISTINCTIO XXVI.

De ſpe quid ſit.
De quibus ſit ſpes.
Quomodo differant fides, & ſpes.
Si in Chriſto fuerit fides, vel ſpes.
Si iuſti in inferno fidem, & ſpem habuerunt.

DISTINCTIO XXVII.

De caritate Dei, & proximi, quæ in Chriſto, & in nobis eſt.
Quid ſit caritas.
Si eadem caritate diligitur Deus, & proximus.
Quare dicuntur duo mandata caritatis.
De modo diligendi.
De impletione illius mandati, *Diliges Deum ex toto corde tuo*, &c.
Quod alterum mandatum in altero eſt.
Quæ caritate diligenda ſunt.

DISTINCTIO XXVIII.

Si iubemur totum proximum diligere, & nos totos.
Si in dilectione proximi includitur dilectio Angelorum.
Quid ſit proximus, & quod hoc nomen ad aliquid eſt.
Quibus modis dicitur proximus.

DISTINCTIO XXIX.

De ordine diligendi, quid prius, quid poſterius.
An omnes homines pariter diligendi ſunt.
De gradibus caritatis.
An proximus ſit tantum diligendus, quantum nos.
An pari affectu ſint omnes diligendi.

DIS-

Digitized by Google

INDEX

DISTINCTIO XXX.

Si melius eſt diligere amicos quam inimicos.

DISTINCTIO XXXI.

Si caritas ſemel habita amittatur.
Quare fides, ſpes, & ſcientia dicuntur evacuari, & non caritas, cum & ipſa ſit ex parte.
Si Chriſtus ordinem diligendi ſervavit quem nos.

DISTINCTIO XXXII.

De caritate Dei.
Quomodo Deos dicitur magis diligere, vel minus hunc vel illum.
Quod dupliciter inſpicienda eſt dilectio Dei.
Si quis magis, vel minus diligitur a Deo uno tempore, quam alio.
Si Deus ab æterno dilexit reprobos.

DISTINCTIO XXXIII.

De quatuor virtutibus principalibus.
Utrum hæ virtutes fuerint in Chriſto, & ſint in Angelis.
De uſibus earum.

DISTINCTIO XXXIV.

De ſeptem donis Spiritus ſancti.
Utrum ſint virtutes, & ſint in Angelis.
Utrum in Chriſto fuerint.
De timorum diſtinctione.
De timore caſto, & ſervili, & initiali.
Quomodo differant caſtus, & ſervilis, & initialis.
Quomodo timor ſervilis, & initialis dicuntur initium ſapientiæ, ſed differenter.
Quomodo caſtus timor permanet in æternum.
Si timor pœnæ qui fuit in Chriſto, fuit ſervilis, vel initialis.

DISTINCTIO XXXV.

De ſapientia, & ſcientia quomodo differant.
In quo differat ſapientia ab intellectu.
Utrum intellectus, & ſcientia, quæ inter dona numerantur, ſint illa quæ naturaliter habet homo.
Quod ſapientia iſta Dei eſt, nec eſt illa qua Deus eſt.

DISTINCTIO XXXVI.

De connexione virtutum, quæ non ſeparantur.
An cunctæ virtutes pares ſint in quocumque.
Quomodo in caritate tota lex pendet.

DISTINCTIO XXXVII.

De decem mandatis quomodo contineantur in duobus.
Quare idolum nihil eſſe in mundo dicitur.
Quare in Spiritu ſancto proprie dicitur fieri remiſſio peccatorum.
De ſenſu ſpirituali, & carnali legis.
De furto.
De mendacio.

DISTINCTIO XXXVIII.

De triplici genere mendacii.
De octo ſpeciebus mendacii.
Quid ſit mendacium.
Quid mentiri.
Quod omne mendacium peccatum ſit, ſive proſit, ſive non, & quare.
In quibus rebus cum peticulo erratur, vel non.
De Iacob, ſi mentitus fuit.

DISTINCTIO XXXIX.

De periurio.
An ſit periurium quod non eſt mendacium.
De triplici modo periurii.
An iuratio ſit malum.
De iuramento quod ſit per creaturas.
Quæ iuratio ſit gravior, an quæ ſit per Deum,

Digitized by Google

Deum, an quæ ſit vel per creaturas, vel per Evangelium.
Quid eſt dicere per Deum.
De illis qui iurant per falſos deos.
Quod iuramentum, vel promiſſio contra Deum facta non eſt tenenda.
Si eſt periutus qui non facit quod incaute iurat.
De illis qui verborum calliditate iurant.
De illo qui cogit aliquem iurare.

DISTINCTIO XL.

Quare lex dicitur comprimere manum, non animum.
Quæ ſit littera occidens.
De legis, & Evangelii diſtantia.

FINIS.

Digitized by Google

INDEX
QUAESTIONUM, ET ARTICULORUM
TERTII LIBRI SENTENTIARUM
SANCTI THOMAE.

DISTINCTIONIS I.

Quæſtio I.

1. Utrum Deum incarnari fuerit impoſſibile.
2. Utrum Deum incarnari fuerit congruum.
3. Utrum ſi homo non peccaſſet, Deus fuiſſet incarnatus.
4. Utrum decuerit Deum tantum incarnationem ſuam differre.

Quæſtio II.

1. Utrum una perſona ſine alia poſſit carnem aſſumere.
2. Utrum magis conveniens fuerit Filium incarnari, vel Patrem, vel Spiritum ſanctum.
3. Utrum debuit magis Pater quam Filius incarnari.
4. Utrum decuerit magis Spiritum ſanctum quam Filium incarnari.
5. Utrum Pater potuit carnem aſſumere, vel etiam Spiritus ſanctus.
6. Utrum Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus poſſint eamdem numero naturam aſſumere.
7. Utrum una perſona poſſit duas humanas naturas aſſumere.

DISTINCTIONIS II.

Quæſtio I.

1. Utrum humana natura ſit præ aliis aſſumptibilis.
2. Utrum angelica ſit magis aſſumptibilis quam humana.
3. Utrum totum univerſum ſit magis aſſumptibile quam humana natura.
4. Utrum in omnibus ſuppoſitis natura humana ſumi debuit.
5. Utrum in aliquo ſuppoſito ex eadem ſtirpe generato.
6. Utrum in ipſo Adam aſſumere debuerit naturam humanam.
7. Utrum carnem humanam aſſumpſit.
8. Utrum carnem tantum, & non humanam animam aſſumpſerit.
9. Utrum aſſumpſerit formam totius & ex compoſitione partium reſultantem.

Quæſtio II.

1. Utrum aſſumpſerit carnem mediante anima.
2. Utrum animam aſſumpſit mediante ſpiritu.
3. Utrum aſſumpſerit totum mediantibus partibus.
4. Utrum natura humana ſit aſſumpta mediante gratia.
5. Utrum aſſumpſit carnem mediante Spiritu ſancto.
6. Utrum unio cadat media inter naturam humanam & divinam.
7. Utrum caro prius fuerit concepta quam aſſumpta.
8. Utrum caro prius fuerit aſſumpta quam animata.
9. Utrum anima prius aſſumpta quam corpori unita.

DISTINCTIONIS III.

Quæſtio I.

1. Utrum beata Virgo fuerit ante ſanctificata, quam conceptio eius finiretur.
2. Utrum ante animationem fuerit ſanctificata.
3. Utrum ante nativitatem ex utero fuerit ſanctificata.
4. Utrum fuerit per ſanctificationem totaliter ab originali mundata.
5. Utrum per ſanctificationem in utero fuerit immunis a peccato actuali.
6. Utrum per ſanctificationem ſecundam fuerit confirmata in bono.

Quæſtio II.

1. Utrum aliquid active ad Chriſti conceptionem operata fuerit.
2. Utrum generatio filii ex ea ſit naturalis, vel miraculoſa.

Quæſtio III.

1. Utrum conveniebat Virgini Salvatoris conceptionem annuntiari.
2. Utrum annuntiatio fuerit per modum corporalis viſitationis.

Digitized by Google

3. Utrum annuntiatio debuit fieri per Angelum.
4. Utrum Angelus annuntians fuit de ſummis ordinibus.

Quæſtio IV.

1. Utrum caro Chriſti in antiquis patribus fuerit peccato obnoxia.
2. Utrum caro Chriſti fuerit in antiquis patribus ſecundum quantitatem determinatam.
3. Utrum ſolus Chriſtus in Abraham non fuerit decimatus.
4. Utrum Chriſtus in Abraham decimatus ſit.

Quæſtio V.

1. Utrum corpus Chriſti fuerit ex puriſſimis Virginis ſanguinibus.
2. Utrum conceptio corporis Chriſti fuerit ſubito, vel ſucceſsive.
3. Utrum Chriſto ſanctificari conveniat, ſcilicet ut indigeret ſanctificatione.

DISTINCTIONIS IV.

Quæſtio I.

1. Utrum efficientia conceptionis Chriſti debeat appropriari alicui perſonæ.
2. Utrum debeat appropriari Patri.
3. Utrum ſit attribuenda Filio.
4. Utrum debeat appropriari Spiritui ſancto.
5. Utrum Chriſtus ſecundum quod homo poſsit dicit filius Spiritus ſancti.
6. Utrum poſsit dici filius Trinitatis.

Quæſtio II.

1. Utrum beata Virgo poſsit dici mater hominis Chriſti Ieſu.
2. Utrum debeat dici mater Dei.

Quæſtio III.

1. Utrum illam conceptionem aliqua præceſſerunt in antiquis patribus.
2. Utrum gratia ſit naturalis illi homini.
3. Utrum Chriſtus divinitate ſit repletus corporaliter.

DISTINCTIONIS V.

Quæſtio I.

1. Utrum unio ſit aliquid creatum.
2. Utrum illa unio ſit minima unionum.
3. Utrum unio differat ab aſſumptione.
4. Utrum unio ſit facta in natura.
5. Utrum unio ſit facta in perſona, & ſi Chriſtus eſt una perſona.

Quæſtio II.

1. Utrum aſſumere conveniat divinæ perſonæ.
2. Utrum aſſumere conveniat naturæ.
3. Utrum conveniat naturæ remotis perſonis.

Quæſtio III.

1. Utrum humana natura ſit aſſumpta.
2. Utrum anima ſeparata ſit perſona.
3. Utrum perſona ſit aſſumpta.

DISTINCTIONIS VI.

Quæſtio I.

1. In quo tres illæ opiniones communicant.
2. In quo una harum opinionum ab alia differat.
3. Quid unaquæque harum opinionum ponat.
4. Utrum in Chriſto ſint duæ hypoſtaſes
5. Utrum in Chriſto ſint duo ſuppoſita.
6. Utrum in Chriſto ſint duo individua.
7. Utrum ibi ſint duæ res naturæ.
8. Utrum Filius Dei aſſumpſerit hominem.
9. Utrum homo dicat ibi compoſitum ex duabus ſubſtantiis tantum.

Quæſtio II.

1. Utrum Chriſtus ſit duo naturaliter.
2. Utrum in Chriſto ſit tantum unum eſſe.
3. Utrum perſona Verbi poſt incarnationem ſit compoſita.

Quæſtio III.

1. Utrum in Chriſto fuerit aliqua compoſitio animæ & corporis.
2. Utrum humana natura Verbo accidentaliter uniatur.

DISTINCTIONIS VII.

Quæſtio I.

1. Utrum hæc ſit vera, Deus eſt homo.
2. Utrum Chriſtus poſsit dici homo dominicus.

Quæſtio II.

1. Utrum hæc ſit vera, Deus factus eſt homo.
2. Utrum hæc ſit vera, Homo factus eſt Deus.

Quæſtio III.

1. Utrum homo Chriſtus ſit prædeſtinatus Filius Dei.
2. Utrum hic Filius Dei ſit prædeſtinatus eſſe homo.
3. Utrum hæc ſit vera, Filius Dei eſt prædeſtinatus ſimpliciter.

DISTINCTIONIS VIII.

Quæſtio I.

1. Utrum ſolummodo in viventibus ſit nativitas.
2. Utrum humana natura ſit nata in Chriſto.

 3. Utrum

Digitized by Google

3. Vtrum divina natura in Chriſto nata ſit de Virgine.
4. Vtrum ponendæ ſint duæ nativitates Chriſti vel una.
5. Vtrum Chriſtus debeat dici bis natus.
6. Vttum in Chriſto ſint duæ filiationes.

DISTINCTIONIS IX.

Quæſtio I.
1. Vtrum latria ſit virtus.
2. Vtrum latria ſit donum.
3. Vtrum ſit generalis virtus.
4. Vtrum ſit virtus Theologica.
5. Vtrum ad aliquam virtutum cardinalium reducatur.
6. Vtrum humanitati Chtiſti exhibenda ſit latria.
7. Vtrum imaginibus Chriſti latria ſit exhibenda.
8. Vtrum beatæ Virgini latria ſit exhibenda.
9. Vtrum cruci latria ſit exhibenda.
10. Vtrum viris ſanctis honor latriæ ſit exhibendus.
11. Vtrum ſine peccato alicui poſſit honor latriæ exhiberi.
12. Vtrum ſit univoca cum illa quæ Deo exhibetur.
13. Vtrum latria debeatur Deo ratione potenriæ.
14. An debeatur ſibi ratione ſapientiæ.
15. An debeatur ſibi ratione bonitatis.
16. Vtrum alia latria debeatur Patri, alia Filio.
17. Vtrum latria Deo ſit exhibenda ſecundum carnales ritus.

Quæſtio II.
1. Vtrum latria & dulia ſint idem.
2. Vtrum dulia habeat diverſas ſpecies.
3. Vtrum peccatores debeant adorari dulia.
4. Vtrum prælatus peccator debeat adorari dulia.
5. An prælatus malus minus ſit adorandus quam ſubditus bonus.
6 Vttum dæmonibus dulia debeat exhiberi.
7. Vtrum irrationalibus dulia debeat exhiberi.

DISTINCTIONIS X.

Quæſtio I.
1. Vtrum Chriſtus ſecundum quod homo ſit Deus.
2. Vtrum Chriſtus ſecundum quod iſte homo, ſit Deus.
3. Vtrum Chriſtus ſecundum quod homo ſit prædeſtinatus.
4. Vtrum Chriſtus ſecundum quod homo ſit perſona.
5. Vtrum ſecundum quod homo ſit individuum.
6. Vtrum ſecundum quod homo ſit ſuppoſitum, vel res naturæ.
7. Vtrum conveniat Deo aliquem in filium adoptare.
8. Vtrum adoptare ſit tantum Dei Patris.
9. An toti Trinitati competat adoptare.
10. Vtrum per Filium ſit tantum adoptatio.
11. Vtrum omnibus creaturis conveniat adoptari.
12. An homines ex ipſa creatione adoptet.
13. Vtrum conveniat Angelis adoptari.
14. An Chriſtus ſit filius adoptivus.

Quæſtio II.
1. Vtrum prædeſtinatio Chriſti ſit de natura & de perſona.
2. Vtrum prædeſtinatio Chriſti ſit conformis prædeſtinationi humanæ.
3. Vtrum prædeſtinatio Chriſti ſit cauſa efficiens noſtræ prædeſtinationis.
4. An ſit cauſa exemplaris.
5. An ſit cauſa finalis.

DISTINCTIONIS XI.

Quæſtio I.
1. Vtrum Filius Dei ſit creatura.
2. Vtrum Chriſtus ſit creatura.
3. Vtrum Chriſtus, ſecundum quod homo, poſſit dici creatura.
4. Vtrum ea quæ ſunt humanæ naturæ, poſſint dici de Filio Dei.

DISTINCTIONIS XII.

Quæſtio I.
1. Vtrum hæc ſit vera: *Iſte homo incipit eſſe.*
2. Vtrum hæc ſit vera: *Homo incipit eſſe* Deus.

Quæſtio II.
1. Vtrum ille homo potuit peccare.
2. Vtrum Chriſtus habuit potentiam peccandi.

Quæſtio III.
1. Vtrum Filius Dei aſſumere debuit aliquem ſexum.
2. An utrumque ſexum aſſumere debuit.
3. Vtrum ſexum femineum aſſumere debuit.
4. Vtrum ab uttoque ſexu carnem aſſumere debuit.

Digitized by Google

5. Vtrum de uno tantum carnem aſſumere debuit.

DISTINCTIONIS XIII.

Quæſtio I.

1. Vtrum in Chriſto fuerit gratia habitualis perficiens animam eius.
2. Vtrum in eo fuerit gratia ſingularis hominis.
3. Vtrum habuit Chriſtus plenitudinem gratiæ.
4. An Chriſtus habuit morales virtutes, ut temperantiam, & huiuſmodi.
5. An Chriſtus habuit magnificentiam, & huiuſmodi.
6. Utrum gratia Chriſti fuerit infinita.

Quæſtio II.

1. Vtrum Chriſtus ſecundum quod homo ſit caput Eccleſiæ.
2. Vtrum Chriſtus ſecundum quod homo ſit caput Angelorum.
3. Vtrum ſit caput omnium hominum.
4. Vtrum ſit caput animarum tantum, & non corporum.

Quæſtio III.

1. Vtrum gratia unionis ſit creata.
2. Vtrum gratia unionis ſit idem quod gratia capitis.
3. Vtrum ſit eadem gratia capitis & gratia ſingularis hominis.
4. Vtrum gratia ſingularis perſonæ præcedat gratiam unionis.
5. Vtrum gratia ſingularis perſonæ præcedat gratiam capitis.
6. Vtrum gratia unionis ſit prior quam gratia capitis.

DISTINCTIONIS XIV.

Quæſtio I.

1. Vtrum in Chriſto ſit aliqua ſcientia creata.
2. Vtrum ſcientia creata, vel cognitio in Chriſto ſit actus tantum, vel actus & habitus.
3. Vtrum anima Chriſti mediante aliquo habitu cognoverit Verbum.
4. Vtrum oportet in Chriſto ponere alium habitum quo cognoſcit Verbum, & quo res in Verbo.
5. Vtrum præter ſcientiam quam habet de rebus in Verbo, habeat aliam de rebus.
6. Vtrum anima Chriſti videndo Verbum comprehendat ipſum.
7. Vtrum in Verbo cognoſcat omnia quæ cognoſcit Verbum.
8. Vtrum cognoſcat omnia ita limpide ſicut Verbum.
9. Vtrum uno intuitu omnia videat quæ cognoſcit in Verbo.
10. Vtrum anima Chriſti ſecundum illam ſcientiam qua cognoſcit res in propria natura, cognoſcat omnia.
11. Vtrum ſcientia animæ ſecundum quam cognoſcit res, ſit maior quam ſcientia Angelorum.
12. Vtrum Chriſtus habuerit ſcientiam per modum collationis.
13. Vtrum per plures habitus ſcientia Chriſti diviſa fuerit.
14. Vtrum ſcientia animæ Chriſti in aliquo profecerit.
15. Vtrum anima Chriſti ſcientiam ab Angelis acceperit.
16. Vtrum anima Chriſti habuit omnipotentiam ſicut omniſcientiam.

DISTINCTIONIS XV.

Quæſtio I.

1. Vtrum Chriſtus naturam humanam cum defectibus, & infirmitatibus accipere debuit.
2. Vtrum omnes defectus præter peccatum accipere debuit.
3. Vtrum huiuſmodi defectus ſuſceperit, vel contraxerit.

Quæſtio II.

1. Vtrum omne corpus poſſit pati.
2. Vtrum anima ſit paſſibilis.
3. Vtrum anima Chriſti poſſit pati.
4. Vtrum Chriſtus iuſtitiam habuit.
5. Vtrum in Chriſto ira fuerit.
6. Vtrum in Chriſto fuerit timor.
7. Vtrum in Chriſto fuerit verus dolor in ſenſu.
8. Vtrum dolor pervenit ad ſuperiorem rationem.
9. Vtrum dolor Chriſti fuerit maior omnibus doloribus iuſtorum, vel martyrum, vel damnatorum qui ſunt in inferno, vel ipſius Adæ, ſi poſſibile fuiſſet ipſum pati in ſtatu innocentiæ.

DISTINCTIONIS XVI.

Quæſtio I.

1. Vtrum neceſſitas moriendi tantum ſit homini ex peccato.
2. Vtrum in Chriſto fuit neceſſitas moriendi.
3. Vtrum neceſſitas moriendi, vel patiendi ſubſit in Chriſto voluntati humanæ.

Quæſtio II.

1. Vtrum claritas quæ fuit in Chriſti corpore in transfiguratione, fuerit vera, & utrum fuerit imaginaria.
2. Vtrum claritas illa fuerit glorioſa.
3. Vtrum claritas redundet in corpus a gloria animæ.

4. An fuerit in corpore Chriſti illa claritas, vel in aere, vel in veſtibus.

DISTINCTIONIS XVII.

Quæſtio 1.

1. Vtrum in Chriſto fuerit voluntas alia quam divina.
2. An affectus humanus in Chriſto debeat dici voluntas.
3. Vtrum in Chriſto fuerit alia voluntas humana, ſcilicet ſenſualitas, præter voluntatem rationis.
4. Vtrum in Chriſto ſint plures voluntates rationis.
5. Vtrum voluntas humana in Chriſto divinæ voluntati ſemper conformis fuerit in volito.
6. Vtrum voluntas ſenſualitatis fuerit contraria voluntati rationis in Chriſto.
7. Vtrum voluntas rationis erat ſibi ipſi contraria.
8. Vtrum Chriſtum fuerit conveniens orare.
9. Vtrum debuerit orare tantum pro aliis.
10. Vtrum oratio qua pro ſe oravit, fuerit actus ſenſualitatis.
11. Vtrum omnis oratio Chriſti fuerit exaudita.
12. Vtrum Chriſtus ſecundum quod homo dubitaverit.

DISTINCTIONIS XVIII.

Quæſtio 1.

1. Vtrum in Chriſto ſit una tantum actio.
2. Vtrum Chriſtus meruerit.
3. Vtrum potuerit mereri in inſtanti ſuæ conceptionis.
4. Vtrum Chriſtus meruerit ſibi immortalitatem animæ.
5. Vtrum meruerit exaltationem, & nomen quod eſt ſuper omne nomen.
6. Vtrum meruerit ſubſtantiale præmium animæ, ideſt fruitionem.
7. Vtrum Chriſtus per paſſionem meruerit ſibi.
8. Vtrum Chriſtus meruerit nobis.
9. Vtrum meruerit nobis ianuæ apertionem.
10. An per aſcenſionem aperuerit nobis ianuam.

DISTINCTIONIS XIX.

Quæſtio 1.

1. Vtrum per paſsionem Chriſti ſimus liberati a peccato.
2. Vtrum omnia peccata per Chriſti mortem deleta ſint.
3. Vtrum per paſsionem Chriſti ſimus a diabolo liberati, vel a ſervitute eius.
4. Vtrum per paſsionem Chriſti diaboli potentia diminuta ſit, vel extincta.
5. Vtrum per paſsionem Chriſti liberati ſimus a pœna æterna.
6. Vtrum per paſsionem eius liberati ſimus a pœna temporali.
7. Vtrum quia Chriſtus nos liberavit, debeat dici redemptor.
8. Vtrum ſolus Filius Dei dicendus ſit redemptor.
9. Vtrum Chriſtus nos Deo reconciliavit.
10. Vtrum ipſe ſit mediator ſecundum humanam naturam.
11. Vtrum ſoli Chriſto homini conveniat eſſe mediatorem.
12. An Spiritus ſanctus ſit mediator, vel dici debeat.
13. An dæmones ſint mediatores.
14. An Angeli beati poſsint dici mediatores.
15. An ſacerdotes ſint mediatores, & ſimiliter alii ſancti.

DISTINCTIONIS XX.

Quæſtio 1.

1. Vtrum humana natura fuerit reparanda.
2. Vtrum per ſatisfactionem debuerit reparari.
3. Vtrum fuerit neceſſarium per ſatisfactionem humanam naturam reparari.
4. Vtrum aliqua pura creatura potuit ſatisfacere pro humana natura.
5. An purus homo poterat ſatisfacere pro humana natura.
6. An quilibet homo potuit ſatisfacere pro natura quæ in ipſo erat.
Hæ tres quæſtiones determinantur ſimul.
7. An Angelus potuit ſatisfacere pro humana natura.
8. Utrum ſatisfactio debuerit fieri per paſſione Chriſti.
9. An effuſio ſanguinis Chriſti in circumciſione potuit ſatisfacere.
10. Utrum alius modus fuerit poſſibilis noſtræ redemptionis.
11. Utrum alius modus fuiſſet convenientior noſtræ redemptionis.
12. Utrum Deus Pater tradiderit ad paſſionem Filium.
13. Utrum paſſio Chriſti fuerit bona.

QUAEST. & ARTIC.

DISTINCTIONIS XXI.

Quæſtio I.

1. Utrum divinitas ſit ſeparata a carne in morte Chriſti.
2. Utrum divinitas ſit ſeparata ab anima in morte Chriſti.
3. Utrum corpus Chriſti poſt mortem debuit incinerari.
4. Utrum Filius Dei debeat dici mortuus.

Quæſtio II.

1. Utrum fuerit neceſſarium Chriſtum reſurgere.
2. Utrum debuit tertia die reſurgere.
3. Utrum debuit ſtatim reſurgere cum expiravit.
4. An ſit verum quod dicitur Matth. XII. *Sicut fuit Ionas, &c.*
5. An reſurrexit ſecunda die, vel magis ſecunda nocte.
6. Utrum Chriſtus reſurrectionem ſuam argumentis probare debuerit.
7. An illa argumenta evacuaverint fidem.
8. An fuerint congruentia illa argumenta.
9. Utrum argumentum ſumptum ex viſibili operatione ſit conveniens.
10. An Chriſtus a diſcipulis potuerit videri.
11. An illa effigies peregrini quam oſtendit, fuerit in corpore Chriſti.
12. Utrum debuerit ſe palpabilem exhibere diſcipulis.
13. An per palpationem ſufficienter probaverit veritatem corporis ſui.
14. An per alios ſenſus probare debuerit veritatem reſurrectionis.
15. Utrum per cicatrices ſuam reſurrectionem probare debuerit.
16. An Chriſtus Thomæ cicatrices palpabiles exhibere debuerit.
17. Utrum debuerit per manducationem ſuam reſurrectionem probare.

DISTINCTIONIS XXII.

Quæſtio I.

1. Utrum in triduo quo iacuit in ſepulcro, poſſit dici homo.
2. An ſacerdotium Chriſti fuerit interruptum contra auctoritatem Prophetæ, *Tu es Sacerdos in æternum &c.*
3. An poſt mortem poſſit dici homo.
4. An poſt mortem poſſit dici quilibet homo.
5. Utrum Chriſtus ubique fuerit homo.

Quæſtio II.

1. Utrum Chriſtus ad inferos deſcendit.
2. Utrum deſcendit uſque ad infernum damnatorum.
3. Utrum Chriſtus in limbo motam contraxerit.
4. Utrum Chriſtus limbum patrum illuminavit.
5. Utrum Chriſtus animas de inferno damnatorum extraxit.
6. Utrum Chriſtus eos qui erant in limbo puerorum, inde eduxerit.
7. Utrum liberaverit eos qui erant in purgatorio.
8. Utrum congruum fuerit & expediens Chriſtum in cælum aſcendere.
9. Utrum motus aſcenſionis fuerit violentus.
10. Utrum motus aſcenſionis fuerit ſubito.
11. Utrum ſtatim poſt reſurrectionem debuerit aſcendere.
12. Vtrum Chriſtus aſcenderit ſuper omnes cælos.
13. Vtrum aſcenderit ad dexteram Patris.
14. Vtrum ſoli Chriſto conveniat ſedere ad dexteram Patris.

DISTINCTIONIS XXIII.

Quæſtio I.

1. Vtrum indigeamus habitibus in operationibus humanis.
2. Vtrum habitus in nobis exiſtentes cognoſci poſſint.
3. Vtrum virtutes ſint habitus, vel potentiæ.
4. Vtrum virtutes ſint paſſiones.
5. Vtrum virtutes ſint habitus, vel actus.
6. Vtrum habitus intellectuales poſſint dici virtutes.
7. Vtrum virtutes morales ab intellectualibus diſtinguantur.
8. Vtrum virtutes theologicæ ab utriſque diſtinguantur.
9. Vtrum ſint plures virtutes theologicæ quam tres.
10. An ſint tantum una, vel plures.
11. An ſint duæ.

Quæſtio II.

1. Vtrum diffinitio Apoſtoli quam ponit de fide, ſit conveniens ſecundum omnem partem.
2. Vtrum credere ſit cum aſſenſu cogitare, ſicut dicit Auguſtinus.
3. Vtrum actus credendi ſit multiplex, vel unus tantum.
4. Vtrum actus fidei habeat certitudinem maiorem quam ſcientia.
5. Vtrum fides ſit in voluntate ſicut in ſubiecto.
6. Vtrum fides ſit in intellectu practico.
7. Vtrum fides ſit virtus intellectualis.
8. Vtrum fides ſit virtus: & utrum ſit habitus.
9. Vtrum fides ſit una virtus: & utrum ſit habitus unus.
10. Vtrum fides ſit prior aliis virtutibus.

Quæ-

Quæſtio III.

1. Vtrum fides per caritatem formetur.
2. Vtrum fides informis ſit virtus.
3. Vtrum fides formata & informis differant ſpecie.
4. Vtrum ſit donum Dei, vel habitus acquiſitus.
5. Vtrum fides informis ſit in dæmonibus.
6. Vtrum in hæreticis maneat fides informis.
7. Vtrum fides informis evacuetur adveniente caritate.
8. Vtrum maneat fides informis adveniente caritate quo ad actum.
9. Vtrum fides informis poſſit fieri formata.

DISTINCTIONIS XXIV.

Quæſtio I.

1. Vtrum veritas increata ſit obiectum fidei.
2. An veritas increata poſſit eſſe obiectum fidei.
3. Vtrum veritas increata ſit circa verum complexum, vel enuntiabilium.
4. Vtrum fidei poſſit ſubeſſe falſum.
5. Vtrum fides poſſit eſſe, vel ſit de viſis.
6. Vtrum fides poſſit eſſe de ſcitis.
7. Vtrum ea de quibus eſt fides, ſint ignota.
8. Vtrum neceſſarium ſit homini credere aliquid, cuius non habet ſcientiam.
9. Vtrum credere his quæ non videmus, ſit laudabile.
10. Vtrum ratio humana diminuat meritum fidei.

DISTINCTIONIS XXV.

Quæſtio I.

1. Vtrum diffinitio Richardi de Sancto Victore de articulo ſit competens.
2. An diffinitio Iſidori ſit bona.
3. An alia diffinitio Hugonis de Sancto Victore ſit bona.
4. Vtrum articulus poſſit dici formatus, vel informis.
5. Vtrum articuli debuerint colligi in ſymbolo.
6. An aliis ab Apoſtolis licuerit ſymbola condere.
7. Quare ſymbolum Apoſtolorum, & Nicenum dividuntur in tres partes, & ſymbolum Athanaſii in duas.
8. Quare ſymbolum Apoſtolorum dicitur ſubmiſſe, & alia cantantur.
9. Vtrum articuli convenienter diſtinguantur in ſymbolo.
10. An in ſymbolo aliquid ſuperfluum ſit.
11. An ſit aliquid ibi diminutum.
12. An ſymbolum ſit ſufficienter traditum, & de ſufficientia eius.

Quæſtio II.

1. Vtrum explicatio fidei ſit de neceſſitate ſalutis.
2. Vtrum quilibet teneatur habere fidem explicitam de omnibus quæ ad fidem pertinent.
3. Vtrum maiores magis teneantur habere fidem explicitam quam minores.
4. Vtrum minores habeant fidem implicitam in fide maiorum.
5. Vtrum per ſucceſſionem temporum fides profecerit.
6. Vtrum oportuit habere ſemper fidem explicitam de redemptore.
7. Vtrum oportuerit ſemper habere fidem explicitam de his articulis quos tangit Magiſter in littera.
8. Vtrum oportuerit ſemper habere fidem explicitam de Trinitate.

DISTINCTIONIS XXVI.

Quæſtio I.

1. Utrum ſpes ſit paſſio.
2. Vtrum ſpes ſit in alia vi quam in concupiſcibili.
3. Vtrum ſpes differat ab aliis paſſionibus, ſcilicet timore &c.
4. Vtrum ſit principalis paſſio vel amor, vel deſiderium, vel audacia, vel pœnitentia.
5. Utrum poſſit eſſe in parte intellectiva.

Quæſtio II.

1. Vtrum ſpes ſit virtus.
2. Vtrum ſit virtus theologica.
3. Vtrum ſit virtus diſtincta ab aliis.
4. Vtrum poſſit eſſe informis.
5. Vtrum habeat certitudinem in ſuo actu.
6. Vtrum in Chriſto fuerit ſpes.
7. Vtrum Angeli, & animæ bonorum habeant ſpem.
8. Vtrum patres qui fuerunt in limbo, habuerint ſpem.
9. Vtrum damnati, & dæmones habeant ſpem.

DISTINCTIONIS XXVII.

Quæſtio I.

1. Utrum diffinitio Dionyſii de amore ſecundum omnem partem ſui ſit bona.
2. Utrum amor ſit tantum in concupiſcibili.
3. Utrum amor ſit prima & principalior affectio animæ.
4. Utrum cognitio ſit altior amore.

Quæſtio II.

1. Utrum caritas ſit idem quod concupiſcentia, vel quid ſit caritas.
2. An ſit idem quod amor.
3. An ſit idem quod benevolentia.
4. An ſit idem quod concordia.
5. Vtrum caritas ſit virtus.
6. Vtrum ſubiectum caritatis ſit ratio.
7. Vtrum ſit una virtus, ſive plures.

8. Vtrum

Digitized by Google

8. Vtrum ſit diſtincta ab aliis virtutibus, vel ſit ſpecialis virtus.
9. Vtrum caritas ſit forma aliarum virtutum.
10. Vtrum caritas poſſit eſſe informis.

Quæſtio III.

1. Vtrum Deus a nobis in ſtatu viæ per eſſentiam ſuam poſſit amari.
2. Vtrum Deus poſſit totaliter diligi.
3. Vtrum dilectio qua Deum diligimus, habeat modum.
4. Vtrum modus diligendi qui eſt in præcepto, poſſit in via ſervari.

DISTINCTIONIS XXVIII.

Quæſtio I.

1. Vtrum virtutes ex caritate ſint diligendæ.
2. Vtrum creaturæ irrationales ex caritate ſint diligendæ.
3. Vtrum Angeli ex caritate ſint diligendi.
4. Vtrum ad malos homines caritatem habere debeamus.
5. Vtrum dæmones ex caritate ſint diligendi.
6. Vtrum homo debet ſemetipſum diligere ex caritate.
7. Vtrum corpora noſtra ſint ex caritate diligenda.

DISTINCTIONIS XXIX.

Quæſtio I.

1. Vtrum caritas ordinem habeat.
2. Vtrum ordo caritatis ſit accipiendus ſecundum affectum vel effectum.
3. Vtrum Deus ſit diligendus ſupra omnia ex caritate.
4. Vtrum in dilectione Dei poſſit haberi reſpectus ad aliquam mercedem.
5. Vtrum homo ſeipſum magis ex caritate diligat quam proximum.
6. Vtrum homo ex caritate magis debeat diligere extraneos quam proximos.
7. Vtrum pater ſit maxime diligendus, vel filii, vel benefactores, vel ſeipſum debeat diligere, vel uxorem, vel fratres, vel matrem.
8. Vtrum convenienter diſtinguantur gradus caritatis.
9. Vtrum omnes teneantur ad caritatem perfectam.
10. Vtrum habentes caritatem teneantur ad omnia quæ ſunt perfectionis.

DISTINCTIONIS XXX.

Quæſtio I.

1. Vtrum omnes teneantur diligere inimicos.
2. Vtrum omnes teneantur oſtendere ſigna amicitiæ inimicis.
3. Vtrum maioris meriti ſit diligere amicum quam inimicum.
4. Vtrum diligere proximum ſit magis meritorium quam diligere Deum.
5. Vtrum meritum conſiſtat principaliter in caritate.

DISTINCTIONIS XXXI.

Quæſtio I.

1. Vtrum habens caritatem poſſit eam amittere.
2. Vtrum liber vitæ ſit quid creatum.
3. Vtrum liber vitæ ſit proprium Filii.
4. Vtrum ſit attributum Spiritus ſancti, ſcilicet liber vitæ.
5. Vtrum liber vitæ ſit in reſpectu Dei.
6. Vtrum ſit in reſpectu omnium creaturarum.
7. Vtrum ſit de malis.
8. Vtrum aliquid quod ſit ibi, debeat dici deleri.
9. Vtrum quælibet caritas poſſit reſiſtere cuilibet tentationi.
10. Vtrum homo poſt peccatum ſemper in minori caritate reſurgat.
11. Vtrum reſurgat in maiori.
12. Vtrum ſemper reſurgat in æquali caritate.

Quæſtio II.

1. Vtrum fides evacuetur in patria.
2. Vtrum ſpes evacuetur in patria.
3. Vtrum aliquid de ſubſtantia habitus fidei & ſpei remaneat idem numero.
4. Vtrum caritas viæ evacuetur in patria.
5. Vtrum ordo dilectionis qui modo eſt, fuerit in Chriſto, vel in ſanctis qui ſunt in patria.
6. Vtrum in ſanctis beatis ſit ordo caritatis quantum ad ſe & proximos.
7. Vtrum diligant plus magis bonos, & ſe meliores plus quam ſeipſos, & extraneos meliores quam propinquos minus bonos illis.
8. Vtrum Chriſtus dilexerit plus Petrum quam Ioannem, vel e converſo.
9. Vtrum ſcientia quam modo habemus, totaliter tollatur.

DISTINCTIONIS XXXII.

Quæſtio I.

1. Vtrum Deo competat creaturam amare.
2. Vtrum Deus diligat omnem creaturam.
3. Vtrum Deus ab æterno dilexit creaturas.
4. Vtrum Deus omnia æqualiter diligat.
5. Vtrum Deus plus diligat iuſtum præſcitum quam peccatorem prædeſtinatum.
6. Vtrum Deus plus diligat pœnitentem quam innocentem.
7. Vtrum Deus magis diligat hominem quam Angelum.
8. Vtrum Deus magis diligat humanum genus quam Chriſtum.

DI-

Digitized by Google

DISTINCTIONIS XXXIII.

Quæſtio I.

1. Utrum omnes virtutes morales ſint una virtus.
2. Utrum aliæ virtutes morales a prudentia diſtinguantur.
3. Utrum aliæ virtutes morales a tribus diſtinguantur quam Magiſter in littera ponit.
4. An illæ tres ab invicem differant.
5. Utrum virtutes morales inſint a natura.
6. Utrum virtutes morales poſſint acquiri actibus.
7. Utrum aliquæ virtutes morales ſint infuſæ.
8. Utrum infuſæ differant ſpecie ab acquiſitis.
9. Utrum virtutes morales conſiſtant in medio.
10. Utrum in iuſtitia ſit medium rei.
11. Utrum virtutes intellectuales habeant medium.
12. Utrum virtutes theologicæ habeant medium.
13. Utrum virtutes morales maneant in patria.

Quæſtio II.

1. Utrum aliquæ virtutes debeant dici cardinales.
2. An una debeat dici cardinalis reſpectu alterius.
3. An melius dicerentur capitales quam cardinales.
4. An omnes virtutes dicendæ ſint cardinales.
5. Utrum morales virtutes dicendæ ſint cardinales.
6. An virtutes theologicæ poſſint dici cardinales.
7. Utrum tantum quatuor ſint virtutes cardinales.
8. An pauciores, vel plures.
9. Utrum potius aliæ virtutes, ſcilicet manſuetudo, magnanimitas, humilitas, pœnitentia, liberalitas, debeant dici cardinales.
10. Utrum prudentia habeat aliam naturam ſpecialem.
11. Utrum paſſiones ſint materia temperantiæ, & fortitudinis, vel res exteriores.
12. Utrum iuſtitia ſit circa operationes.
13. An iuſtitia habeat aliquam ſpecialem materiam.
14. Utrum prudentia habeat actum virtutis diſtinctum ab aliis.
15. An actus quos Magiſter aſſignat in littera virtutibus, ſcilicet ſubvenire miſeris, præcavere inſidiis, & huiuſmodi, conveniat virtutibus.
16. Utrum aliqua potentia animæ ſit ſubiectum alicuius virtutis.
17. Utrum temperantia, & fortitudo ſint in iraſcibili, & concupiſcibili.
18. An virtutes humanæ ſint tantum in ratione, vel tantum in voluntate.
19. An appetitiva ſenſibilis poſſit eſſe ſubiectum virtutis.
20. Utrum iuſtitia ſit in iraſcibili, & concupiſcibili.
21. Utrum prudentia ſit in ratione, vel in voluntate.
22. Utrum aliæ virtutes cardinales reducantur ad prudentiam, ſicut ad principaliorem, vel cauſam.
23. An ad iuſtitiam poſſint reduci, vel fortitudinem, vel temperantiam.

Quæſtio III.

1. An memoria præteritorum, intelligentia præſentium, & providentia futurorum ſint partes prudentiæ, ſicut dicit Tullius.
2. Utrum prudentia, cautio, circumſpectio, docilitas, ſint partes prudentiæ, ſicut dicunt quidam.
3. Utrum euſebia, ſyneſis, gnome ſint partes prudentiæ, ſicut dicit Philoſophus VI. Ethic.
4. Utrum euſebia, ſolertia, providentia, politica, oeconomica, dialectica, theorica, phyſica ſint partes prudentiæ, ſicut dicit quidam Philoſophus Græcus.
5. Utrum continentia, clementia, modeſtia ſint partes temperantiæ, ſicut dicit Tullius.
6. Utrum ſobrietas, & caſtitas ſint partes temperantiæ, ſicut dicunt quidam.
7. Utrum auſteritas, humilitas, continentia, ſimplicitas ornatus, bona ordinatio, per ſe ſufficientia, iſta ſeptem ſint partes temperantiæ, ſicut ſcribitur a quodam Philoſopho Græco.
8. Utrum magnificentia, fidentia, patientia, perſeverantia bene aſſignentur a Tullio eſſe partes fortitudinis.
9. Utrum magnanimitas, fiducia, ſecuritas, magnificentia, conſtantia, tolerantia, firmitas ſint ſeptem partes fortitudinis, ſicut dicit Macrobius.
10. Utrum Philoſophus convenienter iſtos quinque modos fortitudinis adiungat in III. Ethic. ſecundum quod fortitudo.
11. Utrum euſebia, lema, magnanimitas, perſeverantia, magnificentia, andragathia

Digitized by Google

thia ſint partes fortitudinis, ſicut dicit quidam Græcus.

12. Utrum religio, pietas, gratia, meditatio, obſervantia, veritas ſint partes iuſtitiæ, ſicut dicit Tullius.

13. Utrum innocentia, amicitia, concordia, pietas, religio, bonitas, affectus ſint partes iuſtitiæ, ſicut dicit Macrobius.

14. Utrum obedientia reſpectu ſuperioris, diſciplina reſpectu inferioris, æquitas reſpectu parium, fides, & veritas reſpectu omnium, ſint partes iuſtitiæ, ſicut dicunt quidam.

15. Utrum bene dividant iuſtitiam in liberalitatem, & ſeveritatem, & hanc in benignitatem, & beneficentiam. Et benignitatem in religionem, pietatem, innocentiam, amicitiam, reverentiam, concordiam, miſericordiam.

16. Utrum bene dividat Philoſophus, Ethic. V. iuſtitiam in legalem, & ſpecialem, quæ eſt æquitas, &c.

17. Utrum benignitas, liberalitas &c. ſint familiares iuſtitiæ, ut dicit Philoſophus Græcus.

DISTINCTIONIS XXXIV.

Quæſtio I.

1. Utrum dona ſint virtutes.
2. Vtrum plura debeant eſſe dona quam ſeptem.
3. Vtrum dona maneant in patria.
4. Vtrum beatitudines reſpondeant ſingulis donis.
5. Vtrum fructus correſpondeant donis.
6. Vtrum petitiones donis reſpondeant.

Quæſtio II.

1. Vtrum diffinitio timoris ſecundum Damaſcenum ſit bona.
2. Vtrum timor bene dividatur in ſervilem & caſtum.
3. Vtrum timor inter dona debeat computari.
4. Vtrum timor ſervilis ſit a Spiritu ſancto.
5. Vtrum uſus timoris ſervilis ſit bonus.
6. Vtrum timor ſervilis tollatur adveniente caritate.
7. Vtrum timor caſtus idem ſit in ſubſtantia cum timore ſervili.
8. Vtrum initialis differat ſecundum ſubſtantiam a caſto.
9. Vtrum timor caſtus diminuatur caritate creſcente.
10. Vtrum timor caſtus evacuetur gloria adveniente.

Quæſtio III.

1. Vtrum fortitudo quæ eſt donum differat a fortitudine quæ eſt virtus.
2. Quæritur quis eſt actus doni fortitudinis in via.
3. Quæritur quis actus inſit in patria doni fortitudinis.
4. Vtrum pietas ſit donum.
5. Quæritur de actu pietatis in via.
6. Quæritur de actu eius in patria.

DISTINCTIONIS XXXV.

Quæſtio I.

1. Vtrum vita convenienter dividatur per activam, & contemplativam.
2. Vtrum vita contemplativa conſiſtat tantum in actu cognitivæ.
3. Vtrum vita contemplativa conſiſtat in operatione rationis.
4. Vtrum omnis actus intellectus ad vitam contemplativam pertineat.
5. Vtrum vita activa conſiſtat tantum in his quæ ad alterum ſunt.
6. Vtrum cognitio aliquo modo ad activam pertineat.
7. Vtrum vita activa poſſit eſſe cum contemplativa.
8. Vtrum vita activa ſit nobilior quam contemplativa.
9. Vtrum vita activa ſit maioris meriti quam contemplativa.
10. Vtrum contemplativa ſit diuturnior activa.

Quæſtio II.

1. Vtrum ſapientia ſit donum.
2. Vtrum ſapientia ſit tantum de divinis.
3. Vtrum ſapientia ſit in intellectu.
4. Vtrum intellectus ſit donum.
5. Vtrum intellectus donum habeat aliquem actum in via.
6. Vtrum intellectus donum a ſapientiæ differat dono.
7. Vtrum donum ſcientiæ ſit tantum de humanis, vel de divinis.
8. Vtrum ſit tantum practica ſcientia, vel ſpeculativa.
9. Vtrum in ſcientia humanorum ſit aliquid curioſitatis noxiæ.
10. Vtrum conſilium ſit donum.
11. Vtrum conſilii donum differat a dono ſcientiæ.
12. Vtrum actus conſilii ſit in patria.

DI-

Digitized by Google

DISTINCTIONIS XXXVI.

Quæſtio 1.

1. Vtrum virtutes politicæ ſint connexæ.
2. Vtrum virtutes gratuitæ ſint connexæ.
3. Vtrum dona ſint connexa.
4. Vtrum virtutes ſint æquales.
5. Vtrum vitia ſint connexa.
6. Vtrum modus caritatis ſit in patria.

DISTINCTIONIS XXXVII.

Quæſtio 1.

1. Vtrum neceſſarium fuerit legem ſcriptam tradi, & maxime decem præcepta.
2. Vtrum præcepta decalogi convenienter aſſignentur.
3. Vtrum debeant decem legis eſſe præcepta.
4. Vtrum præcepta bene ordinentur.
5. Vtrum omnia legis præcepta ad illa decem decalogi reducantur.
6. Vtrum præcepta decalogi ſint diſpenſabilia.
7. Vtrum conveniens fuerit ſabbati obſervationem præcipere.
8. Vtrum præceptum de ſabbato obſervando fuit morale.
9. Vtrum illud præceptum de ſabbato debuit ceſſare tempore gratiæ.
10. Vtrum uſuras accipere ſit peccatum.

DISTINCTIONIS XXXVIII.

Quæſtio 1.

1. Vtrum diffinitio data in littera de mendacio ſit conveniens.
2. Vtrum diviſio mendacii in littera ſit conveniens.
3. Vtrum omne mendacium ſit peccatum.
4. Vtrum omne mendacium ſit peccatum mortale.
5. Vtrum gradus mendaciorum convenienter aſſignentur in littera.

DISTINCTIONIS XXXIX.

Quæſtio 1.

1. Vtrum iurare ſit idem quod Deum teſtem invocare.
2. Vtrum iuramentum ſit per ſe appetendum.
3. Vtrum licitum ſit iurare.
4. Vtrum illi tres comites qui ponuntur in littera, exigantur ad iurationem.
5. Vtrum iuramentum incautum ſit obligatorium.
6. Vtrum iuramentum coactum ſit obligatorium.
7. Vtrum iuramentum obliget ſecundum intentionem recipientis.
8. Vtrum periurium ſit mendacium iuramento firmatum.
9. Vtrum omne periurium ſit peccatum mortale.
10. Vtrum liceat iuramentum recipere, & exigere.

DISTINCTIONIS XL.

Quæſtio 1.

1. Vtrum mœchia & furtum convenienter inter præcepta decalogi aſſignentur.
2. Vtrum lex Moyſi manum & animum cohibuit.
3. Vtrum lex vetus iuſtificaret.
4. An lex vetus occideret.
5. Vtrum lex vetus temporalia tantum, vel æterna promittat.
6. Vtrum lex vetus differat a nova ſecundum radicem.
7. Vtrum lex vetus ſit magis oneroſa quam nova.

FINIS.

SCRI-

SCRIPTUM S. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI IN TERTIUM LIBRUM SENTENTIARUM MAGISTRI PETRI LOMBARDI.

PROLOGUS S. THOMAE.

Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur, ut iterum fluant. Eccle. 1. 7.

EX verbis iſtis duo poſſumus accipere, in quibus huius tertii Libri materia comprehenditur, ſcilicet divinæ incarnationis myſterium, & eius copioſum fructum. Myſterium incarnationis inſinuatur in fluminum reverſione, cum dicitur: *Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur*. Sed incarnationis fructus oſtenditur in iterato fluxu, cum dicitur: *Ut iterum fluant*. Flumina iſta ſunt naturales bonitates quas Deus creaturis influit, ut eſſe, vivere, intelligere, & huiuſmodi: de quibus fluminibus poteſt intelligi quod dicitur Iſaiæ xli. 18. „ Aperiam (*a*) in ſupremis montium flumina. " Montes enim ſupremi ſunt nobiliſſimæ creaturæ, in quibus prædicta flumina aperiri dicuntur: quia in eis & copioſiſſime recipiuntur, & ſine imperfectione oſtenduntur. Sed locus unde iſta flumina exeunt, eſt ipſe Deus, de quo poteſt intelligi quod dicitur Iſa. xxxiii. 21. „ Locus „ fluviorum rivi latiſſimi, & patentes; " ac ſi diceret: In loco ortus fluviorum rivi naturalium bonitatum eminenter inveniuntur: unde dicit, „ Latiſſimi, " quantum ad perfectionem divinæ bonitatis, ſecundum omnia attributa; & „ patentes, " quantum ad communicationem (*b*) indeficientem: quia eius bonitas, ex qua omnia fluunt, nec exhauriri, nec concludi poteſt. Iſta flumina in aliis creaturis inveniuntur diſtincta, ſed in homine inveniuntur quodammodo aggregata: homo enim eſt quaſi orizon, & confinium ſpiritualis, & corporalis naturæ, ut quaſi medium inter utraſque, bonitates participet & corporales, & ſpirituales: unde & omnis creaturæ nomine homo intelligitur Marc. ult. ubi dicitur: „ Prædicate Evangelium omni creaturæ: " ut Beatus Gregorius (hom. xx. in Evang.) exponit: & ideo quando humana natura per incarnationis myſterium Deo coniuncta eſt, omnia flumina naturalium bonitatum ad ſuum principium reflexa redierunt, ut poſſit dici quod legitur Ioſue iv. 17. „ Reverſæ ſunt aquæ in alveum ſuum, & fluebant ſicut ante conſueverant: " unde & hic ſequitur: *Ut iterum fluant*: in quo notatur incarnationis fructus: ipſe enim Deus, qui naturalia bona influxerat, reverſis quodammodo omnibus per aſſumptionem humanæ naturæ in ipſum, non iam Deus tantummodo, ſed Deus & homo hominibus fluenta gratiarum abundanter influxit: quia „ de plenitudine eius omnes accepimus, „ gratiam pro gratia: " Ioan. 1. 16. Et de iſto influxu legitur Eccli. xxxix. 27. „ Benedictio illius quaſi fluvius inundabit. " Et ſic patet materia tertii Libri: in cuius prima parte agitur de incarnatione, in ſecunda de virtutibus, & donis nobis per Chriſtum collatis.

(a) *Vulgata*: in ſupinis collibus. (b) *Al.* inſufficientem.

LIBER TERTIUS SENTENTIARUM.

DISTINCTIO I.

(1) *Propter quid, & quo fine Filius Dei carnem aſſumpſit.*

„ CUm (2) venit igitur plenitudo temporis (ut ait Apoſtolus Galat. IV. 4.) „ miſit Deus Filium ſuum factum de muliere, factum ſub lege, ut eos qui „ ſub lege erant, redimeret, ut in adoptionem filiorum Dei reciperemur. " Tempus autem plenitudinis dicitur tempus gratiæ, quod ab adventu Salvatoris ſumpſit exordium. Hoc eſt tempus miſerendi, & annus benigniratis; in quo „ gratia, & „ veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt. " (Ioan. I. 17.) Gratia, quia per caritatem impletur quod in lege præcipiebatur. Veritas, quia per Chriſti adventum exhibetur, atque perficitur humanæ redemptionis ſponſio, facta ab antiquo. Filii ergo miſſio eſt ipſa incarnatio: eo enim miſſus eſt quod in forma hominis mundo viſibilis apparuit, de quo ſupra ſufficienter dictum eſt.

Quare Filius carnem aſſumpſit, non Pater, vel Spiritus ſanctus.

DIligenter vero annotandum eſt, quare Filius, non Pater, vel Spiritus ſanctus incarnatus eſt. Solus namque Filius hominem aſſumpſit: quod utique ordine congruo, atque alto Dei ſapientia fecit conſilio, ut Deus, qui in ſapientia ſua mundum condiderat, ſecundum illud (Pſal. CIII. 24.) „ Omnia in ſapientia feciſti Domine, " (3) per eamdem quæ in cælis ſunt, & quæ in terris reſtauraret. Hæc eſt mulier evangelica quæ accendit lucernam, & dracmam decimam, quæ perdita fuerat, reperit. Sapientia ſcilicet Patris, quæ teſtam humanæ infirmitatis lumine ſuæ Divinitatis accendit, perditumque hominem reparavit, nomine Regis, & imagine inſignitum. Ideo etiam Filius miſſus eſt, & non Pater, quia congruentius mitti debebat qui eſt ab alio quam qui a nullo. Filius autem a Patre eſt, Pater vero a nullo eſt: ut enim Auguſtinus ait in Libro de Trinit. (IV. cap. XX.) non habet de quo ſit. Sicut ergo Pater genuit, Filius genitus eſt; ita congrue Pater miſit, Filius miſſus eſt. Ab illo enim convenienter mittitur Dei Verbum, cuius eſt Verbum, ab illo mittitur de quo natum eſt, mittitur quod genitum eſt. Pater vero qui miſit, a nullo eſt. Ideoque Pater miſſus non eſt, ne ſi mitteretur, ab alio eſſe putaretur. Miſſus eſt ergo primo Filius, qui a ſolo Patre eſt; deinde etiam Spiritus ſanctus, qui eſt a Patre, & Filio. Sed Filius ſolus in carne miſſus eſt, non Spiritus ſanctus, ſicut nec Pater. Quod ideo factum eſt, ut qui erat in Divinitate Dei Filius, in humanitate fieret hominis filius. Non Pater, vel Spiritus ſanctus carnem induit, ne alius in Divinitate eſſet Filius, alius in humanitate; & ne idem eſſet Pater & Filius, ſi Deus Pater de homine naſceretur. Unde * in eccleſiaſticis Dogmatibus. (cap. II.) „ Non Pater carnem aſſumpſit, nec Spiritus ſanctus; ſed Filius tantum, ut quod „ erat in Divinitate Dei Filius, ipſe fieret in homine hominis filius; ne Filii no- „ men ad alterum tranſiret qui non eſſet æterna nativitate Filius. Dei ergo Fi- „ lius, hominis factus eſt filius, natus ſecundum veritatem naturæ ex Deo Dei „ Fi-

(1) *Hunc titulum ex Nicolaio apponimus: exempla vetera habent:* Quare Filius carnem aſſumpſit, non Pater, vel Spiritus ſanctus: *quod infra reperitur. In textu vero Magiſtri, qui ad manum eſt, nullus habetur.* (2) *Vulgata:* At ubi venit plenitudo &c. *&* *mox* ex muliere, *&* *iterum* ut adoptionem filiorum reciperemus. (3) *Al.* ut eadem.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Inter opera Auguſtini Tom. III. Sed eſt Gennadii Maſſilienſis, ex quo Algerus nominatim in lib. I. de corpore, & ſanguine Domini cap. XXXI. citat, & Adrianus Papa in epiſt. quam ad Carolum Magnum ſcripſit.

Digitized by Google

„ Filius, & ſecundum veritatem naturæ ex homine hominis filius, ut veritas ge- „ niti non adoptione, nec appellatione, ſed in utraque nativitate Filii nomen „ naſcendo haberet, & eſſet verus Deus, & verus homo unus Filius. Non er- „ go duos Chriſtos, nec duos Filios; ſed Deum & hominem unum Filium: quem „ propterea Unigenitum dicimus manentem in duabus ſubſtantiis, ſicut ei naturæ „ unitas contulit, non confuſis naturis, nec mixtis, ſicut * Timotheani volunt, „ ſed ſocietate unitis. " Ecce habemus, quare Filius, non Pater, vel Spiritus ſanctus, carnem aſſumpſerit.

Utrum Pater, vel Spiritus ſanctus potuerit incarnari, vel poſſit.

SI vero quæritur, utrum Pater, vel Spiritus ſanctus incarnari potuerit, vel etiam modo poſſit; ſane reſponderi poteſt, & potuiſſe olim, & poſse nunc carnem ſumere, & hominem fieri, tam Patrem, quam Spiritum ſanctum. Sicut enim homo Filius factus eſt, ita Pater, & Spiritus ſanctus potuit, & poteſt.

An Filius, qui tantum carnem accepit, aliquid fecerit quod non Pater, vel Spiritus ſanctus.

SEd forte aliqui dicent. Cum indiviſa ſint opera Trinitatis, ſi Filius carnem aſſumpſit, tunc Pater, & Spiritus ſanctus: quia ſi Filius carnem aſſumpſit, nec hoc fecit Pater, vel Spiritus ſanctus; non omne quod facit Filius, facit Pater, & Spiritus ſanctus. At omnia ſimul Pater, & Filius, & amborum Spiritus pariter, & concorditer operantur. Ad quod dicimus, quia nihil operatur Filius ſine Patre, & Spiritu ſancto; ſed una eſt horum trium operatio indiviſa, & indiſſimilis: & tamen Filius, non Pater, vel Spiritus ſanctus carnem aſſumpſit. Ipſam tamen carnis aſſumptionem Trinitas operata eſt, ſicut Auguſtinus (Fulgentius) dicit in Lib. de Fide ad Petrum (cap. IX.) „ Reconciliati ſumus per „ ſolum Filium ſecundum carnem; ſed non ſoli Filio ſecundum Deitatem. Tri- „ nitas enim nos ſibi reconciliavit per hoc quod ſolum Verbum carnem ipſa Tri- „ nitas fecit. " Trinitas igitur carnis aſſumptionem fecit; ſed Verbo, non Patri, vel Spiritui ſancto. Si enim Pater ſibi, & Filius ſibi, vel Pater Filio, & Filius Patri carnis aſſumptionem operatus eſset, iam non eadem operatio eſſet utriuſque, ſed diviſa. Sed ſicut inſeparabilis, & indiviſa eſt unitas ſubſtantiæ trium, ut ait Auguſtinus in Lib. I. de Trin. (cap. IV.) ita & operatio. Non tamen eamdem Trinitatem natam de Virgine, crucifixam, & ſepultam catholici tractatores docuerunt, ſed tantummodo Filium; nec eamdem Trinitatem in ſpecie columbæ deſcendiſse ſuper Ieſum, ſed tantum Spiritum ſanctum; nec eamdem dixiſse de cælo: „ Tu es Filius meus: " (Luc. IX. 35.) ſed tantum Patris vocem fuiſse ad Filium factam: quamvis Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, ſicut inſeparabiles ſunt, ita & inſeparabiliter operentur. Hæc & mea fides eſt: quoniam quidem hæc eſt catholica fides. Licet igitur ſolus Filius carnem aſſumpſerit, ipſam tamen incarnationem cum Patre, & Spiritu ſancto operatus eſt.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam (a) Magiſter in duobus præcedentibus Libris determinavit de rebus divinis ſecundum exitum a principio, in hoc Libro incipit determinare de rebus quæ dicuntur divinæ, ſecundum reditum in finem, ſcilicet Deum: unde dividitur hæc pars in duas partes. In prima determinat iſtum reditum in finem ex parte reducentium; in ſecunda quantum ad ea quæ exiguntur ex parte reductorum, ſcilicet ſacramenta, quæ ad gratiam diſponunt, & hoc in IV. Libro Prima dividitur in duas partes.

A 2

(a) *Al. additur* enim.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Nempe Timothei AEluri ſectatores, qui & Eutychiani hæretici fuerunt: inter varias enim ſectas in quas hæreſis Eutychiana diviſa eſt, una e præcipuis fuit quæ Timotheum illum ducem habuit, ut facto rem.

Digitized by Google

tes. In prima determinat de reducente effective, ſcilicet de Deo incarnato; in ſecunda de reducentibus formaliter, ut ſunt virtutes, & dona, XXIII. diſt. *Cum vero ſupra (a) perhibitum ſit Chriſtum plenum gratia fuiſſe, non eſt ſuperuacuum inquirere, utrum fidem, & ſpem, ſicut caritatem habuerit.* Prima dividitur in duas partes. In prima determinat de divina incarnatione; in ſecunda proſequitur conditiones ipſius Dei (b) incarnati, diſt. VI. *Ex præmiſſis autem emergit quæſtio plurimum continens utilitatis.* Prima dividitur in tres partes. In prima determinat de incarnatione ex parte aſſumentis carnem, quis ſit; in ſecunda ex parte aſſumpti, quid ſit, diſt. II. *Et quia in homine tota humana natura corrupta erat, totam aſſumpſit*; in tertia ex parte utriuſque, cuiuſmodi ſit, diſt. V. *Præterea inquiri oportet .... quid horum potius concedendum ſit.* Prima dividitur in tres partes. In prima oſtendit per auctoritatem Apoſtoli, quæ ſit perſona aſſumens, quia Filius. In ſecunda inquirit rationem, quare potius Filius quam alia perſona, ibi, *Diligenter vero annotandum eſt, quare Filius, non Pater, vel Spiritus ſanctus, incarnatus eſt.* In tertia excludit obiectionem, ibi, *Sed forte aliqui dicent.*

Diligenter vero annotandum eſt &c. Hic aſſignat rationem quare perſona Filii carnem aſſumpſit, & dividitur in duas partes. In prima dicit, quod magis congruum fuit Filium incarnari quam Patrem, aut Spiritum ſanctum. In ſecunda inquirit, utrum poſſibile fuerit Patrem, aut Spiritum ſanctum incarnari, ibi, *Si vero quæritur, utrum Pater, vel Spiritus ſanctus incarnari potuerit, vel etiam modo poſſit; ſane reſpondendi poteſt, & potuiſſe olim, & poſſe nunc carnem ſumere.* Circa primum aſſignat tres rationes, quare Filius carnem aſſumpſit: quarum prima ſumitur ex appropriato Filii, quod eſt ſapientia; ſecunda ex origine ipſius, quia eſt ab alio, ibi, *Ideo eſt Filius;* tertio ex proprio ipſius, quia Filius eſt, ibi, *Quod ideo factum eſt ut qui erat in Divinitate Dei Filius, in humanitate fieret hominis filius.*

QUAESTIO I.

Hic eſt duplex quæſtio. Prima de incarnatione. Secunda de perſona carnem aſſumente.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum Deum incarnari fuerit poſſibile.

Secundo. Utrum fuerit congruum.

Tertio. Utrum incarnatio fuiſſet, ſi homo non peccaſſet.

Quarto. De tempore incarnationis.

ARTICULUS I.

Utrum Deum incarnari fuerit poſſibile.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod impoſſibile fuerit Deum aſſumere carnem. Omne enim quod eſt alteri unibile, poſſibile eſt ad unionem. Sed omne poſſibile ad aliquid, reducitur ad actum per motum, vel paſſionem, & ab aliquo alio primo agente, cum non ſit idem movens, & motum, agens, & patiens. Cum ergo impoſſibile ſit Deum mutari, vel pati, nec aliquid prius eo eſſe poſſit; videtur quod carni unibilis non fuerit.

2. Præterea. Illud quod eſt perfectum in eſſe, non unitur alicui unione eſſentiali: unio enim eſſentialis eſt ex actu, & potentia, vel ex forma, & materia; quorum utrumque eſt imperfectum in eſſe. Ergo quod omnibus modis perfectum eſt, nullo modo alteri uniri poteſt: quod enim perfectiſſimum eſt, additionem non recipit, cum nihil ſibi deſit. Sed Deus eſt omnibus modis perfectus, quia in ſe omnem perfectionem præhabet, ut dicit Dionyſius (cap. v. de div. Nom.) & etiam Philoſophus, & Commentator eius in V. Metaph. (text. XXI.) Ergo ipſe unibilis alteri non eſt.

3. Præterea. Infinite diſtantium non eſt aliqua proportio. Quorum autem non eſt proportio, non eſt poſſibilis unio: unde non quodlibet cuilibet uniri poteſt. Cum ergo Deus, & creatura in infinitum diſtent, videtur quod Deus creaturæ uniri non poſſit.

4. Præterea. Maior eſt diſtantia Dei, & creaturæ, quam duorum contrariorum; cum contraria in genere conveniant, & Deus non (c) contineatur in aliquo genere. Sed duo contraria non poſſunt ſimul eſſe in eodem. Ergo nec natura humana, & divina poſſunt eſſe in una perſona; & ſic idem quod prius.

5. Præterea. Ad infinitatem divinæ potentiæ exigitur quod neque ſit corpus, neque virtus in corpore, ut in VIII. Phyſic. (text. LXXVII. & LXXVIII.) probatur. Sed

pot-

(a) Al. prohibitum ſit. (b) Al. Incarnationis. (c) Al. contrariatur.

potentia Dei numquam poteſt eſſe finita. Ergo numquam poteſt Deus eſſe corpus, vel virtus in corpore. Sed eſſe incarnatum [a] eſt corpus, vel virtus in corpore. Ergo Deus non poteſt incarnari.

Sed contra eſt quod Deus plus poteſt facere quam homo poteſt dicere. Luc. 1. 37. *Non erit impoſſibile apud Deum omne verbum.* Sed hoc homo poteſt dicere, ſcilicet Deum humanam naturam aſſumere: nec contradictionem implicat, nec aliquem defectum in Deo ponit hoc dictum. Ergo Deus multo fortius hoc facere poteſt.

Præterea. Eorum quæ habent ſimilitudinem, facilis eſt unio. Sed homo creatus eſt ad imaginem & ſimilitudinem Dei: Geneſ. 1. Ergo humana natura divinæ aliquo modo unibilis eſt in perſona.

Præterea. In creaturis ſecundum diviſionem ſuppoſitorum dividitur natura. Sed in divinis poſſunt eſſe plures perſonæ in una natura. Ergo & pari ratione poſſunt eſſe plures naturæ in una perſona; & ſic idem quod prius.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod unio (b) aliquorum duorum, vel trium poteſt eſſe tripliciter. Uno modo ſecundum quod aliqua non uniuntur ad invicem niſi per coniunctionem eorum in aliquo uno. Quædam vero uniuntur e converſo per coniunctionem eorum ad invicem, & in aliquo uno, quod ex eorum coniunctione conſtituitur. Quædam vero per coniunctionem eorum ad invicem, ſed non in aliquo uno, quia ex eorum coniunctione nihil reſultat. Primum horum contingit quatuor modis. Quia vel illud unum in quo coniunguntur, eſt idem numero, ſicut duo brachia coniunguntur in uno pectore, vel duo rami qui ſe non tangunt niſi in uno trunco: vel unum ſecundum ſpeciem, ſicut Sortes, & Plato in homine: vel unum genere, ſicut homo, & aſinus in animali: vel unum analogia, ſive proportione, ſicut ſubſtantia, & qualitas in ente: quia ſicut ſe habet ſubſtantia ad eſſe ſibi debitum, ita & qualitas ad eſſe ſui generis conveniens. Quæ vero iunguntur ad invicem, & in aliquo uno ex eorum coniunctione conſtituto, ſunt ſicut materia, & forma: quia forma coniungitur materiæ ut perfectio eius, & ambo coniunguntur in natura communi: & ſimile eſt de partibus quantitativis continuatis ad invicem, ita quod ex eis proveniat aliquod totum, in quo duæ partes conveniant. Ea vero quæ uniuntur ad invicem, & non in aliquo uno, ſunt ſicut accidens, & ſubiectum, ex quibus non efficitur unum per ſe, cuius ſubiectum, & accidens partes dici poſſint, ut probatur in VIII. Metaph. (text. XIV. XV. XVI.) Et quia, ut dicit Hilarius (I. de Trin.) comparatio terrenorum ad Deum nulla eſt; nec exemplum ſufficiens rebus divinis ratio humana præſtabit; ſciendum eſt, quod nullus iſtorum modorum competit ex toto ineffabili unioni qua Deus homini unitus eſt; ſed tamen aliquis iſtorum modorum quantum ad aliquid repræſentant illum modum unionis. Sciendum eſt ergo, quod medius modus, quo aliqua coniunguntur ad invicem, ut ex eis aliquod tertium reſultet, omnino non poteſt Deo convenire: quia duo quæ coniunguntur ſecundum hunc modum, ſe habent ad tertium ut partes: ratio autem partis, ſicut & imperfecti, penitus a Deo removetur. Primum vero modum, & tertium quantum ad aliquid poſſibile eſt Deo convenire. In incarnatione enim ex parte aſſumentis duo poſſunt conſiderari, ſcilicet perſona, & natura. Si autem conſideremus perſonam aſſumentem, ſic coniungitur humanæ naturæ aſſumptæ tertio modo coniunctionis: quia perſona divina fit perſona huius naturæ humanæ; ſed ex his duobus non reſultat aliquod tertium, ſicut etiam in Sorte ex perſona eius, & natura non fit aliquod tertium, ſed perſona eius in humana natura ſubſiſtit. Si autem conſideremus naturam aſſumentis, ſic coniunctio eius ad naturam humanam eſt ſecundum primum modum coniunctionis, inquantum duæ naturæ in una perſona conveniunt, quæ in naturalibus proprietatibus nihilominus diſtinctæ ſunt. Et ideo incarnatio inſertioni comparatur: ſicut enim in inſertione in eodem trunco in quo erat unus ramus per naturam, fit ramus alius per inſertionem; ita in eadem perſona in qua naturaliter erat divina natura, eſt per unionem humana natura. In uno autem genere, vel ſpecie Deum, & creaturam convenire impoſſibile eſt; ſed per analogiam poſſibile eſt. Sed hoc ex tunc fuit ex quo creaturæ eſſe cœperunt: & ideo de hoc non eſt ad præſens quæſtio.

Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquando in relativis aliquid relative dici, non quia ipſum referatur, ſed quia alterum refertur ad ipſum, ut dicitur in

(a) *Forte* eſt eſſe corpus. (b) *Al.* aliorum.

in V. Metaph. (text. xx.) ſicut ſcibile relative dicitur ad ſcientiam : & in talibus aliquid incipit dici de novo quod prius non dicebatur, nulla mutatione facta circa ipſum, ſed circa alterum : nulla enim mutatione facta circa ſcibile, incipit eſſe a me ſcitum per mei mutationem : & ſimiliter dicitur res ſcibilis non per potentiam paſſivam quæ ſit in ipſa, ſed per potentiam quæ eſt in ſciente : & ſic eſt in propoſito. Non enim poteſt eſſe ut Creator ad creaturam referatur, niſi quia creatura ad ipſum refertur, in qua relatio realiter exiſtit, ut in I. Lib. dictum eſt diſt. xxx. & ideo Deus dicitur uniri non per mutationem ſui, ſed eius cui unitur : & ſimiliter cum dicitur unibilis, hoc dicitur non per potentiam aliquam paſſivam in Deo exiſtentem, ſed per potentiam quæ in creatura eſt ut uniri poſſit. Vel poteſt dici, quod unibile non dicit potentiam paſſivam, ſed activam. Sed hæc reſponſio non congruit propter duo. Primo ex ipſa ſignificatione nominis: quia unibile ſignificat poſſibile uniri, unitivum vero potens unire. Secundo quia cuius eſt actio, eius eſt potentia : unde cum hæc actio quæ eſt unire, conveniat indifferenter toti Trinitati, & unibile, ſi dicit activam potentiam unionis, toti Trinitati indifferenter conveniet, & non magis congruet Filio, ut in littera dicitur.

Ad ſecundum dicendum, quod illud quod eſt perfectum in ſe, non unitur alteri ad acquirendum aliquam perfectionem, ſed ad communicandum : & ſic Deus homini uniri voluit, non propter ſe, quia non habet quo creſcat eius perfectio, ſed propter hominem, cui ſubveniendum erat : ſicut etiam Deus eſt in omnibus per eſſentiam, præſentiam, & potentiam, ſuam bonitatem in omnibus diffundendo ; ex quo tamen nihil ſibi accreſcit.

Ad tertium dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo idem eſt proportio quod certitudo menſurationis duarum quantitatum : & talis proportio non poteſt eſſe niſi duorum finitorum, quorum unum excedit ſecundum aliquid certum, & determinatum. Alio modo dicitur proportio habitudo ordinis, ſicut dicimus eſſe proportionem inter materiam & formam, quia ſe habet in ordine, ut perficiatur materia per formam, & hoc ſecundum proportionabilitatem quamdam : quia ſicut forma poteſt dare eſſe, ita & materia poteſt recipere idem eſſe : & hoc modo etiam movens, & motum debent eſſe proportionabilia, & agens, & patiens, ut ſcilicet ſicut agens poteſt imprimere aliquem effectum, ita patiens poſſit recipere eumdem. Nec oportet ut commenſuretur potentia paſſiva recipientis ad potentiam activam agentis nec ſecundum numerum (ſicut unus artifex per artem ſuam poteſt in ligno inducere plures formas, ut formam arcæ, & formam ſerræ ; ſed lignum non poteſt recipere niſi unam illarum) nec etiam ſecundum intentionem : quia artifex per ſuam artem poteſt producere pulchram ſculpturam, quam tamen lignum nodoſum non poteſt recipere. Et ideo non eſt inconveniens ut hic modus proportionis inter Deum & creaturam ſalvetur, quamvis in infinitum diſtent : & ideo poſſibilis eſt unio utriuſque.

Ad quartum dicendum, quod contraria numquam poſſunt uniri hoc modo quod inſint eidem ſecundum idem ; & ſic etiam nec creatura Creatori unitur : quia ſecundum Damaſcenum (de Fide orthod. Lib. III. cap. III. poſt medium) quod erat increabile, manſit increabile, & quod erat creabile, manſit creabile.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur eſſe virtus in corpore pluribus modis. Uno modo quia eſt forma corporis, & non habet operationem niſi mediante corpore ; & ſic potentiæ ſenſitivæ, & quæ infra eas ſunt dignitate, dicuntur virtutes in corpore. Alio modo poteſt dici virtus in corpore, quia eſt forma dans eſſe corpori, non tamen operans mediante corpore ; quamvis indigeat corpore ad ſuam operationem, per quod repræſentatur ſibi ſuum obiectum : & hoc modo intellectus poſſibilis eſt virtus in corpore. Alio modo poſſet dici virtus in corpore quod eſt forma corporis ; quamvis non operetur mediante corpore, nec a corpore aliquid recipiat ; ſicut dixerunt de animabus orbium, qui poſuerunt cælos animatos anima intellectuali tantum. Et patet : quia eſſe virtutem in corpore ſignificat vel eſſe formam corporis, vel etiam cum hoc dependere aliquo modo eius operationem a corpore : quorum neutrum de Deo dicimus, ſecundum quod incarnatus eſt. Unde ad hoc quod ponamus eum incarnatum, non oportet quod ponamus eum virtutem in corpore, vel aliquo modo ad corpus finiri.

A. R.-

Digitized by Google

ARTICULUS II.

Utrum Deum incarnari fuerit congruum.

III. P. quæſt. 1. *art.* 1. *opuſc.* 11. *cap.* v. *& Lib. III. cont. Gent. cap.* liii. liv. lv.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non fuerit congruum Deum incarnari, etſi fuerit poſſibile. Sicut enim bonitati opponitur malitia, ita maieſtati opponitur infirmitas. Sed ſummam bonitatem non decet aſſumere aliquam malitiam. Ergo ſummæ maieſtati indecens eſt omnis infirmitas. Omnis autem ſapiens vitat indecentiam. Ergo cum Deus ſit ſapientiſſimus, nullo modo noſtram naturam, quæ infirma eſt, aſſumere debuit.

2. Præterea. Peccatum hominis, & peccatum angeli fuerunt eiuſdem g neris, quia uterque per ſuperbiam peccavit. Sed Deus angelorum peccato non ſubvenit per alicuius naturæ aſſumptionem. Ergo nec peccato hominis ſubvenire debuit per incarnationem.

3. Præterea. Creatio recreationi reſpondet. Sed Deus ad creationem hominis nullam creaturam aſſumpſit. Ergo nec ad eius recreationem incarnari eum congruum fuit.

4. Præterea. Ut in Pſalm. cxliv. 9. dicitur, *miſerationes eius ſuper omnia opera eius*. Ergo plus decuit quod Deus oſtenderet immenſitatem ſuæ miſericordiæ quam ſeveritatem ſuæ iuſtitiæ. Sed ad magnitudinem miſericordiæ pertinet ut peccata ſine ſatisfactione remittantur: unde & a Deo nobis præcipitur ut debitoribus noſtris gratis dimittamus. Ergo & Deus naturam humanam gratis reparare debuit, non expetendo ſatisfactionem; & ita non fuit opportunum ut Deus homo fieret ad ſatisfaciendum pro hominibus.

5. Præterea. Nulla crudelitas Deo eſt attribuenda, qui ſumme eſt miſericors. Sed exigere ab aliquo plus quam poteſt eſt crudele. Ergo Deus non exigit ſatisfactionem ab homine quam homo non poteſt implere, & ita homo per ſe poteſt ſatisfacere; & ſic non fuit neceſſarium quod Deus incarnaretur.

6. Præterea. Quicumque poteſt ſatisfacere pro maiori peccato, poteſt ſatisfacere pro minori. Sed mortale peccatum actuale eſt maius quam originale, quia habet plus de voluntario. Ergo cum homo poſſit pro mortali ſatisfacere, poteſt pro originali multo fortius ſatisfacere; & ſic idem quod prius.

7. Præterea. In primo parente idem fuit peccatum originale, & actuale. Sed ipſe per pœnitentiam de peccato actuali ſatisfecit. Ergo & de originali potuit ſatisfacere; & ſic idem quod prius.

8. Præterea. Secundum Dionyſium lex Divinitatis eſt ultima per media reducere. Sed homo per peccatum a Deo abiectus erat. Ergo cum natura angelica inter naturam divinam & humanam ſit media, ut in iv. cap. cæl. Hierar. oſtenditur, videtur quod etſi homo ſufficienter ſatisfacere non poterat, per Angelum hoc fieri debuerit, & non per Deum incarnatum.

9. Præterea. Quodlibet bonum creatum finitum eſt. Sed bonum totius humanæ naturæ eſt creatum: quolibet autem finito poteſt Deus facere aliquid maius. Ergo Deus poteſt facere unam creaturam, cuius bonitas præponderet bonitati totius naturæ humanæ. Ergo per illam poſſet recompenſari corruptio totius humanæ naturæ; & ita videtur quod non oportuit ad reparationem humani generis Deum incarnari.

Sed contra. Non erat conveniens ut una nobiliſſimarum creaturarum ſuo fine totaliter fruſtraretur. Sed humana natura eſt inter nobiliſſimas naturas. Cum ergo tota corrupta fuerit per peccatum in primo parente, & ita beatitudine privata, ad quam inſtituta erat, congruum fuit ipſam reparari. Sed reparatio humani generis non poteſt fieri, niſi peccatum dimittatur; nec iuſtum eſt ut peccatum ſine ſatisfactione dimittatur. Ergo oportuit pro peccato totius humanæ naturæ ſatisfieri. Sed ſatisfactio decenter fieri non poteſt niſi ab eo qui debet ſatisfacere, & poteſt. Ergo ſic debuit fieri. Sed non debet niſi homo, qui peccavit, & non poteſt niſi Deus: quia quælibet creatura totum ſuum eſſe Deo debet, ne dum ut pro alio ſatisfacere poſſit; & ſic aliqua creatura pro homine non poteſt ſatisfacere, nec ipſe pro ſe, cum peccato indignus reddatur.

Præterea. Nullius creaturæ bonum excedit bonum naturæ humanæ, ut recompenſationem pro tota natura poſſit facere. Ergo opportunum fuit ut Deus homo fieret ad ſatisfaciendum pro homine.

Præterea. Sap. vii. 30. dicitur: (a) *Sapientia vincit malitiam*. Sed per malitiam diaboli, & hominis humana natura, quæ opus

(a) Vulgata: *Sapientiam autem non vincit malitia.*

Pus eſt Dei, abiecta erat quantum deiici potuit in culpam, & in miſeriam. Ergo decuit ut ſapientia Dei ipſam exaltaret quantum exaltari potuit. Ergo cum humana natura ſit aſſumptibilis in unitatem divinæ perſonæ, ut prius dictum eſt, videtur congruum fuiſſe ut Deus humanam naturam aſſumeret.

Item Iacob. IV. 6. *Deus ſuperbis reſiſtit*. Sed per ſuperbiam diabolus homini invidens, eum ſervum ſuum conſtituit, & in iuſte in ſervitute detinuit, cum ad ſervitium Dei creatus ſit. Ergo decuit ut ſumme potens Deus nequitiæ diaboli reſiſteret, ut non ſolum hominem de eius poteſtate eriperet, ſed etiam e converſo hominem dominum diaboli conſtitueret. Sed cum nulla creatura ſit ſuperior angelica natura, quæ eſt in diabolo, hoc non poſſet eſſe, (*a*) niſi homo qui hoc faceret, Angelorum Dominus eſſet, quod ſoli Deo convenit. Ergo decuit ut Deus homo fieret, ut ſic *in nomine Ieſu omne genu flectatur, cæleſtium, terreſtrium, & infernorum:* Philip. II. 10.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ad ea quæ fidei ſunt, ratio demonſtrativa haberi non poteſt, cum fides de non apparentibus eſſe dicatur Hebr. XI. & præcipue in illis quæ ex mera Dei voluntate proveniunt, cuiuſmodi eſt incarnatio: & ideo ad incarnationem probandam ratio demonſtrativa haberi non poteſt, nec etiam in contrarium: quia cum demonſtratio ſcire faciat, ſcientia autem non niſi verorum ſit, oportet omne quod demonſtratur, verum eſſe, & eius contrarium falſum: & ideo ſufficit defendere quod non eſt impoſſibile incarnationem eſſe, quod in 1. art. ex parte dictum eſt, & oſtendere aliquam congruentiam ad incarnationem, quod ad hunc articulum pertinet.

Sciendum ergo, quod ſuppoſito lapſu humanæ naturæ, congruentia incarnationis apparet ex tribus, ſcilicet ex plenitudine divinæ miſericordiæ, & ex immobilitate iuſtitiæ ipſius, & ex decenti ordine ſapientiæ eius. Quia igitur Deus ſumme bonus, & miſericors eſt, decuit ut nulli negaret naturæ hoc cuius capax erat. Ergo cum humana natura lapſa eſſet, & nihilominus reparabilis erat, decuit ut eam repararet. Quia etiam iuſtitia eius immutabilis eſt, cuius lege ſancitum eſt ut numquam peccatum ſine ſatisfactione dimittatur, decuit ut in humana natura inſtitueret eum qui ſatisfacere poſſet: quia hoc purus homo per ſe facere non poterat, ut dicetur. Sed quia ſumme ſapiens eſt, convenientiſſimum modum reparationis debuit adinvenire. Modus autem convenientiſſimus eſt ut integra natura repararetur, & faciliter ad id quod amiſerat, homo pervenire poſſet. Si autem hominem per Angelum repararet, non integra eſſet reparatio: quia ſemper homo Angelo ſalutis ſuæ debitor eſſet, & ita ei in beatitudine adæquari non poſſet; quod tamen conſecutus fuiſſet, ſi non peccaſſet, ſicut & nunc conſequuntur homines per gratiam reparationis, ut ſint ſicut Angeli Dei in cælo, Matth. XXII. Et ideo decuit ut non Angelus, ſed ipſe Deus hominem repararet. Similiter ut eſſet facilis modus aſcendendi in Deum, decuit ut homo ex his quæ ſibi cognita ſunt tam ſecundum intellectum, quam affectum, in Deum conſurgeret: & quia homini connaturale eſt ſecundum ſtatum præſentis miſeriæ ut a viſibilibus cognitionem accipiat, & circa ea afficiatur; ideo Deus congruenter viſibilis factus eſt, humanam naturam aſſumendo, ut ex viſibilibus in inviſibilium amorem, & cognitionem rapiamur.

Ad primum ergo dicendum, quod maieſtatem non decuit infirmitas eam deprimens, & quodammodo involvens. (*b*) Talis autem non fuit illa de qua ſermo eſt; nec per incarnationem infirmitas humanitatis diminuit potentiam maieſtatis: quia duæ naturæ in una perſona inconfuſæ, & inalterabiliter ſunt unitæ. Nec eſt ſimilis ratio de malitia, & infirmitate: quia infirmitas de ſui ratione non privat ordinem a fine, & ideo propter aliquem finem aſſumi potuit; ſed malitia dicitur ſecundum deordinationem a fine, & ita omnem congruitatem tollit: unde omnino indecens fuiſſet ut ſumma bonitas quocumque modo malitiam aſſumeret.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum hominis fuit remediabile, non autem peccatum angeli: cuius ratio multipliciter aſſignatur. Primo ex virtute naturali utriuſque: quia quantum ad cognitivam Angelus cognoſcit in luce plena per intellectum deiformem, ut poſſit totum conſiderare ſine inquiſitione quod ad electionem alicuius rei pertinet, ut ſic per ignorantiam non

(a) *Al.* niſi homo qui Angelorum Dominus eſſet. (b) *Al. deeſt* Talis autem non fuit illa de qua ſermo eſt.

Digitized by Google

non excuſetur, ſicut homo qui cognoſcit quæ agenda ſunt deliberando per rationem, quæ eſt quaſi quædam obumbratio intellectus, ut dicit Iſaac * in Lib. de diffinitionibus: quantum ad affectivam vero, quia voluntas Angeli invertibilis eſt poſt electionem, cum ſit infra voluntatem divinam, quæ eſt invertibilis ante, & poſt, & ſupra voluntatem humanam, quæ eſt vertibilis ante, & poſt: ideo Angelus malo quod appetiit peccando, immobiliter inhæret. Secunda ratio aſſignatur ex natura utriuſque: quia Angelorum natura non propagatur ex uno, ex quo vitium contrahat, ſicut humana; & ideo nec per unum eam reparari congruit: & hoc eſt quod videtur Apoſtolus dicere ad Rom. v. 12. *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſiit, in quo omnes peccaverunt*. Tertia ex peccato utriuſque, & quantum ad genus peccati: quia homo ſuperbivit ex appetitu ſcientiæ, cuius natura creata capax eſt; Angelus vero ex appetitu potentiæ, quam natura creata non ita perfecte poteſt recipere ſicut ſcientiam: unde & animæ Chriſti communicata eſt omniſcientia, ſed non omnipotentia: & etiam quantum ad circumſtantiam peccati: quia homo peccans & de venia cogitavit, & in aliquo deceptus eſt, ut in II. Lib. dicitur (diſt. xv. in textu & diſt. xxii. quæſt. 1. art. 2. & 3.) non autem Angelus peccans: & ſimiliter quantum ad occaſionem peccati, quam homo habuit, quia alio ſuggerente peccavit, non autem Angelus. Quarta ex iuſtitia divina: quia omnes illi ad quos corruptio peccati primi hominis venire debebat, nondum erant in actu, ſed in virtute tantum: & ideo non decebat ut priuſquam eſſent, ultimam damnationem reciperent, ſicut omnes Angeli actu exiſtentes proprio arbitrio peccaverunt. Quinta ex miſericordia divina: quia tota natura humana lapſa erat in uno parente, non autem tota natura angelica: & ideo magis indecens erat ut natura humana tota relinqueretur ſub damnatione, quam natura angelica, quæ non tota corruerat. Sexta vero, & præcipua eſt ex parte ſtatus utriuſque: quia homo non peccavit in termino viæ ſuæ, ſicut Angelus, cui ad propriam electionem ſtatus viæ finitus eſt: & hoc conſonat verbo Damaſceni, qui dicit (Lib. II. de Fid. orth. cap. iv.) quod hoc eſt hominibus mors quod Angelis caſus: & de hoc in Lib. II. (diſt. vii. quæſt. 1. art. 2.) dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod in creatione ſe habet creatura ſicut effectus productus in eſſe per creationem: & ideo non exigitur ut a creatura aliquo modo operatio creationis exeat, ſed quod ad eam terminetur: ſed in recreatione creatura ſe habet ut ſatisfaciens, quod ſine eius operatione fieri non poteſt: & ideo quamvis creatio ſit opus Dei non per aliquam creaturam, tamen oportet quod recreatio per modum redemptionis facta, ſit opus Dei naturam creatam aſſumentis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus ſit ſumme miſericors, ſua tamen miſericordia nullo modo iuſtitiæ ſuæ obviat. Miſericordia enim quæ iuſtitiam tollit, magis ſtultitia quam virtus dici debet, & ita Deum non decet: propter quod Deus miſericordiam infinitam ſic manifeſtare voluit, ut in nullo eius iuſtitiæ derogaretur; quod factum eſt, dum pro nobis homo factus eſt, ut pro nobis ſatisfaceret: in quo etiam eius abundantior miſericordia oſtenſa eſt ad nos, quam ſi peccatum ſine ſatisfactione dimiſiſſet, inquantum naturam noſtram magis exaltavit, & pro nobis mortem pertulit. Nec tamen eſt ſimile de homine, & de Deo propter duo. Primo quia ipſe Deus eſt iudex omnium, ad quem pertinet iuſtitiæ ordinem ſervare, non autem homo quilibet: unde & iudex non debet proprio arbitrio peccata dimittere impunita. Secundo quia cum Deus ſit ipſa bonitas, ex hoc ipſo eſt aliquod malum quod contra ipſum eſt: & ideo cum pœna non debeatur actui, niſi quia malus eſt, decet ut ipſe ſe vindicet puniendo peccatum quod contra ipſum commiſſum eſt. Secus autem eſt de homine: unde homo non debet punire quaſi ſe vindicans, ſed quaſi Deum vindicans, ſi hoc ex officio habet. Unde dicitur Deut. xxxii. 35. ſecundum aliam litteram (a) *Mihi vindictam, & ego retribuam*.

(a) Vulgata: *Mea eſt ultio, & ego retribuam.*

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Nempe ille cognomine *Beimiram*, profeſſione vero medicus, & medici filius, qui circa Chriſti annum 1070. floruit; & citatum hic librum inter alia multa ſcripſit, ut in Bibliotheca ſua Geſnerus notat.

Ad quintum dicendum, quod quantitas peccati ex duobus poteſt penſari: ſcilicet ex parte Dei, in quem peccatur; & ſic infinitatem quamdam habet, prout offenſa Dei eſt, quia quanto maior eſt qui offenditur, tanto culpa eſt gravior: vel ex parte boni, quod corrumpitur per peccatum; & ſic quantitas culpæ finita eſt, ſcilicet inquantum eſt corruptio naturæ: & ideo ad ſatisfactionem debitam requiritur actio hominis, quæ proportionetur quantitati culpæ, inquantum corruptio quædam eſt; & gratia, cuius virtus quodammodo infinita eſt, cum ſufficiat ad merendum præmium infinitum, per quam ſatisfactio proportionatur quantitati culpæ, prout offenſa Dei eſt: & ideo ex ſe non ſufficit homo ad ſatisfaciendum, quia ex ſe gratiam habere non poteſt. Nec tamen Deus crudelis eſt hanc ſatisfactionem exigens: quia quamvis gratiam habere non poſſit ex ſe, & ita nec ſatisfacere, poteſt tamen ſatisfacere per id quod Deus paratus eſt dare, ſcilicet per gratiam.

Ad ſextum dicendum, quod quantitas originalis, & actualis mortalis peccati poteſt dupliciter attendi: vel quantum ad principium, vel quantum ad bonum quod per utrumque privatur. Principium autem actualis peccati voluntas propria eſt; principium autem originalis in iſto, eſt origo eius vitiata: unde originale quodammodo eſt neceſſarium; ſed actuale eſt omnino voluntarium: unde plus habet de ratione culpæ, & vituperabilis. Bonum autem quod per actuale peccatum corrumpitur, eſt bonum huius perſonæ, cui præponderat bonum totius naturæ, quod per originale corrumpitur: quia bonum gentis eſt divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur I. Ethic. (cap. 1. vel 11.) Unde & originale peius erit quam actuale, ut ſic poſſit dici, quod actuale eſt maior culpa, & originale maius malum. Actio autem ſatisfacientis, ut prius dictum eſt, proportionatur quantitati culpæ ex parte boni quod per culpam corrumpitur: (a) & cum omnis actio ſit perſonæ, quia actus ſingularium ſunt, ideo ad ſatisfactionem pro actuali ſufficit actus cuiuſcumque hominis cum gratia divina; non autem ad ſatisfaciendum pro originali peccato, niſi actio illius hominis plus valeret quam totum bonum humanæ naturæ: & hoc non poſſet eſſe, ſi eſſet purus homo; & ideo oportuit eſſe Deum & hominem qui pro originali ſatisfaceret. Vel dicendum ſecundum quoſdam, quod etiam pro actuali peccato non ſufficit purus homo ſatisfacere niſi præſuppoſita ſatisfactione Chriſti, ex cuius paſſione etiam antiquorum patrum ſatisfactio efficax fuit, qui in fide eius ſalvabantur.

Ad ſeptimum dicendum, quod in peccato primi hominis perſona corrupit naturam: unde illud peccatum poteſt dupliciter conſiderari: vel quantum ad corruptionem boni perſonalis; & ſic primus homo pro eo ſatisfecit adiutorio gratiæ Dei: vel inquantum fuit corruptio naturæ; & ſic pro eo Adam ſatisfacere non potuit, nec aliquis antiquorum patrum, niſi ſolum inquantum corruptio naturæ in perſonam redundabat: ex hac enim parte originale peccatum in antiquis patribus per fidem, decimas, circumciſionem, & ſacrificia ſolvebatur: & ideo decedentes nondum ad viſionem Dei admittebantur, niſi prius per ſatisfactionem Chriſti, naturæ corruptio ſanaretur.

Ad octavum dicendum, quod ipſa reparatio humani generis aliquo modo mediantibus Angelis facta eſt: ipſi enim naſciturum Dominum annuntiaverunt, ut dicitur Luc. 1. Non tamen ſufficiebat Angelus reparationem perficere, quia ſatisfacere non poterat pro tota humana natura; nec etiam debebat, quia ipſe non peccaverat: & ideo oportuit, ut dictum eſt (ſup. in corp.) quod per Deum hominem reparatio humani generis compleretur.

Ad nonum dicendum, quod nulla creatura, in quantacumque bonitate crearetur, poteſt ſufficere ad reparationem corruptionis humanæ naturæ per modum ſatisfactionis: cuius ratio poteſt eſſe triplex. Prima eſt, quia omnis creatura totum quod poteſt, pro ſe Deo debet: unde non relinquitur ſibi ut pro alio ſatisfacere poſſit. Secunda, quia hoc requiritur in ſatisfactione ut quod ſatisfaciens reddit, præponderet ei quod per culpam ablatum eſt, vel ſaltem ſit æquale illi. Quamvis autem aliqua natura creata ſit, vel poſſit eſſe melior natura humana; non tamen natura in aliqua perſona creata conſiderata poteſt adæquare bonitatem totius naturæ humanæ: bonum enim humanæ naturæ quodammodo infinitum eſt per comparationem ad ſuppoſita, inquantum natura humana in infinitum per generationem communicabilis eſt; bonum autem cuiuslibet naturæ creatæ & in ſe infinitum eſt, & finitur ſecundum quod con-

(a) Al. & ideo.

conſideratur in uno ſuppoſito determinato: & ideo cum actus ſint ſuppoſitorum, non poteſt eſſe ut operatio alicuius creaturæ valeat tantum quantum eſt totum bonum naturæ humanæ, ut poſſit eſſe digna ſatisfactio pro eius reparatione. Tertia eſt, quia, ut in II. (Lib. diſt. xix. quæſt. 1. art. 4.) dictum eſt, humana natura in prima ſua conditione accepit quædam per quæ ſupra ſtatum ſuis principiis congruentem elevabatur, ſicut immortalitatem quamdam, quæ erat gratiæ, non naturæ, & alia huiuſmodi ſibi ex pura liberalitate divina collata, quæ per peccatum amiſit. Unde eam reparare erat ad gradum ſuperiorem ipſam elevare, in quo prius condita fuerat. Non eſt autem poſſibile elevare aliquam naturam ad gradum ſuperiorem, niſi ei qui naturas condidit, & earum gradus ordinavit: & ideo ſoli Deo poſſibile fuit naturam humanam reparare.

ARTICULUS III.

Utrum ſi homo non peccaſſet, Deus fuiſſet incarnatus.

III. P. quæſt. 1. art. 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſi homo non peccaſſet, Deus incarnatus fuiſſet. Ut enim dicitur Deuter. xxxii. 4. *Dei perfecta ſunt opera*. Sed perfectio non poteſt eſſe, niſi ultimum principio coniungatur, ut ſic quaſi quidam circulus concludatur, & alterius additio fieri non poſſit. Cum ergo ipſe Deus ſit primum, & homo ſit ultima creaturarum, decuit ad perfectionem univerſi ut etiamſi homo non peccaſſet, Deus homo fieret.

2. Præterea. Humilitas eſt perfecta virtus, ut dicitur in Gloſſa ſuper Matth. iii. ſuper illud, *Sic decet nos implere omnem iuſtitiam*. Sed omnis perfectio Deo attribuenda eſt. Ergo ipſe perfectiſſimam humilitatem habet. Perfectiſſimus autem gradus humilitatis eſt ut aliquis ſe inferiori vel coniungat, vel ſubiiciat. Ergo decuiſſet ut Deus aliquam creaturam aſſumeret, etiamſi homo non peccaſſet.

3. Item. Rom. i. 20. (a) *Inviſibilia Dei, per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*. Sed potentia, & ſapientia, & bonitas Dei ſunt infinita. Ergo decuit, etiamſi homo non peccaſſet, ut in aliquo effectu manifeſtarentur. Sed potentia infinita non manifeſtatur niſi per effectum infinitum, nec ſapientia infinita niſi per decorem infinitum, nec bonitas infinita niſi per communicationem infinitam. Cum ergo nulla creatura ſit infinita, nec in ea ſit infinitus decor reſultans ex forma, & proportione partium, nec iterum aliqua creatura communicationem boni infiniti recipiat; videtur quod etiam decuit, homine non peccante, uniri Deum homini, ut ex parte hominis ratio effectus (b) eſſet, & ex parte Dei infinitas, & ex coniunctione divinæ naturæ ad creaturam infinitus decor reſplenderet, & infinitum bonum ipſi naturæ humanæ communicaretur, ſcilicet perſona increata quæ in ea ſubſiſteret.

4. Item. Per peccatum non eſt in aliquo capacitas humanæ naturæ ampliata. Sed poſt peccatum humana natura inventa eſt capax tanti boni ut a Deo aſſumeretur in unitatem perſonæ. Ergo & ante peccatum huius dignitatis capax fuit. Sed ad Deum, qui infinito amore diligit ea quæ ſunt, pertinet ut nullum bonum creaturæ deneget cuius eſt capax. Ergo ipſe humanam naturam aſſumpſiſſet, etiamſi homo non peccaſſet.

5. Item. Non eſt credendum quod homo ex peccato aliquod commodum reportaverit. Sed maxima dignitas humanæ naturæ eſt in hoc quod aſſumpta eſt in unitatem divinæ perſonæ. Ergo hoc per peccatum homo conſecutus non eſt; & ſic idem quod prius.

6. Item. Cum homo ad beatitudinem creatus ſit, ante peccatum totus homo beatificabilis erat. Sed beatitudo hominis quantum ad partem ſenſitivam erit in aſpectu humanitatis aſſumptæ, quantum vero ad partem intellectivam in contuitu Deitatis aſſumentis: ſic enim ingredietur homo, & egredietur, ut Auguſtinus exponit * (ſuper Ioan. tract. xlv.) ut paſcua inveniat, Ioan. x. Ergo etiamſi homo non peccaſſet, humanitas a Deo aſſumpta fuiſſet.

7. Præterea. Bernardus (ſerm. 1. advent.) exponens id quod dicitur Ionæ 1.

B 2 Si

(a) *Vulgata:* Inviſibilia enim ipſius a creatura mundi per ea &c. (b) *Mſ. quadam notante Nicolaio, omittunt* eſſet.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Nihil tale ibi; habetur autem apud Hugonem de S. Victore.

Si propter me orta eſt tempeſtas &c. dicit, quod diabolus vidit rationalem creaturam aſſumendam in unitatem perſonæ Filii Dei, & invidit; & hæc invidia fuit cauſa caſus eius, & movens ipſum ad tentandum hominem. Si autem incarnatio non fuiſſet niſi homine peccante, non inſtigaſſet diabolus hominem ad peccandum: quia per hoc promoviſſet eum ad bonum quod ei invidebat. Ergo etiamſi homo non peccaſſet, Deus fuiſſet incarnatus.

Sed contra. Auguſtinus in Libro de verbis Apoſtoli (ſerm. VIII.) exponens illud Matth. XVIII. 11. (a) *Venit Filius hominis quærere, & ſalvum facere quod perierat*, dicit: *Si homo non peccaſſet, Filius hominis non veniſſet*. Sed ibi Dominus loquitur de adventu in carnem. Ergo ſi homo non peccaſſet, Filius Dei non eſſet incarnatus.

Item. I. Tim. 1. 15. *Chriſtus Ieſus venit in hunc mundum peccatores ſalvos facere*. Ubi Gloſſa Auguſtini dicit, quod nulla cauſa fuit Domino Chriſto veniendi, niſi peccatores ſalvos facere. *Tolle vulnera, tolle morbos, & nulla eſt cauſa medicinæ*. Sed remota cauſa removetur effectus. Ergo ſi peccatum non fuiſſet, Filius Dei non fuiſſet incarnatus.

Præterea. Apoſtolus dicit Hebr. 11. 14. *Quia (b) pueri communicaverunt carni & ſanguini, & ipſe ſimiliter (c) communicavit eiſdem, ut per mortem deſtrueret eum qui habebat mortis imperium*. Sed mors per peccatum in hunc mundum intravit, Rom. V. Ergo ſi peccatum non fuiſſet, per incarnationem Deus carni & ſanguini non communicaſſet.

Præterea. Gregorius dicit *(in benedictione cerei paſchalis) *Nihil nobis naſci profuit, niſi redimi profuiſſet*. Sed redemptio non fuiſſet, niſi peccati ſervitus fuiſſet. Ergo ſi peccatum non fuiſſet, Filius Dei temporaliter natus non fuiſſet.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod huius quæſtionis veritatem ſolus ille ſcire poteſt qui natus, & oblatus eſt, quia voluit. Ea enim quæ ex ſola Dei voluntate dependent, nobis ignota ſunt, niſi inquantum nobis innoteſcunt per auctoritates ſanctorum, quibus Deus ſuam voluntatem revelavit: & quia in canone Scripturæ, & in dictis ſanctorum expoſitorum, hæc ſola aſſignatur cauſa incarnationis, redemptio ſcilicet hominis a ſervitute peccati; ideo quidam probabiliter dicunt, quod ſi homo non peccaſſet, Filius Dei homo non fuiſſet: quod etiam ex verbis Leonis Papæ in ſermone de Trinitate ** expreſſe habetur. *Si enim*, inquit, *homo ad imaginem & ſimilitudinem Dei factus, in ſuo honore manſiſſet, Creator mundi creatura non fieret, aut ſempiternus temporalem ſubiret, aut æqualis Deo Patri Dei Filius formam ſervi aſſumeret*. Item Auguſtinus in oratione ad beatam Virginem: *Ut quid enim neſcium peccati pro peccatoribus pareres, ſi deeſſet qui peccaſſet? Aut quid mater fieres Salvatoris, ſi nulla eſſet indigentia ſalutis?* Item ſuper illud Matth. 1. *Ipſe enim ſalvam faciet populum (d) ſuum*, Auguſtinus: *Si homo non peccaſſet, Virgo non peperiſſet*. Alii vero dicunt, quod cum per incarnationem Filii Dei non ſolum liberatio a peccato, ſed etiam humanæ naturæ exaltatio, & totius univerſi conſummatio facta ſit; etiam peccato non exiſtente, propter has cauſas incarnatio fuiſſet: & hoc etiam probabiliter ſuſtineri poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod univerſum perficitur in coniunctione ultimi ad principium primum; non tamen oportet quod in coniunctione quæ eſt in unitate perſonæ, ſed in coniunctione quæ eſt per ordinem ad finem.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquid pertinet ad perfectionem hominis quod omnino derogat perfectioni Dei. Unde quamvis humilitas ſit perfecta virtus in homine, non tamen oportet ut in Deo ponatur, ſi proprie ſumatur humilitas: quod patet ex ſpeciebus ſuperbiæ quæ ei opponuntur; quarum prima eſt, cum bonum quod habet quis tribuit ſibi: hoc quidem in homine vitium eſt, quia nihil habet a ſe; ſed in Deo ſummæ perfectionis eſt, qui nihil habet ab extrinſeco.

Ad tertium dicendum, quod in productione minimæ creaturæ manifeſtatur infinita potentia, ſapientia, & bonitas Dei: quia quælibet creatura ducit in cognitionem

(a) *Quod ſequitur, habetur Luc.* XIX. 10. *non Matth.* XVIII. 11. *ubi tamen:* Venit enim Filius hominis ſalvare quod perierat. (b) *Vulgata addit* ergo. (c) *Vulgata* participavit. (d) *Al.* ſecundum Auguſtinum.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Immo potius Ambroſius, qui benedictionis iſtius auctor aſſeritur Lib. III. de antiquo Miſſarum ritu cap. XVI. Tom. X. Bibliothecæ PP. & hæc eadem verba ſuper illud Luc. 11. habet, *Peperit filium ſuum &c.* ** Vel ſerm. III. Rom.

nem alicuius primi, & ſummi, quod eſt infinitum in omni perfectione. Nec oportet ut potentia infinita per effectum infinitum manifeſtetur, nec bonitas infinita per communicationem infinitam; ſed ſufficit ad oſtendendum bonitatem infinitam hoc quod unicuique iuxta ſuam capacitatem largitur.

Ad quartum dicendum, quod capacitas alicuius creaturæ poteſt intelligi dupliciter: vel ſecundum potentiam naturalem, quæ pertinet ad rationem ſeminalem; & ſic nullam capacitatem creaturæ vacuam Deus dimittit in genere, quamvis capacitas alicuius creaturæ particularis non impleatur propter aliquod impedimentum: vel ſecundum potentiam obedientiæ, ſecundum quod quælibet creatura habet ut ex ea poſſit fieri quod Deus vult: & hoc modo in natura humana eſt capacitas huius dignitatis, ut in unitatem divinæ perſonæ aſſumatur. Nec oportet quod omnem talem capacitatem adimpleat; ſicut non oportet quod Deus faciat quidquid poteſt, ſed quod congruit ordini ſapientiæ eius.

Ad quintum dicendum, quod, ſicut dicit Apoſtolus Rom. v. 20. *ubi abundavit delictum, ſuperabundavit & gratia*. Unde non eſt inconveniens ut aliquod bonum Deus ex peccato eliciat, quod ſine peccato non fuiſſet, ut patet in multis virtutibus, ut in patientia, pœnitentia, & huiuſmodi: & ita etiam ex peccato hominis hoc optimum Deus potuit elicere, ut Dei Filius incarnaretur: propter quod dicit Gregorius * (in benedictione cerei paſchalis) *O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem.*

Ad ſextum dicendum, quod beatitudo totius hominis eſt ex ipſa Divinitate, in quam virtus intellectus immediate fertur, ex quo redundat gloria in inferiores partes animæ, & in ipſum corpus; in viſione autem humanitatis Chriſti erit quoddam gaudium accidentale, ſicut etiam in victoria paſſionis eius: & tamen conſtat apud omnes quod ſi homo non peccaſſet, Chriſtus paſſus non fuiſſet.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſi etiam ponatur quod diabolus prævideriт rationalem creaturam a Filio Dei aſſumendam, non tamen oportet quod præviderit antecedentia ad ipſam; ſicut etiam, ut ibidem Bernardus dicit, prævidit ſe futurum principem malorum, quod per ſuum caſum conſecutus eſt, & tamen ſuum caſum non prævidit, ut in II. Lib. diſt. iv. (in textu & quæſt. 1. art. 2.) dictum eſt.

Ad ea vero quæ in contrarium obiiciuntur, poteſt reſponderi ſecundum aliam opinionem, quod auctoritates illæ loquuntur de adventu in carnem paſſibilem ad redimendum (redemptio enim non fuiſſet, niſi ſervitus peccati præceſſiſſet) & non de adventu in carnem ſimpliciter.

ARTICULUS IV.

Utrum decuerit Deum tantum differre incarnationem ſuam.

III. P. quæſt. 1. art. 2.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Filius Dei non debuerit ſuam incarnationem tantum differre. Tempus enim incarnationis dicitur tempus plenitudinis: ad Galat. iv. 4. (a) *Cum venit plenitudo temporis, miſit Deus Filium ſuum.* Sed plenitudo perfectionem importat. Cum ergo perfectio univerſi conſummata ſit die ſeptima, ut dicitur Gen. 1. videtur quod tunc debuit Filius Dei incarnari.

2. Item. Amor cauſat donum, & celeritatem doni. Sed Deus ex maxima caritate incarnatus eſt. Ergo videtur quod non debuerit tantum incarnationem differre. Prima probatur per id quod dicitur Prov. III. 28. *Ne dicas amico tuo: Vade, & revertere, & cras dabo tibi: cum ſtatim poſſis dare.* Secundum per hoc quod dicitur Hier. XXXI. 3. *In caritate perpetua dilexi te: ideo attraxi te miſerans.*

3. Item. Quanto plus differtur medicina, tanto periculoſius invaleſcit morbus. Sed ſapientis medici eſt ut morbi periculum evitet. Ergo videtur quod incarnationem ſuam Dei Filius accelerare debuerit.

4. Item. I. Tim. II. dicitur, quod vult Deus omnes homines ſalvos fieri. Sed ſi Chriſtus ante incarnatus fuiſſet, multis ad ſalutem magis via patuiſſet, ut dicitur Matth. XI. 21. *Si in Tyro, & Sidone factæ fuiſ-*

(a) *Vulgata:* At ubi venit.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Vel Ambroſius, ut ſupra notatum eſt.

Digitized by Google

fuiſſent virtutes, quæ factæ ſunt (*a*) *in te, olim pœnitentiam egiſſent*. Ergo videtur quod Deus ante incarnari debuerit.

5. Præterea. Ut Boetius dicit in Libro III. de Conſolatione (proſa x.) natura a perfectioribus initium ſumit. Sed opus Dei non eſt minus ordinatum quam opus naturæ. Cum ergo perfectiſſimum in operibus Dei ſit incarnatio, videtur quod circa principium Deus incarnari debuerit.

Sed contra. Perfectio gratiæ magis aſſimilatur perfectioni gloriæ quam perfectioni naturæ. Sed perfectio gratiæ incarnationi debetur, ut dicit Ioan. 1. 17. *Gratia, & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt*. Cum ergo perfectio gloriæ fini ſæculorum debeatur, perfectio vero naturæ principio, videtur quod verſus finem ſæculorum magis quam circa principium Deus incarnari debuerit.

Præterea. Auguſtinus * dicit: *Inſtitutum eſt ut iam pactæ ſponſæ non ſtatim tradantur, ne vilem habeat maritus datam, quam non ſuſpiravit ſponſus dilatam*. Sed hoc beneficium, ſcilicet incarnationis, debet homo maxime carum habere. Ergo decuit ut humanum genus ipſum dilatum ſuſpiraret.

Præterea. Perfectio fini debetur. Sed tempus incarnationis eſt tempus perfectiſſimum: quia in eo Dominus temporis natus eſt, unde etiam tempus plenitudinis dicitur. Ergo videtur quod verſus finem temporis incarnari debuerit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod incarnationis tempus congruiſſimum temporum diſpenſator elegit: omnia enim tempus habent, ut habetur Eccle. III. Hæc autem congruitas non plene a nobis poteſt cognoſci, quod non omnium temporum proportiones cognoſcimus; ſed tamen poſſunt plures rationes congruitatis aſſignari, quare hoc tempus ad incarnationem elegerit. Prima, quia homo per ſuperbiam peccaverat: unde oportebat quod per humilitatem repararetur; ad quam exigebatur, ut defectum ſuum cognoſceret in virtute, & in cognitione. Defectus autem cognitionis innotuit homini tempore legis naturæ, quo tempore multi (lumine naturalis rationis non obſtante) in peſſimos errores idolatriæ prolapſi ſunt, & in nefandiſſima opera. Defectus autem virtutis proprie innotuit homini tempore legis ſcriptæ: quia tunc per legem eruditus, nondum tamen peccati iugum excutere potuit. Et ideo oportuit quod poſt iſta duo tempora quaſi præparatoria Deus homo fieret, ut in ſolo Deo ſpes ſalutis haberetur. Secunda ratio eſt, quia naturalis ordo eſt ut ab imperfecto ad perfectum veniatur. Perfectiſſimum autem in operibus Dei eſt ipſa incarnatio, per quam creatura Deo unitur in unitate perſonæ: & ideo oportuit ut non in principio humani generis, ſed poſtmodum verſus finem ſæculorum compleretur, ut ſic prius eſſet quod animale eſt, deinde quod ſpirituale eſt, I. Corinth. xv. Et hanc cauſam Auguſtinus aſſignat in Lib. lxxxiii. Quæſtionum (quæſt. xlii.) dicens: *Sicut abſurdus eſſet qui iuvenilem tantum vellet ætatem eſſe in homine: evacuaret enim pulchritudines quæ ceteris ætatibus ſuas vices atque ordines gerunt: ſic abſurdus eſt qui ipſi univerſo humano generi unam ætatem deſiderat: nam & ipſum, tamquam unus homo, ſuas ætates agit; nec oportuit venire divinitus magiſtrum, cuius imitatione in mores optimos formaretur, niſi in tempore iuventutis*. Et ideo Apoſtolus ad Gal. III. dicit, homines ſub lege quaſi ſub pædagogo parvulos cuſtoditos, donec veniret qui per Prophetas promiſſus erat. Tertia ratio eſt, quia diſtantia a principio facit debilitatem in effectu: unde & propter longe diſtare a principio, aliquæ res perpetuum eſſe non poſſunt retinere, ut maneant ſemper eædem ſecundum numerum. Unde ſi hoc maximum remedium incarnationis in principio ſæculorum fuiſſet, procedente tempore, effectus eius in homines minus carus fuiſſet, refrigeſcente caritate: & ideo a principio generis humani indita eſt mentibus hominum lex naturalis, per quam homines Deo ſubiecti eſſent: poſtmodum vero invaleſcente conſuetudine peccatorum, lex naturalis adeo tenebrata eſt in pluribus, ut iam non videretur ad regimen humani generis ſufficere; & ideo tunc additum eſt aliud remedium, ſcilicet vetus lex, & ea quæ ad ipſam pertinent: qua etiam proceſſu temporis in hominum cordibus debilitata, oportuit aliud perfectius remedium per incarnationem apponi uſque ad tempus illud, cum multorum caritas (*b*) refrigeſcet, & tunc ſuccedet per ſecundum adventum viſio

(a) *Vulgata*: in vobis, olim in cinere, & cilicio pœnitentiam &c. (b) *Al.* refrigeſceret, & tunc ſuccederet.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Lib. VII. Confeſſ. cap. xi.

Digitized by Google

viſio fidei, & ſtatus gloriæ ſtatui præſentis Eccleſiæ: & ideo dicit Dionyſius III. cap. cæleſt. Hierar. quod ſicut ſe habet hierarchia legis ad noſtram hierarchiam, ita ſe habet noſtra ad cæleſtem.

Ad primum ergo dicendum, quod eſt triplex perfectio, ſcilicet naturæ, gratiæ, & gloriæ. Perfectio autem naturæ eſt quæ fuit in principio ſæculorum; perfectio vero gloriæ erit in fine ſæculorum: & quia perfectio gratiæ media eſt inter utramque, ideo Chriſtus, per quem gratia facta eſt, circa medium ſæculorum venit: unde dicitur Habac. III. 2. *In medio annorum notum facies*.

Ad ſecundum dicendum, quod amor diſcretioni coniunctus non facit accellare donum, antequam expediat ei cui datur. Non autem expediebat humano generi hoc donum accipere, antequam experimento diſceret quantum eo indigebat, ut ſic acceptum carius haberet.

Ad tertium dicendum, quod aliter eſt in morbo ſpirituali quam corporali: ad ſanationem enim corporalis morbi non exigitur ut infirmus vim medicinæ, & periculum morbi cognoſcat; quod tamen maxime eſt neceſſarium in morbi ſpiritualis ſanatione, qui per humilitatem, & contritionem ſpiritus ſanatur: & ideo quamvis medicina corporalis non differatur, medicina tamen ſpiritualis differri poteſt. Nec tamen ita dilata eſt ut a principio penitus deeſſet: quia quamdiu fuit morbus, fuit medicina morbi, ut Hugo de S. Victore * dicit; quamvis illa medicina non ſit omnino ſufficiens: ſic enim & medicus corporali ægroto præparatoria quædam medicamenta præbet, antequam perfectam medicinam det: & hic etiam fuit proceſſus Dei in ſanatione humani generis.

Ad quartum dicendum, quod nullus eorum qui præordinati erant ab æterno, etiam ante Chriſti incarnationem periit, nec etiam aliquis non prædeſtinatus, quando cumque incarnatio fuiſſet, ſalvatus eſſet. Si tamen aliquod remedium præberetur non prædeſtinato, quod prædeſtinato datur, ſcilicet finalis gratia; ille etiam ſalvaretur. Sed tamen hoc antecedens eſt incompoſſibile ei quod eſt eum non eſſe prædeſtinatum: unde ſic eſt vera iſta: Si Chriſtus prædicaſſet alicui præſcito, ille pœnitentiam egiſſet: ſicut iſta: Si gratia ſibi daretur, pœnitentiam ageret. Sed utriuſque antecedens eſt incompoſſibile præſcientiæ condemnationis: & ideo quærere, quare Chriſtus illi non prædicavit, vel quare gratiam illi non appoſuit, eſt idem quod quærere prædeſtinationis cauſam, quæ nulla eſt, niſi voluntas Dei.

Ad quintum dicendum, quod perfectum ſimpliciter præcedit imperfectum; ſed accipiendo perfectum, & imperfectum circa idem, imperfectum præcedit perfectum: quia motus eſt de imperfecto ad perfectum; & hoc fit aliquo perfecto agente, quod oportet prius eſſe: & ideo in humano genere prius fuit adhibita imperfecta medicina quam perfecta ab ipſo perfecto Deo, qui eſt perfectionis princeps, ut dicit Dionyſius (de divin. Nomin. cap. V.)

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de aſſumente carnem: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo. Utrum una perſona poſſit aſſumere carnem, alia non aſſumente.

Secundo. Si ſic, quare magis Filius carnem aſſumpſit.

Tertio. Utrum Pater, vel Spiritus ſanctus potuerunt, vel poſſint carnem aſſumere.

Quarto. Si ſic, utrum potuerunt eamdem numero humanam naturam aſſumere.

Quinto. Utrum una perſona poſſit duas numero humanas naturas aſſumere.

ARTICULUS I.

Utrum una perſona ſine alia poſſit carnem aſſumere.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod una perſona ſine alia non poſſit carnem aſſumere. Damaſcenus enim dicit (Lib. I. de Fide orth. cap. X. circa medium) quod in divinis omnia ſunt unum præter ingenerationem, generationem, & proceſſionem. Sed incarnatio nullum horum eſt. Ergo incarnatio communis eſt tribus.

2. Item. Sicut eſt una eſſentia trium perſonarum, ita una operatio divina. Sed aſſumere carnem eſt quædam operatio divina. Ergo eſt communis tribus perſonis.

3. Item. Damaſcenus dicit (de Fide orthod.

* Colligitur ex monaſticis inſtitutionibus ſerm. 2. qui *de ſpirituali, ſanitate* totus eſt .... ut & Lib. II. de ſacramentis fidei part. II. cap. 2.

thod. Lib. III. cap. VI.) quod tota natura divina in una ſuarum hypoſtaſum incarnata eſt. Sed quidquid dicitur de natura, commune eſt tribus. Ergo incarnatio communis eſt tribus perſonis.

4. Item. Quæcumque ſunt unum ſecundum ſubſtantiam ſimplicem, cuicumque unitur unum, & reliquum. Sed tres perſonæ ſunt unum ſecundum ſubſtantiam, quæ eſt communis, & ſimplex. Ergo ſi carni unitur Filius, neceſſario & carni unitur Pater.

5. Item. Maior eſt unio quæ eſt per gratiam unionis quam quæ eſt per gratiam adoptionis. Sed in unione per gratiam adoptionis non unitur menti una perſona ſine alia. Ergo nec una perſona aſſumpſit carnem ſine alia.

In contrarium videtur quod Dionyſius II. cap. de divin. Nomin. ea quæ ad incarnationem pertinent, computat inter ea quæ ſunt de diſcreta Theologia. Hæc autem ſunt quæ uni perſonæ conveniunt ſine alia. Ergo incarnatio convenit uni perſonæ ſine alia, & non omnibus.

Item. Incarnatio includit in ſuo intellectu miſſionem, ut in littera dicitur. Sed ad hoc quod una perſona mittatur, non ſequitur quod omnes mittantur. Ergo una perſona ſine alia incarnari poteſt.

Præterea. Maior eſt diſtinctio rei, & rationis quam diſtinctio rationis tantum. Sed rationes diverſarum rerum in divinis non diſtinguuntur niſi ratione; perſonæ autem diſtinguuntur & re, & ratione. Ergo maior eſt diſtinctio perſonarum in Deo quam rationum idealium. Sed Deus per unam rationem aliquid operatur quod non operatur per aliam: quia alia ratione facit hominem, & alia ratione facit equum, ut Auguſtinus * ait. Ergo multo amplius una perſona poteſt incarnari ſine alia.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quamvis tres perſonæ ſint unum in eſſentia, non tamen oportet quod ſi una coniungitur carni, quod etiam alia. Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod quando aliqua in aliquo coniunguntur, & in aliquo diſtinguuntur; tunc ſolum neceſſarium eſt ut ſimul coniungantur, quando coniunctio ſit ſecundum id in quo communicant, ſive illud ſit idem numero, ſive non; ſicut patet quod homo, & aſinus communicant in animali; & ideo quidquid communicat cum aſino in genere, communicat etiam cum homine; ſed quia homo, & aſinus differentiis ſpecificis diſtinguuntur, non oportet quod quidquid convenit cum aſino in differentia ſpecificæ, conveniat cum homine ſimiliter: & ita etiam eſt in potentiis animæ, quia omnes radicantur in eſſentia una numero: unde cum anima uniatur corpori dupliciter, & ſecundum eſſentiam, ut eſt forma eius, & ſecundum potentiam, ut eſt motor ipſius, vel operans per ipſum; neceſſarium eſt ut anima quæ unitur oculo & quantum ad eſſentiam animæ, inquantum perficitur oculus in eſſe ſpecifico, & ſecundum rationem viſivæ potentiæ, prout efficitur inſtrumentum videndi, coniungatur etiam linguæ quantum ad eſſentiam animæ, non quantum ad rationem potentiæ eiuſdem: eadem enim eſſentia animæ quæ eſt in oculo, eſt in lingua; ſed ibi ſecundum potentiam viſivam, hic ſecundum potentiam guſtativam: &, quod plus eſt, aliqua potentia eſt quæ nulli parti corporis coniungitur quantum ad rationem potentiæ, ut intellectus, ſed ſolum quantum ad rationem eſſentiæ. Dico ergo, quod tres perſonæ diſtinguuntur quidem in perſonalitate, ſed conveniunt in natura. Unde quidquid uniretur Filio in natura, de neceſſitate uniretur Patri; non autem oportet, ſi aliquid uniatur Filio in perſona, quod uniatur Patri. Non enim ponimus incarnationem Filii eſſe hoc modo, ut ſit unio facta in natura, ſed ſolum in perſona: & ideo non oportet quod ponamus Patrem incarnatum, ſicut non oportet quod ſi potentia viſiva ſit actus corporis, intellectus ſit actus corporis, quamvis conveniant in una eſſentia animæ.

Ad primum ergo dicendum, quod incarnatio includit in ſe unum illorum trium: quia incarnatio dicit unionem in perſona Filii, cuius perſonalis proprietas eſt generatio.

Ad ſecundum dicendum, quod aſſumere duo importat, ſcilicet actionem, & terminum unionis: dicitur enim aſſumere, quaſi ad ſe ſumere. Quidquid ergo actionis importatur in hoc verbo, totum eſt commune tribus: verum enim eſt dicere, quod tota Trinitas univit humanam naturam Filio in perſona. Sed terminus unionis eſt ſolum perſona Filii, & non Patris: & ideo Filius carnem aſſumpſit, & non Pater, nec Spiritus ſanctus.

Ad

Ex Edit. P. Nicolai,

* Colligitur ex Lib. lxxxiii. Quæſt. quæſt. xlvi.

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod de natura non dicitur incarnatio ſecundum ſe, ſed ratione perſonæ, ſecundum quod tota natura divina incarnata eſt in una perſona Filii: & ideo non oportet quod incarnari de tribus dicatur: hoc enim eſt neceſſarium in illis quæ dicuntur de natura ratione ipſius naturæ, non de illis quæ dicuntur de natura ratione perſonæ: & hoc propter identitatem eſſentiæ, & perſonæ; ſicut eſſentia divina eſt perſona Filii, non tamen perſona Patris eſt perſona Filii.

Ad quartum dicendum, quod ſi eſſet unio in ſubſtantia, vel natura, ſequeretur quod tres perſonæ eſſent incarnatæ, ſi una incarnaretur; nunc vero non eſt unio facta in natura, ut ſcilicet ex divina, & humana fiat unum; ſed in perſona, ut ſit una perſona in humanitate, & Divinitate ſubſiſtens: & ideo ratio non procedit, ut ex prædictis patet.

Ad quintum dicendum, quod in unione quæ eſt per gratiam adoptionis, conſideratur unio per operationem tantum, quia ſcilicet Deus aliquem effectum in nobis operatur: & quia operatio eſt communis tribus, ideo oportet quod etiam unio illa communis ſit; quamvis ſecundum quod ille effectus appropriatur uni perſonæ, vel alii, dicatur in mentem mitti Filius, vel Spiritus ſanctus. Sed in hac ſingulari unione Divinitatis ad humanitatem non tantum notatur ex parte Dei operatio, vel efficientia, ſed etiam terminus, ut dictum eſt: & ideo non eſt ſimile.

ARTICULUS II.

Utrum magis fuerit conveniens Filium incarnari, vel Patrem, vel Spiritum ſanctum.

III. P. quæſt. III. *art.* 8. *& III. cont. Gent. cap.* XLII.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non magis fuit conveniens Filium incarnari quam Patrem, vel Spiritum ſanctum. Sicut enim in myſterio incarnationis monſtrata eſt ſapientia in decentia reconciliationis, ita etiam monſtrata eſt potentia in hoc quod in infinitum diſtantia coniuncta ſunt, & etiam bonitas in hoc quod non deſpexit proprii plaſmatis infirmitatem, ſicut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fid. orth. cap. 1.) Sed ſicut ſapientia attribuitur Filio, ita bonitas Spiritui ſancto, & potentia Patri. Ergo non decebat magis Filium incarnari quam Patrem, vel Spiritum ſanctum.

2. Item. Victoria potentiæ attribuitur. Sed per incarnationem ſecuta eſt de hoſte victoria. Ergo incarnatio magis decebat Patrem, cui appropriatur potentia.

3. Item. Recreatio reſpondet creationi. Sed creatio appropriatur Patri: unde cum dicitur Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum & terram*, Deus creans exponitur Pater. Ergo & incarnatio, per quam recreatio facta eſt, Patri potiſſime conveniet.

4. Item. Incarnatio ordinata eſt ad hoc ut nos adoptionem filiorum reciperemus, ad Gal. IV. Sed adoptare, proprium Patris eſt. Ergo Patrem decebat incarnari.

5. Item. Videtur quod magis congruum fuerit Spiritum ſanctum incarnari. Eorum enim quæ magis vicina ſunt, decentior eſt coniunctio. Sed Spiritus ſanctus eſt perſona magis nobis vicina, ut dicit Auguſtinus. * Ergo Spiritum ſanctum magis decebat incarnari quam Filium.

6. Præterea. Incarnatio proceſſit ex maxima caritate Dei quam ad nos habuit. Sed caritas eſt proprie Spiritus ſanctus; vel etiam appropriate, ſi eſſentialiter ſumatur. Ergo Spiritum ſanctum potiſſime decebat incarnari.

Sed contra. In mente noſtra ſunt tria, tres perſonas repræſentantia; ſcilicet mens, quæ repræſentat Patrem; notitia, quæ eſt verbum mentis, repræſentans Filium; & amor, qui repræſentat Spiritum ſanctum. Sed inter hæc tria verbum mentis maxime eſt corporale, ſecundum quod per vocem exterius ſonat. Ergo & incarnatio convenientiſſime Verbum æternum decuit, quod eſt ipſe Filius Dei.

Item. Secundum Philoſophum in II. Metaph. (text. com. IV.) id quod eſt primum in unoquoque genere, eſt cauſa eorum quæ ſunt poſt. Sed filiatio primo in Filio Dei invenitur, ſicut & paternitas in Deo Patre, ex quo omnis paternitas in cælo, & in terra nominatur, Epheſ. III. Ergo convenientiſſime Filius Dei incarna-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Non occurrit expreſſe; ſed colligitur ex eo quod Spiritum ſanctum poſſe dici *Spiritum noſtrum* ait, ut Magiſter Sentent. refert Lib. I. diſt. XIX. ex Lib. V. de Trin. cap. XIV.

tus eſt, ut per ipſum adoptionem filiorum Dei reciperemus.

Præterea. Decentiſſima eſt coniunctio ſapientiæ, & humilitatis: unde Prov. xi. 2. (a) *Ubi humilitas, ibi ſapientia*. Sed ſapientia appropriatur Filio. Ergo ipſum maxime decuit humilitas incarnationis.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod decentia incarnationis Filii poteſt attendi & ex propriis, & ex appropriatis eius. In propriis autem ipſius poſſunt conſiderari quatuor, ſcilicet quod Filius eſt, quod verbum eſt, quod imago, quod media in Trinitate perſona. Secundum autem quod imago, convenientiam habet cum eo qui reparandus erat, ſcilicet cum homine, qui ad imaginem Dei factus eſt, Gen. 1. unde decuit ut imago imaginem aſſumeret, increata creatam. Secundum autem quod Filius eſt, convenit ad modum reparationis, quæ expleta eſt per incarnationis, & paſſionis myſteria: ſecundum enim quod ex alio eſt, quod quidem ſibi, & Spiritui ſancto commune eſt, notatur auctoritas Patris reſpectu ipſius: unde convenit ſibi ad Patrem & deprecatio, & ſatisfactio, & alia huiuſmodi, quæ in Patre auctoritatem demonſtrant. Sed ſecundum quod in Filio intelligitur determinatus modus originis, convenit ſibi naſci, ut qui in Divinitate eſt Dei Filius, in humanitate ſit Virginis Filius, ut non ſint plures filii in Trinitate. Convenit etiam ſibi, inquantum Filius naturalis eſt, ut per eum cuius eſt naturalis hereditas, alii in filios adoptentur, & coheredes fiant. Sed inquantum verbum eſt, congruentiam habet ad officium prædicationis, & doctrinæ: quia verbum manifeſtat dicentem, & ipſe manifeſtavit Patrem. Ioan. xvii. 6. *Pater, manifeſtavi nomen tuum hominibus*. Inquantum vero eſt media in Trinitate perſona, congruit ad ultimum effectum, qui eſt reconciliatio hominis ad Deum; decet enim ut qui eſt medius, etiam ſit mediator. Inveniuntur etiam quatuor Filio appropriata: ſcilicet ſapientia, & virtus ab Apoſtolo I. Corinth. 1. 24. *Chriſtum Dei virtutem, & Dei ſapientiam*: æqualitas ab Auguſtino; ſpecies & pulchritudo ab Hilario. Inquantum autem ſapientia eſt, congruit ad reſtaurationem: quia decet ut quæ in ſapientia facta ſunt, per ſapientiam reſtaurentur: & etiam ſervituti a qua homo liberandus erat, qui in eam ſeductus quodammodo devenerat; & ideo decebat ut per ſapientiam a ſeductore liberaretur. Ipſe etiam homo peccavit per appetitum ſcientiæ: unde per ſapientiam liberandus erat. Inquantum autem eſt virtus, & brachium Patris, congruit ad victoriam de hoſte capiendam. Luc. 1. 51. *Fecit potentiam in brachio ſuo*. Inquantum vero eſt æqualitas, congruit etiam morbo qui ſanandus erat: uterque enim, ſcilicet homo, & diabolus, peccaverat, appetendo æqualitatem; ille potentiæ, iſte ſcientiæ. Inquantum vero ſpecies & pulchritudo eſt, congruit reparationi, ut per ipſum deturpatio imaginis per peccatum inducta amoveatur. Patri vero non convenit incarnatio, præcipue propter proprietatem innaſcibilitatis: non enim decet ut qui in Deitate eſt Pater, in humanitate ſit Filius: ſic enim Filius Dei Patris eſſet nepos Virginis, ſi ipſa Virgo mater eſſet Dei Patris. Similiter etiam nec Spiritui ſancto convenit, ne Filii nomen in plures perſonas transferatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in incarnatione oſtenduntur ſapientia, potentia, & bonitas; & ideo efficientia incarnationis toti Trinitati attribuitur: ſed tamen opus quod Deo incarnato debebatur, per Filium expleri decuit, rationibus dictis in corpore huius articuli: & ideo tota Trinitas carnem ſoli Filio univit.

Ad ſecundum dicendum, quod potentis non eſt ut per potentiam minus potentem vincat: hoc enim videtur violentum, & non laudabile: ſed per iuſtitiam, & ſapientiam: & ideo per Filium debuit Pater hoſtem vincere. Vel dicendum, quod quamvis potentia attribuatur Patri, eo quod ipſe eſt principium totius Deitatis, tamen Filius etiam dicitur virtus Patris, per quam in creatura operatur: unde & brachium Patris dicitur, ut exponit Gregorius illud Iob xl. *Si habes brachium ſicut Deus* (Lib. XXXII. Mor. cap. v. vel vi.) & ideo decenter per Filium Deus Pater diabolum vicit.

Ad tertium dicendum, quod tria opera tribus perſonis appropriantur: creatio, quaſi prima, Patri, qui eſt principium, non de principio: glorificatio, quæ eſt ultimus finis, Spiritui ſancto ratione bonitatis: recreatio, quæ media eſt, Filio, qui eſt media in Trinitate perſona.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Patris ſit adoptare; tamen decenter nos per Filium adoptavit, cuius eſt hereditas; ut ſic

per

(a) *Vulgata*: Ubi autem eſt humilitas, ibi & ſapientia.

Digitized by Google

per verum heredem ipſa adoptatio acceptaretur, & firma oſtenderetur; & ut filii adoptivi haberent verum Filium ducem, quem imitarentur illi quos præſcivit conformes fieri imaginis Filii ſui, ut ipſe ſit primogenitus in multis fratribus: Rom. VIII.

Ad quintum dicendum, quod Spiritus ſanctus dicitur perſona maxime vicina nobis propter caritatem, per quam nobis omnia dona donantur; ſed Filius eſt magis nobis vicinus quantum ad congruentiam incarnationis, rationibus dictis.

Ad ſextum dicendum, quod caritas Dei eſt cauſa incarnationis: & ideo cauſalitas incarnationis, quamvis ſit communis tribus perſonis, appropriatur tamen Spiritui ſancto, ut infra dicetur diſt. IV. non tamen ex hoc ſequitur quod Spiritus ſanctus debuerit incarnari.

ARTICULUS III.

Utrum Pater potuit carnem aſſumere, & etiam Spiritus ſanctus.

III. P. quæſt. III. *art.* 5.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Pater carnem aſſumere non potuerit. Quia, ut dicit Anſelmus (Lib. de incarnat. Verbi cap. IV.) minimum inconveniens eſt Deo impoſſibile. Sed ſi Pater carnem aſſumeret, ſequeretur inconveniens, ut ſcilicet eſſent in Trinitate plures Filii, quod (a) in confuſionem quamdam vergeret perſonarum. Ergo Pater carnem aſſumere non potuit.

2. Item. Oppoſita non poſſunt iungi in eodem, etiam per miraculum. Sed in Patre eſt quædam proprietas, quæ dicitur innaſcibilitas, ſecundum quam dicitur non eſſe ex alio, cui naſcibilitas opponitur. Ergo non potuit Pater de Virgine naſci; quod diceretur, ſi carnem aſſumeret.

3. Item. Ut in littera dicitur, Filii miſſio eſt ipſa incarnatio. Sed Patri non convenit mitti, ut in primo Libro habitum eſt. Ergo nec incarnari poteſt.

4. Item. Ab eo qui eſt infinite miſericordiæ, ſemper optima expectanda ſunt quæ contingere poſſunt. Sed cum totus mundus per incarnationem unius perſonæ melioratus ſit, ſi etiam Pater incarnaretur, multo amplius meliorabitur. Ergo ſi poſſibile eſt Patrem incarnari, hoc expectandum eſt, ſicut & antiqui patres incarnationem Filii expectaverunt: quod eſt omnino abſurdum.

5. Præterea. Non eſt maior Dei potentia quam ſua voluntas, cum utrumque ſit infinitum. Sed Pater numquam voluit incarnari. Ergo nec incarnari poteſt.

Sed contra. Sicut dicit Anſelmus, * omnis neceſſitas, & impoſſibilitas Deo eſt ſubiecta. Sed ei nihil eſt impoſſibile, cuius voluntati omnis impoſſibilitas ſubditur. Ergo Patrem incarnari non eſt impoſſibile.

Item. Eorum quæ æque diſtant, æque poſſibilis eſt coniunctio. Sed humana natura æqualiter diſtat a tribus perſonis: diſtat enim a qualibet in infinitum. Ergo ſi potuit eam Filius aſſumere, poteſt & Pater.

Præterea. Quidquid dignitatis convenit Filio, convenit & Patri. Sed poſſe aſſumere carnem eſt dignitatis in Filio. Ergo & Patri attribuendum eſt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum in agentibus ex libertate voluntatis, executio potentiæ ſequatur imperium voluntatis, & ordinem rationis, conſiderandum eſt, quando potentiæ divinæ aliquid aſcribitur, utrum attribuatur potentiæ ſecundum ſe conſideratæ: tunc enim dicitur poſſe illud de potentia abſoluta: vel attribuatur ſibi in ordine ad ſapientiam, & præſcientiam, & voluntatem eius: tunc enim dicitur poſſe illud de potentia ordinata. Ipſi ergo potentiæ abſolutæ, cum infinita ſit, neceſſe eſt attribuere omne id quod in ſe eſt aliquid, & quod in defectum potentiæ non vergit. Dico autem in ſe aliquid eſſe: quia coniunctio affirmationis, & negationis nihil eſt, nec aliquem intellectum generat quod dicitur homo & non homo ſimul acceptum, quaſi in vi unius dictionis: & ideo potentia Dei ad hoc ſe non extendit, ut affirmatio, & negatio ſint ſimul: & eadem ratio eſt de omnibus quæ contradictionem includunt. Dico autem in defectum potentiæ vergere quæ paſſionem potentiæ important: ex defectu enim potentiæ activæ ad reſiſtendum contingit quod aliquid vel corrumpatur, vel dividatur, vel aliquid huiuſmodi: unde & mollities impotentia na-

(a) Al. in concluſionem.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Lib. II. de incarnatione, ſive cur Deus homo, cap. XVIII.

turalis dicitur propter facilem diviſibilitatem: & ideo non dicimus Deum in natura Divinitatis poſſe pati, vel mori, vel aliquid huiuſmodi; ſicut non dicimus eum poſſe eſſe impotentem. Huic autem potentiæ abſolute conſideratæ quando attribuitur aliquid quod vult facere, & ſapientia ſua habet ut faciat, tunc dicitur poſſe illud ſecundum poteutiam ordinatam; quando autem potentia ſe extendit quantum in ſe eſt ad illud quod ſibi attribuitur, quamvis non habeat eius ſapientia, & voluntas ut ita fiat, tunc dicitur poſſe illud de potentia abſoluta tantum. Sed in his diſtinguendum eſt: quia in his ſunt quædam quæ habent aliquid in ſe divinæ ſapientiæ, & bonitati repugnans inſeparabiliter coniunctum, ut peccare, mentiri, & huiuſmodi; & etiam iſta dicimus Deum non poſſe: quædam vero ſunt quæ de ſe non habent inconvenientiam ad divinam ſapientiam, ſed ſolum (a) ad ordinem aliquem ſuæ præſcientiæ, quem Deus in rebus ſtatuit, vel prævidit, ſecundum ſuam voluntatem, ut quod caput hominis ſit inferius; & hæc Deus poteſt facere, quia poteſt ſtatuere alium ordinem in rebus ſecundum quem ſit conveniens quod nunc ſecundum iſtum ordinem qui rebus ineſt inconveniens videtur. Sic ergo in his quæ divinæ potentiæ attribui poſſunt, eſt quadruplex diſtinctio, ſive ordo. Quædam enim nec ipſi potentiæ abſolutæ attribuuntur: unde ſimpliciter dicendum eſt, Deum ea non poſſe, ſicut pati, & contradictoria ſimul eſse. Quædam vero ex ſe ſapientiæ, & bonitati eius repugnant; & iſta non dicimus Deum poſse niſi ſub conditione, ſcilicet ſi vellet: non enim inconveniens eſt in conditionali vera antecedens ſit impoſſibile. Quædam vero de ſe repugnantiam non habent, ſed ſolum ab exteriori; & talia abſolute concedendum eſt Deum poſse de potentia abſoluta; nec ſunt neganda niſi ſub conditione, ſcilicet ut dicatur: Non poteſt, ſi voluntati eius repugnat. Quædam vero ſunt quæ attribuuntur potentiæ, ita quod voluntati, & ſapientiæ eius congruunt; & hæc ſimpliciter dicendum eſt Deum poſſe, & nullo modo ea non poſse. Dicendum eſt ergo, quod Patrem incarnari, non eſt de illis quæ potentiæ Dei abſolutæ non ſubduntur; cum neque contradictionem implicet, neque defectum aliquem incarnatio in perſona incarnata ponat: eſt enim eadem dignitas Patris, & Filii, & ratio eadem perſonalitatis in utroque: nec eſt etiam de illis quæ ex ſe inconvenientiam habent: ſed eſt de illis quæ habent inconvenientiam propter ordinem alium a Dei ſapientia inſtitutum. Sed Filium incarnari eſt in quarto ordine. Et ideo ſimpliciter concedendum eſt quod Pater potuit carnem aſsumere, & ſimiliter Spiritus ſanctus, loquendo de potentia abſoluta.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc eſt impoſſibile, ut aliquid faciat Deus, & hoc ſit inconveniens; ſed tamen poteſt facere ut illud quod modo eſt inconveniens ſecundum unum ordinem, ſecundum alium ordinem fiat conveniens; ſicut poteſt carnem hoc modo formando aſſumere, ſicut corpus viri de terra formavit: ſic enim Filii nomen Patri non conveniret: nec etiam ſi Pater Filius diceretur, eſſet de ſe repugnantiam habens, cum ſecundum diverſas naturas hæc ſibi attribuerentur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum idem non poſſunt oppoſita eidem ineſse; ſed ſecundum diverſa nihil prohibet. Unde quamvis Patri conveniat innaſcibilitas ſecundum naturam divinam, poſset tamen eidem ineſse nativitas ſecundum naturam humanam; ſicut Filio ſecundum naturam divinam ineſt quod ſit pater Virginis, cuius ſecundum naturam humanam eſt filius.

Ad tertium dicendum, quod incarnatio Filii dicitur miſſio, quia Filius ab alio eſt. Si autem Pater incarnaretur, eius incarnatio miſſio dici non poſset: ſicut oſtenſio Spiritus ſancti in columba, miſſio viſibilis ipſius dicitur; non autem oſtenſio Patris in ſono vocis.

Ad quartum dicendum, quod tres perſonæ non ſunt maioris bonitatis quam una tantum: & ideo nihil plus univerſo accreſceret per incarnationem omnium perſonarum, quam de incarnatione unius tantum: unde fuiſset ſuperfluum: & ideo quamvis ſit poſſibile Patrem incarnari, non tamen eſt expectandum.

Ad quintum dicendum, quod potentia Dei non eſt maior quantum ad eſſentiam quam voluntas; tamen ad plura obiecta ſe extendit potentia quam voluntas: unde non ſequitur, ſi aliquid Deus non vult, quod illud abſoluta potentia non poſſit.

(a) Al. de ordine aliquo.

A R.

Digitized by Google

ARTICULUS IV.

Utrum Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus poſſit eamdem numero naturam aſſumere.

III. P. quæſt. III. *art.* 6.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Pater, & Spiritus ſanctus non poſſunt unam & eamdem numero naturam aſsumere. Primo per hoc quod dicit Anſelmus in Lib. de incarnatione Verbi (cap. IX.) quod plures perſonæ non poſſunt aſſumere unum eumdemque hominem. Sed ſi unam naturam aſsumerent, unus homo aſsumptus eſset a pluribus perſonis. Ergo primum eſt impoſſibile.

2. Item. Aſsumptio humanæ naturæ terminatur ad aliquam unionem. Non autem ad unionem in natura: quia oporteret vel alteram tantum remanere, ſicut patet in coniunctione cibi ad cibatum; vel etiam neutrum, ut patet in coniunctione elementorum. In incarnatione vero utraque natura manet, ut Damaſcenus dicit (Lib. III. de Fide orth. cap. VII.) & ſic patet quod non poteſt eſse unio in natura. Ergo oportet quod terminetur ad unionem in perſona. Non ergo poſsunt eſse plures perſonæ unam naturam aſsumentes.

3. Præterea. Ut Damaſcenus dicit (ubi ſupra) in incarnatione uniens, & unitum communicant ſibi ſua idiomata, ut quidquid dicitur de Filio hominis, poſſit dici de Filio Dei. Ergo ſi eadem natura humana a tribus perſonis aſsumpta eſset, demonſtrato illo homine, poſsemus eum dicere Filium Dei, & quidquid de Filio Dei dicitur; & e converſo Filium Dei eſse hunc hominem, & natum de Virgine, & huiuſmodi omnia. Sed ſtante eadem poſitione, poſsemus dicere, quod hic homo eſset Pater. Ergo eſse Patrem, & quidquid eſt Patris, poſset prædicari de Filio Dei; quod manifeſte confuſionem induceret perſonarum.

4. Præterea. Tres perſonæ diſtinguuntur relationibus. Ergo quod attribuitur alicui perſonæ primo & per ſe ratione eius quod ad alterum eſt, nullo modo tribus perſonis poteſt eſse commune. Sed humanam naturam aſsumere convenit Filio ſecundum id quod ad alterum eſt: quia primo & per ſe convenit perſonæ, naturæ autem prout eſt in perſona. Ergo aſsumere hanc naturam non poteſt eſſe commune tribus perſonis.

5. Præterea. Ut in I. Lib. dictum eſt (diſt. VIII. quæſt. I. art. I.) omnis quidditas, vel natura quæ non eſt ſuum eſſe, dividitur ſecundum diviſionem ſuppoſitorum in ea ſubſiſtentium, quia eſſe habet ſecundum quod in ſuppoſito eſt. Sed humana natura eſt quidditas, vel natura quæ non eſt ſuum eſſe: hoc enim ſolius Dei (*a*) eſt. Ergo oportet quod dividatur ſecundum eſſe ad diviſionem ſuppoſitorum in ea ſubſiſtentium. Sed ſi tres aſſumerent humanam naturam, eſſent tria ſuppoſita in humana natura ſubſiſtentia. Ergo eſſent tres humanæ naturæ: non ergo una numero humana natura a tribus perſonis aſſumi poteſt.

6. Præterea. Si tres perſonæ unam naturam humanam aſſumerent, aut eſſent unus homo, aut plures. Sed non plures, quia non haberent niſi unam animam, & unum corpus. Ergo eſſet unus homo, & poſſet demonſtrari: Iſte homo eſt Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus. Sed ille homo non poteſt ſupponere niſi perſonam Patris, vel Filii, vel Spiritus ſancti. Ergo perſona Patris eſſet Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus, vel perſona Filii, vel perſona Spiritus ſancti; quod eſt impoſſibile. Ergo impoſſibile eſt talem aſſumptionem eſse.

Sed contra. Humanæ naturæ convenit eſſe aſſumptibilem ſecundum quod eſt ad imaginem Dei. Sed eadem numero humana natura eſt ad imaginem trium perſonarum. Ergo humana natura eadem numero a tribus aſſumi poteſt.

Præterea. Maior eſt diſtantia diverſarum potentiarum animæ ad invicem (quæ etiam in abſolutis diſtinguuntur) quam divinarum perſonarum quæ diſtinguuntur ſolum in eo quod ad aliud eſt. Sed anima unitur eidem membro ſecundum diverſas potentias: quod patet, quia organa aliorum ſenſuum ſunt etiam organa tactus, qui per totum corpus diffunditur. Ergo & Deus poteſt uniri homini, ita quod tres perſonæ unam naturam humanam aſſumant.

Præterea. Eorum quæ magis conveniunt, facilior eſt unio. Sed humana natura aſſumpta a Filio non minus convenit cum Patre, ſed etiam magis quam aliqua alia. Ergo ſi Pater potuit aſſumere aliam humanam naturam, ut dictum eſt (quæſt. I. art. 2.) multo magis eamdem.

SO-

(*a*) *A.* natura eſt.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod tres perſonas divinas aſsumere unam humanam naturam in unitate unius perſonæ, eſt impoſſibile, quia contradictioοem implicat. Cum enim unio Dei, & hominis non poſſit fieri in natura, ut infra diſt. v. probabitur, oportet quod fiat in perſona, ut ſcilicet ſit eadem perſonalitas aſſumentis, & aſſumpti: unde ponere unam perſonam ex parte aſſumpti, & tres ex parte aſſumentis eſt incompoſſibile. Et non poteſt etiam ſimiliter eſſe una unitate unius hypoſtaſis, vel ſuppoſiti, ad minus quantum ad ſecundam opinionem, quæ ponitur infra diſt. vI. quæ ponit unionem non tantum in perſona, ſed etiam in ſuppoſito, & hypoſtaſi. Sed quod natura aſſumpta a tribus perſonis ſit una unitate ſingularis naturæ, non eſt impoſſibile, loquendo de potentia abſoluta; quamvis non ſit congruum ſecundum ordinem divinæ ſapientiæ: cum unius perſonæ incarnatio ad reparationem mille mundorum ſufficiat. Dico autem unitatem ſingularis naturæ, ſi aſſumeretur unum corpus, & una anima ſibi unita, ex quorum unione una humanitas reſultaret, ut ſic tres perſonæ in una natura aſſumpta convenirent, ſicut conveniunt in natura æterna.

Quidam vero e converſo contrariam opinionem tenent; & ſecundum utramque poteſt ad obiecta reſponderi.

Ad primum ergo dicendum, quod Anſelmus ibi accipit unum hominem, unam perſonam humanam: hoc enim eſt (*a*) incompoſſibile ei quod ponitur tres perſonas aſſumentes eſse.

Ad ſecundum dicendum, quod aſſumptio illa terminaretur ad aliquid unum in perſona, non ita quod uni tantum perſonæ uniretur, ſed quia a qualibet trium perſonarum aſſumeretur in unitatem perſonæ, ut non eſset alia perſona hominis aſſumpti a tribus perſonis Patris, & Filii, & Spiritus ſancti, quaſi homo per ſe inquantum homo ſit perſona; eſſet tamen alia perſona Patris, alia Filii, alia Spiritus ſancti, humanitatem eamdem aſsumentium.

Ad tertium dicendum, quod communicatio idiomatum intelligitur reſpectu alterius naturæ: unde prædicta poſitione facta, hic homo non communicaret Filio idiomata Pattis, ſed ſolum idiomata humanæ naturæ.

Ad quattum dicendum, quod, ſicut ſupra in primo Libro dictum eſt, in divinis duplex eſt communitas: rei, & rationis. Communitate rei nihil eſt ibi commune niſi abſolutum; ſed communitate rationis eſt ibi commune hoc nomen *perſona*, vel *relatio*: & ita per hunc modum communitatis poteſt communiter convenire Patri, & Filio, & Spiritui ſancto ut unuſquiſque eorum trahat humanam naturam eamdem numero in unitatem perſonæ ſuæ.

Ad quintum dicendum, quod tres perſonæ non diſtinguuntur ſecundum eſse; immo earum eſt unum eſse, vivere, & intelligere, cum eſse non niſi ad eſsentiam pertineat: & ideo non oporteret quod natura humana a tribus perſonis aſsumpta ſecundum eſse multiplicaretur, ſicut multiplicatur in tribus perſonis humanis, quarum non eſt unum eſse.

Ad ſextum dicendum, quod cum termini ſubſtantivi ſignificentur, vel conſignificentur pluraliter ex unitate, ſeu pluralitate formæ ſignatæ, dicerentur tres unus homo, ſi unam humanam naturam aſſumpſiſſent, ſicut propter unam naturam divinam dicuntur unus Deus: & ſicut dicitur tota Trinitas unus ſolus verus Deus, ſecundum Auguſtinum (ſuper Ioan. tract. xxxix.) & Baruch III. 36. (*b*) *Hic eſt Deus, & non æſtimabitur alius ab illo:* ita poſſet dici: Iſte ſolus homo eſt Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus: & tunc iſte terminus *homo* ſupponeret rem humanæ naturæ ſine diſtinctione trium perſonarum, ſicut iſte terminus *Deus* ſupponit in prædictis locutionibus rem naturæ divinæ indiſtincte: & hæc eſt ſuppoſitio ſua naturalis, & quaſi termini communis reſpectu trium perſonarum; ſuppoſitio autem qua ſupponit pro Patre, vel Filio, eſt ſibi accidentalis, & quaſi termini diſcreti.

Ad ea quæ in oppoſitum obiiciuntur, ſecundum alios poteſt reſponderi, quod ad unitatem naturæ ſequeretur aliquo modo unitas ſuppoſiti ſecundum eos: & hoc eſse non poteſt, ut dictum eſt in corpore huius articuli.

A P-

(a) *Al.* impoſſibile. (b) Vulgata: *Hic eſt Deus noſter, & non æſtimabitur alius adverſu. cum.*

ARTICULUS V.

Utrum una perſona poſſit aſſumere duas humanas naturas.

III. P. quæſt. III. *art.* 7.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod una perſona non poſſit duas humanas naturas aſsumere. Natura enim communis non multiplicatur, niſi ſecundum pluralitatem ſuppoſitorum. Sed una perſona eſt tantum unum ſuppoſitum, ut infra (diſt. VI. quæſt. 1. art. 1.) patebit. Ergo non poteſt in una perſona eſse duplex natura eiuſdem ſpeciei.

2. Item. Si Filius Dei aſſumeret plures humanas naturas, vocetur ſecundum unam naturam Ieſus, & ſecundum aliam Petrus: inde ſic. Suppoſito Filio Dei, ſupponitur Ieſus: & eadem ratione, ſuppoſito Filio Dei, ſupponitur Petrus. Ergo ſuppoſito Ieſu, ſupponitur Petrus: ergo hæc eſt vera: Ieſus eſt Petrus. Sed impoſſibile eſt quod duorum hominum unus de alio prædicetur. Ergo Ieſus, & Petrus non ſunt duo homines. Sed impoſſibile eſt duas humanas naturas numero differentes eſse niſi per hoc quod ſunt in duobus hominibus. Ergo in Ieſu, & Petro non erunt duæ humanæ naturæ, ſed una tantum: ergo ad hanc poſitionem, quod Filius Dei duas humanas naturas aſsumpſerit, ſequitur ſuum contrarium, ſcilicet quod ſit una tantum natura humana aſsumpta: ergo poſitio illa eſt impoſſibilis.

3. Præterea. Plus diſtat natura humana a divina quam una humana natura ab alia. Sed quamvis Dei Filius ſubſiſtat in duabus naturis, divina ſcilicet, & humana, non tamen duo, ſed unus, & unum eſt. Ergo etſi ſubſiſteret in duabus naturis humanis aſsumptis, non tamen duo homines dici poſset: ergo nec eſsent duæ humanæ naturæ; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Si Filius Dei duas humanas naturas aſsumpſiſset, ſecundum quarum unam diceretur Petrus, & ſecundum aliam Ieſus; oporteret quod de Ieſu, & Petro hoc verbum, *ſum*, *es*, *eſt*, ſingulariter prædicaretur: quia utrumque eſset unum ſuppoſitum. Sed de Patre, & Filio prædicatur pluraliter, ut patet Ioan. X. 30. *Ego*, *&* *Pater unum ſumus*. Ergo maior eſt unitas aliqua quam unitas trium perſonarum, quod eſt impoſſibile: ergo & poſitio prædicta.

5. Præterea. Negatur hæc propoſitio, *Filius Dei aſſumpſit hominem*, ne videatur perſonam aſsumpſiſse. Sed ſicut Filius Dei non aſsumpſit perſonam, ita Filius Dei non eſt duæ perſonæ. Ergo nullo modo poteſt dici, quod Filius Dei ſit duo homines. Hoc autem ſequitur, ſi duas humanas naturas aſſumpſit. Ergo eſt impoſſibile.

Sed contra. Quidquid poteſt Pater, poteſt Filius. Sed Pater poteſt aliam humanam naturam aſsumere ab ea quam Filius aſsumpſit. Ergo & Filius poteſt aliam aſſumere ab ea quam aſsumpſit. Ergo una perſona poteſt plures aſsumere naturas.

Præterea. Maioris bonitatis, & dignitatis oſtenſiva eſt unio qua Filius Dei humanam naturam in unitatem perſonæ aſſumpſit, quam illa qua mentem hominis per gratiam ſibi unit. Sed hæc ſecunda unio quæ eſt per gratiam, non eſt Filii ad unum tantum, ſed ad multos, quia ſapientia in animas ſanctas ſe transfert: Sapient. VII. Cum ergo bonum ſit diffuſivum, & communicativum, videtur quod illa unio quæ eſt in unitate perſonæ, poſſit eſse in perſona Filii ad multas humanas naturas.

Præterea. Potentia Filii per incarnationem in nullo minorata eſt. Sed Filius ante incarnationem poterat humanam naturam aliam ab ea quam aſsumpſit, aſsumere. Ergo & nunc poteſt; & ſic idem quod prius.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod hoc fere ab omnibus conceditur, quod una perſona divina poteſt plures humanas naturas aſsumere, & rationabiliter. Non eſt enim contra rationem divinæ perſonæ quod ipſa in pluribus naturis ſubſiſtat: alias non potuiſſet fieri unio divinæ & humanæ naturæ in una perſona Filii. Si autem eſset contra rationem perſonæ ut in pluribus quam in duabus naturis ſubſiſteret, hoc non poſset contingere niſi ita quod tota facultas unius perſonæ, quæ in pluribus naturis ſubſiſteret, per naturam ſecundam advenientem terminaretur, & quodammodo impleretur; quod eſt impoſſibile: quia natura aſsumpta adveniens nullo modo commenſurabilis eſt virtuti divinæ perſonæ, cum diſtet ab ea ſicut finitum ab infinito. Unde ſicut Deus poteſt ſemper novas creaturas condere, quia eius potentia per creaturas non exhauritur; ita etiam Filius poteſt, qualibet natura aſsumpta, iterum aliam aſsumere: quia poteſtas aſsumendi per naturam aſſumptam non terminatur.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod natura ab eodem habet ut individuetur, & dividatur: unde cum principium individuationis ſit materia aliquo modo ſub dimenſionibus terminatis conſiderata, ex eiuſdem diviſione humana natura dividitur, & multiplicatur. Unde ſi aſſumpſiſſet duo corpora, & duas animas, duas humanas naturas aſſumpſiſſet; non tamen ſequeretur quod eſſent duo ſuppoſita, vel duæ hypoſtaſes: non enim materia quolibet modo diviſa conſtituit diverſitatem ſuppoſitorum, ſed ſolum quando utrobique invenitur eſſe diſcretum, & ſubſiſtens per ſe: unde non poteſt dici, quod duæ manus ſunt duæ hypoſtaſes, ſed conveniunt in eadem hypoſtaſi hominis. Ita etiam & duæ humanæ naturæ, quia non haberent eſſe diſcretum, ſed unitum in una perſona Filii Dei, non eſſet naturarum illarum diviſio ſecundum duo ſuppoſita, ſed ſolum per diviſionem materiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ſtante prædicta poſitione, Petrus, & Ieſus non ſunt duo ſuppoſita, ſed unum; & hæc eſt vera, *Petrus eſt Ieſus;* & tamen Petrus, & Ieſus non ſunt unus homo, ſed duo homines: ſingularitas enim, & pluralitas termini ſubſtantivi attenditur ſecundum unitatem, vel pluralitatem naturæ ſignatæ per terminum, & non ſecundum unitatem, vel pluralitatem ſuppoſitorum: quamvis enim Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſint tria ſuppoſita, tamen propter unitatem divinæ naturæ, quam ſignificat hoc nomen *Deus*, dicuntur unus Deus. Ita e contrario, quamvis Ieſus, & Petrus eſſent unum ſuppoſitum, tamen propter pluralitatem naturarum aſſumptarum dicerentur duo homines; ſed diverſitas naturarum, manente unitate ſuppoſiti, non impediret quin de ſe invicem prædicarentur: quia identitas ſuppoſiti ſufficeret ad veritatem prædicationis.

Ad tertium dicendum, quod humana natura aſſumpta habet quantum ad aliquid rationem accidentis: quamvis, ſimpliciter loquendo, unio non ſit accidentalis ut infra (diſt. VI. quæſt. III. art. 2.) patebit: & ideo propter aſſumptionem illius naturæ, Dei Filius non poteſt dici duo, ſicut nec Sortes poteſt dici duo propter humanitatem, & albedinem. Sed ſi Filius Dei aſſumeret duas humanas naturas, quamvis utraque illarum haberet rationem accidentis in comparatione ad naturam divinam, tamen neutra haberet rationem accidentis in comparatione ad alteram; & ita plures homines, & non unus homo diceretur; ſicut albus, & muſicus magis poſſunt dici duo, quam homo, & albus.

Ad quartum dicendum, quod ſicut eſt in divinis perſonis quod propter unitatem eſſentiæ, & pluralitatem perſonarum, quidquid ibi prædicatur ad eſſentiam pertinens, prædicatur ſingulariter, ut cum dicitur, *Pater, & Filius ſunt unus Deus;* quod vero ad perſonam pertinet, pluraliter prædicatur, ut *Pater, & Filius ſunt perſonæ:* ita e contrario eſſet hic: quia quidquid ad naturam pertinet, prædicaretur pluraliter; quod vero ad perſonam, ſingulariter. Et quamvis ſumma ſit unitas trium perſonarum propter eſſentiæ ſimplicitatem, non eſt tamen inconveniens ut Pater, & Filius ad invicem non habeant aliquam unitatem quæ in creatura aliqua invenitur, ſcilicet perſonalem, cum ſint vere (*a*) particulariter diſtincti. Tamen ſciendum, quod hoc verbum, *Sum, es, eſt*, non ſolum pluraliter prædicatur propter pluralitatem ſuppoſitorum realiter diſtinctorum, ſed etiam propter pluralitatem ſuppoſitorum locutionis. Dicimus enim in divinis, quod perſona, & eſſentia ſunt ſic vel ſic, quamvis perſona, & eſſentia ibi nullo modo realiter differant. Multo ergo magis prædicaretur hoc verbum, *Sum, es, eſt*, de Ieſu, & Petro pluraliter, cum differrent ſecundum rem propter diverſitatem naturarum; quamvis non ſint diverſa ſuppoſita.

Ad quintum dicendum, quod terminus in prædicato poſitus tenetur formaliter, quod non eſt neceſſarium de termino ad quem terminatur actus alicuius verbi: & ideo cum dicitur, *Dei Filius eſt duo homines*, importatur pluralitas formarum, ſeu naturarum; cum autem dicitur, *Filius Dei aſſumpſit hominem*, ly *hominem* non tenetur formaliter: unde magis ſtat pro ſuppoſito hominis quam pro natura ſuppoſiti; & ideo non eſt ſimile.

(*b*) EXPOSITIO TEXTUS.

PLenitudo temporis. Sciendum, quod tempus incarnationis dicitur tempus plenitudinis multis de cauſis. Primo propter perfectionem univerſi: quia tunc ad maximam completionem univerſum venit quando omnes creaturæ in homine ad ſuum principium redierunt, humana natura a Deo

(a) *Forte* perſonaliter. (b) *Hæc expoſitio deeſt in editione Nicolai.*

Deo aſſumpta; ſicut ponitur Epheſ. 1. 10. „ In diſpenſatione plenitudinis. " Secundo propter abundantiam gratiæ, quæ tunc propalata eſt: Ioan. 1. 16. „ De plenitudine eius omnes accepimus. " Tertio propter adimpletionem legis: Matth. v. 17. „ Non veni ſolvere legem, ſed adimplere. " Quarto propter magnitudinem eius quod in illo tempore accidit: quia in illo tempore natus eſt Dominus temporis, & ita factum eſt aliquid maius tempore, quod tempus implevit. Quinto quia tempore illo impletum eſt quod Deus ab æterno prævidit, & quod ante per ſuos Prophetas prædixerat: Roman. 1.

Factum de muliere. Contra. In ſymbolo dicitur: „ Genitum, non factum. "

Præterea. Mulier corruptionem importat. Sed Chriſtus de incorruptiſſima virgine natus eſt. Ergo inconvenienter dicitur, *Factum de muliere*.

Sed dicendum ad primum, quod Filius Dei ſecundum divinam naturam nullo modo factus eſt, ſed genitus; ſed ſecundum humanam naturam aliquo modo factus eſt, quia humana natura quam aſſumpſit, creatura quædam eſt. Non tamen Chriſtus poteſt dici proprie factus, ſimpliciter loquendo; ſed dicitur Filius Dei factus homo.

Ad ſecundum dicendum, quod mulier ponitur hic ad deſignationem ſexus, & non ad deſignandum corruptionem; ſicut coſta aſſumpta de Adam dicitur formata in mulierem, quamvis Eva tunc virgo ſit facta.

Factum ſub lege. Sed contra. I. Tim. 1. 9. „ Iuſto lex non eſt poſita. " Sed Chriſtus fuit iuſtiſſimus. Ergo non eſt factus ſub lege.

Sed dicendum, quod aliquid dicitur eſſe ſub lege tripliciter. Vel quantum ad motivum; & hoc modo ſunt ſub lege quaſi compreſſi, & coacti illi qui timore pœnæ quam lex infligit, præcepta legis cuſtodiunt: & hoc modo iuſtus non eſt ſub lege: quia amore iuſtitiæ operatur, etiam ſi nulla ſit lex, ut dicitur Rom. 11. Alio modo dicitur quis ſub lege eſſe quantum ad cauſam; & ſic omnes in peccato nati ſub lege ſunt: quia propter peccatum tollendum ſacramenta legis inſtituta ſunt. Alio modo dicitur aliquis eſſe ſub lege quantum ad obſervationem legis; & hoc modo Chriſtus factus eſt ſub lege: quia ſacramenta, & præcepta legis implevit, non neceſſitate, ſicut alii, ſed ſola voluntate.

Ut eos qui ſub lege erant redimeret. Contra. I. Tim. 11. 4. „ Qui vult omnes homines ſalvos fieri: " & ita non ſolum ad redimendum Iudæos, qui erant ſub lege, ſed etiam ad redimendum alios venit.

Sed dicendum, quod quamvis venerit ad redemptionem totius humani generis, tamen quodam ſpeciali modo operatus eſt ad redemptionem filiorum Iſrael, quia eis perſonaliter prædicavit: unde Matth. xv. 24. „ Non ſum miſſus niſi ad oves quæ perierunt domus Iſrael: " & per eos verbum vitæ diffuſum eſt inter gentes. Iſa. xxvii. „ Qui egredientur impetu a Iacob, „ & implebunt faciem orbis ſemine. "

Hæc eſt mulier evangelica, de qua Luc. xv. Sciendum, quod divina ſapientia mulier dicitur, non propter fragilitatem, ſed propter fecunditatem. Eccli. xxiv. „ A „ generationibus meis adimplemini. "

Nec eamdem Trinitatem in ſpecie columbæ deſcendiſſe ſuper Ieſum. Sed contra. In illa columba nihil fuit quod non toti Trinitati eſſet commune; cum non ſit aſſumpta in unitatem alicuius perſonæ, quia eam communi operatione tota Trinitas fecit: & in ea tota Trinitas fuit, ſicut in ceteris creaturis, per eſſentiam, præſentiam, & potentiam: & ita videtur quod ad totam Trinitatem pertineat..

Sed dicendum, quod illa columba poteſt conſiderari dupliciter. Vel inquantum eſt res quædam, ſive fuerit animal, ſive fuerit tantum ſimilitudinem animalis habens; & ſic ad totam Trinitatem pertinet, ut communis effectus: vel ſecundum quod eſt ſignum; & hoc modo tantum ad Spiritum ſanctum pertinet, cuius inviſibilis miſſio per adventum columbæ deſignatur: & de hac miſſione viſibili, & aliis dictum eſt in I. Libro (diſt. xvi.)

Digitized by Google

DISTINCTIO II.

Quare totam humanam naturam accepit; & quid nomine humanitatis, vel humanæ naturæ, intelligendum ſit.

ET quia in homine tota humana natura vitio corrupta erat, totam aſſumpſit, ideſt animam, & carnem, ut totam curaret, & ſanctificaret. Quod autem humanæ naturæ, ſive humanitatis vocabulo, anima & caro intelligi debeant, aperte docet Hieronymus in expoſitione catholicę Fidei, * dicens: „ Sic confiteamur in Chriſto unam eſſe perſonam Filii, ut dicamus duas perfectas, & integras
„ eſſe ſubſtantias, ideſt Divinitatis, & humanitatis, (1) quæ ex anima continetur, &
„ corpore. " Ecce aperte oſtendit, nomine humanitatis animam, & corpus intelligi: quæ duo aſſumpſiſſe Dei Filius intelligitur, ubi hominem, ſive humanitatem, ſive humanam naturam accepiſſe legitur. Errant ergo qui nomine humanitatis non ſubſtantiam, ſed proprietatem quamdam, a qua homo nominatur, ſignificari contendunt, ubicumque humanitas Chriſti memoratur. Ait enim Ioannes Damaſcenus (Lib. III. de Fide orth. ** cap. VI. & VII.) „ Sciendum quidem, quod Deitatis,
„ & humanitatis nomen, ſubſtantiarum, ſcilicet naturarum, eſt repræſentativum.
„ Natura enim non ſic accipitur in Chriſto, ut cum dicitur una natura eſſe o-
„ mnium hominum. " Quod evidenter idem Ioannes oſtendit, differentem rationem dicti aſſignans, cum natura humana in Chriſto nominatur, & cum dicitur una natura omnium hominum: ait enim: „ Cum unam naturam hominum dici-
„ mus, ſciendum eſt, quod non conſiderantes ad animæ, & corporis rationem,
„ hoc dicimus, ut dicamus in ſingulis hominibus eamdem eſſe naturam corporis,
„ & animæ: quia alia eſt natura animæ, alia corporis. Impoſſibile enim eſt unius
„ naturæ dicere Domini corpus, & animam: ſic & aliorum hominum comparata
„ ad invicem. Sed quia perſonæ plurimæ hominum ſunt; omnes autem eamdem
„ ſuſcipiunt rationem naturæ (omnes enim ex anima, & corpore compoſiti ſunt,
„ & omnes naturam animæ participant, & corporis ſubſtantiam poſſident) com-
„ munem ſpeciem plurimarum differentium perſonarum unam naturam dicimus u-
„ niuſcuiuſque perſonæ, ſcilicet duas naturas habentis, & in duabus perfecte na-
„ turis exiſtentis: animæ ſcilicet, & corporis. In Domino autem Ieſu Chriſto non
„ eſt communem ſpeciem accipere; ſi quid prius fuit. Neque enim factus eſt,
„ nec eſt, nec aliquando fiet alius; ſed Chriſtus ex Deitate, & humanitate, in
„ Deitate, & humanitate Deus perfectus eſt idem, & homo perfectus. " Totam igitur humanam naturam, ideſt carnem, & animam, & horum proprietates, ſive accidentia aſſumpſit Deus; non carnem ſine anima, nec animam ſine ratione, ut hæretici voluerunt; ſed & carnem, & animam cum ſenſibus ſuis. Unde Ioannes Damaſcenus (de Fid. orthod. Lib. III. cap. VI. circa med.) ait: „ Omnia
„ quæ in natura plantavit, Dei Verbum aſſumpſit, ſcilicet corpus, & animam
„ intellectualem, & horum idiomata. Totum enim totus aſſumpſit me, ut toti
„ mihi gratificet ſalutem: quod enim inaſſumptibile eſt, incurabile eſt. "

De unione Verbi & carnis mediante anima.

ASſumpſit igitur Dei Filius carnem, & animam; ſed carnem mediante anima. Unde Ioannes Damaſcenus (ibid.) „ Unitum eſt carni per medium intelle-
„ ctum Dei Verbum. Tantæ enim ſubtilitatis, atque ſimplicitatis eſt divina eſſen-
„ tia, ut corpori de limo terræ formato uniri non congrueret, niſi mediante ratio-

„ nali

(1) *Al.* & ex anima.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Scilicet ea quæ inſcribitur ad Damaſum, inter opera Hieronymi Tom. ult. ſed Pelagii potius eſt, catholicum fingentis, ut plenius alibi notatum eſt. ** Colligitur ex cap. III. IV. VI. & VII. non tamen eadem ſerie qua hic.

„ nali eſſentia. Illa autem unio inexplicabilis eſt, adeo ut etiam Ioannes ab utero „ ſanctificatus (ideſt ab originali mundatus) ſe non eſſe dignum fateatur ſolvere „ corrigiam calceamenti Ieſu: quia unionis illius modum inveſtigare, aliiſque ex- „ plicare non erat ſufficiens. Non igitur audiendi ſunt qui non verum hominem „ Filium Dei ſuſcepiſſe dicunt, nec natum de femina; ſed falſam carnem, & ima- „ ginem corporis ſimulatam oſtendiſſe videntibus: in quem errorem prorumpunt, quia „ timent quod fieri non poteſt; ſcilicet ne humana carne & veritas, & ſubſtantia „ Dei inquinetur; & tamen prædicant iſtum viſibilem ſolem radios ſuos per omnes „ fæces ſpargere, & eos mundos, & ſinceros ſervare. Si ergo viſibilia munda a vi- „ ſibilibus immundis contingi poſſunt, & non coinquinari; quanto magis incommu- „ tabilis, & inviſibilis veritas per ſpiritum, ideſt per Intellectum, animam, & per „ animam corpus ſuſcipiens totum hominem ſine ſui contaminatione aſſumpſit, „ & ab omnibus infirmitatibus liberavit? “ Ecce hic dicit, Dei ſapientiam per ſpiritum aſſumpſiſſe animam, & per animam corpus. Spiritus enim, ſcilicet pars animæ ſuperior, maiori ſimilitudine Deo propinquat quam anima, ſcilicet ipſa eadem ſecundum inferiorem partem; & anima magis quam corpus: & ideo non incongrue anima dicitur aſſumpta per ſpiritum, & corpus per animam.

Quod Verbum ſimul aſſumpſit carnem, & animam; nec caro prius eſt concepta quam aſſumpta.

SI autem quæritur, utrum Verbum carnem, & animam (1) ſimul aſſumpſit, an prius animam quam carnem, vel carnem quam animam; & utrum caro illa prius fuerit in utero virginis concepta, & poſtea aſſumpta: veriſſime, & abſque ulla ambiguitate dicitur, quia ex quo hominem Deus aſſumpſit, totum aſſumpſit; ſimulque ſibi univit animam, & carnem; nec caro prius fuit concepta, & poſtmodum aſſumpta; ſed in conceptione aſſumpta, & in aſſumptione concepta. Unde Auguſtinus (Fulgentius) in Lib. de Fide ad Petrum (cap. XVIII.) „ Firmiſſime tene, & nullatenus dubites, non carnem Chriſti ſine Divinitate con- „ ceptam in utero virginis, priuſquam ſuſciperetur a Verbo; ſed ipſum Verbum „ Deum ſuæ carnis acceptione (2) conceptum, ipſamque carnem Verbi incarna- „ tione conceptam. “ Idem in Lib. de Trin. (I. cap. VI.) ait: „ Non eſſet „ Dei hominumque mediator, niſi eſſet idem Deus, idem homo, in utro- „ que unus, & verus: quam ſervilem formam a ſolo Filio ſuſceptam tota Tri- „ nitas, cuius una eſt voluntas, & operatio, fecit. Non autem in utero virginis „ prius caro eſt ſuſcepta, & poſtmodum Divinitas venit in carnem; ſed mox ut „ venit Verbum in uterum, ſervata veritate propriæ naturæ, factum eſt caro, & „ perfectus homo; & in veritate carnis, & animæ natus eſt. “ De hoc etiam Gregorius in Moralibus (Lib. XVIII. cap. XX.) ait: „ Angelo nuntiante, & „ Spiritu adveniente, mox Verbum in utero, mox intra uterum Verbum „ caro. “

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit de incarnatione ex parte aſſumentis, in iſta parte determinat ex parte naturæ aſſumptæ: & dividitur in tres partes. In prima oſtendit quid ſit aſſumptum. In ſecunda quale fuerit illud aſſumptum, diſt. III. *Quæritur etiam de carne Verbi, an priuſquam conciperetur, obligata fuerit peccato.* In tertia oſtendit quo agente id quod aſſumptum eſt, formatum ſit, diſt. IV. *Cum vero incarnatio Verbi operatio vere ſit Patris, & Filii, & Spiritus ſancti, inveſtigatione dignum nobis videtur, quare in Scriptura Spiritui ſancto hoc opus ſæpius tribuatur.* Prima dividitur in duas partes. In prima oſtendit quid ſit aſſumptum, quia humana natura integra ex partibus ſuis, ſcilicet corpore, & anima conſtans. In ſecunda determinat ordinem aſſumptionis, ibi, *Aſſumpſit ergo Dei Filius carnem, & animam.* Prima di-

D 2 vi-

(1) *Al. deeſt.* ſimul. (2) *Nicolai omittit* conceptum.

viditur in duas partes. In prima oſtendit naturam humanam integram aſſumptam eſſe ratione ſuarum partium; in ſecunda, ratione naturalium proprietatum, ibi, *Totam igitur hominis naturam .... aſſumpſit Deus*. Circa primum tria facit. Primo oſtendit omnes partes humanæ naturæ aſſumptas eſſe per hoc quod humana natura aſſumpta eſt. Secundo oſtendit quod per humanam naturam ſignificentur omnes partes eius, ſcilicet anima, & corpus, ibi, *Quod autem humanæ naturæ, ſive humanitatis, vocabulo animæ, & caro intelligi debeant, aperte docet Hieronymus*. Tertio excludit quorumdam errorem, ibi, *Errant igitur qui nomine humanitatis non ſubſtantiam, ſed proprietatem quamdam a qua homo nominatur, ſignificari contendunt*.

Aſſumpſit ergo Dei Filius carnem, & animam. Hic oſtendit quomodo partes humanæ naturæ aſſumptæ ſunt: & dividitur in duas partes. In prima inquirit ordinem naturæ; in ſecunda inquirit ordinem temporis, ibi, *Si autem quæritur, utrum Verbum carnem ſimul, & animam aſſumpſerit &c.* Circa primum tria facit. Primo oſtendit ordinem naturæ, oſtendens carnem eſſe aſſumptam mediante anima. Secundo oſtendit modum illius unionis eſſe inexplicabilem, ibi, *Illa autem unio inexplicabilis eſt adeo ut etiam Ioannes ab utero ſanctificatus ſe non eſſe dignum fateatur ſolvere corrigiam calceamenti Ieſu*. Tertio excludit quorumdam errorem, ibi, *Non ſunt ergo audiendi qui non verum hominem Filium Dei ſuſcepiſſe dicunt*.

Hic eſt duplex quæſtio. Prima de ipſo aſſumpto. Secundo de ordine aſſumptionis.

QUAESTIO I.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Utrum natura humana præ aliis ſit aſſumptibilis.

Secundo. In quo aſſumi debuit.

Tertio. Quid in humana natura aſſumi debuit.

ARTICULUS I.

Utrum natura humana ſit præ aliis aſſumptibilis.

III. P. quæſt. IV. *art.* I.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod humana natura non ſit magis aſſumptibilis quam creatura irrationalis. Sicut enim dicit Auguſtinus ad Voluſianum (epiſt. III.) in rebus mirabilibus tota ratio facti eſt potentia facientis. Sed omnium mirabilium mirabilius eſt creaturam aſſumi in unitatem perſonæ increatæ. Ergo tota aſſumptibilitatis ratio eſt ex potentia eius qui aſſumptionem facit. Sed cum illa potentia ſit infinita, ex parte ipſius æqualiter eſt humanam naturam, vel etiam irrationalem naturam aſſumere. Ergo non magis dicenda eſt humana natura aſſumptibilis quam natura irrationalis.

2. Præterea. Sicut in humana natura eſt ſimilitudo Dei ratione imaginis; ita in creatura irrationali eſt ſimilitudo Dei ratione veſtigii. Sed ſimilitudo, & convenientia aliquorum ad invicem, eſt cauſa unibilitatis ipſorum. Ergo ſicut humana natura unibilis eſt Deo, ita & creatura irrationalis.

3. Præterea. Illud videtur eſſe ſimillimum alteri in quo maxime proprietates alterius repræſentantur. Sed, ſicut dicit Dionyſius XV. cap. cæl. Hierar. in igne inter omnia corporalia magis divinæ proprietates repræſentantur: & idem dicit de radio ſolari in IV. cap. de divin. Nomin. Ergo iſtæ creaturæ videntur Deo ſimillimæ, & ita etiam ei magis unibiles quam humana natura.

Sed contra. Nobilioris doni nobilior creatura eſt capax. Ergo ad iſtud donum, quod eſt nobiliſſimum inter dona nobilioris naturæ, inferior natura capacitatem non habet. Sed humana natura eſt nobilior creatura irrationali. Cum ergo inter omnia quæ humanæ naturæ ſunt collata, aſſumptio ipſius in unitatem divinæ perſonæ ſit nobiliſſimum; videtur quod huius creatura irrationalis capax non ſit, & ita non erit aſſumptibilis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod angelica natura non ſit minus aſſumptibilis quam natura humana. Deus enim propter ſuam miſericordiam humanam naturam aſſumpſit, ut humanæ miſeriæ ſubveniret. Sed ſicut eſt miſeria in humana natura, ita etiam in angelica. Cum ergo ſumma miſericordia ſit omni miſeriæ ſubvenire, videtur quod angelica ſit natura aſſumptibilis ſicut & humana.

2. Præterea. Ea quæ magis ſunt ſimilia, facilius uniuntur. Sed angelica eſt divinæ ſimilior quam natura humana: quia, ut dicit

Digitized by Google

dicit Gregorius, * quanto in Angelo natura eſt ſubtilior, eo magis imago Dei in illo inſinuatur expreſsa. Ergo angelica natura eſt magis aſsumptibilis quam humana.

Sed contra. Aſsumptio humanæ naturæ ideo facta eſt, ut peccato hominis remedium præberet. Sed peccatum Angeli eſt irremediabile, ut ſupra (Lib. II. diſt. VII. quæſt. 1. art. 2.) dictum eſt. Ergo angelica natura non eſt aſsumptibilis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod totum univerſum ſit magis aſſumptibile quam humana natura. Effectus enim univerſalis maxime cauſæ univerſali aſſimilatur. Sed univerſum eſt effectus univerſalis Dei, qui univerſalis cauſa eſt. Ergo univerſum Deo magis aſſimilatur quam humana natura, quæ eſt quidam particularis effectus; & ita eſt magis aſsumptibile.

2. Præterea. Per aſsumptionem conſummatio totius univerſi eſt perfecta. Sed magis eſſet univerſum perfectum, ſi omnes partes eius eſſent aſsumptæ. Ergo univerſum eſt magis aſsumptibile.

Sed contra. Ex hoc eſt aliquid aſsumptibile Deo quod ad imaginem Dei eſt. Sed non poteſt dici, quod totum univerſum ſit ad imaginem, niſi forte poneretur univerſum animatum anima rationali, ſicut Platonici poſuerunt; quod a fide alienum eſt. Ergo univerſum non eſt aſsumptibile.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod aſsumptibile dicitur quod poteſt aſsumi. Cum autem dicitur, Creatura poteſt aſsumi, non ſignatur aliqua potentia activa creaturæ: quia ſola potentia infinita hoc facere potuit, ut in infinitum diſtantia coniungerentur in unitatem perſonæ. Similiter non ſignatur etiam potentia paſsiva naturalis creaturæ: quia nulla potentia paſsiva naturalis eſt in natura cui non reſpondeat potentia activa alicuius naturalis agentis. Unde relinquitur quod dicat in creatura ſolam potentiam obedientiæ, ſecundum quam de creatura poteſt fieri quidquid Deus vult, ſicut de ligno poteſt fieri vitulus, Deo operante. Hæc autem potentia obedientiæ correſpondet divinæ potentiæ, ſecundum quod dicitur, quod ex creatura poteſt fieri quod ex ea Deus facere poteſt. Sed potentia Dei dupliciter conſideratur: vel ut abſoluta, vel ut ordinata. Quod qualiter intelligendum ſit, ex dictis 1. diſtinct. (quæſt. II. art. 3.) patet. Loquendo autem de potentia Dei abſoluta, Deus poteſt aſſumere quamcumque creaturam vult. Unde ſecundum hoc non eſt una creatura magis aſſumptibilis quam altera. Loquendo autem de potentia ordinata, illam creaturam aſſumere poteſt quam congruit eum aſſumere ex ordine ſuæ ſapientiæ. Unde illa creatura dicitur aſſumptibilis in qua huiuſmodi congruitas invenitur. Invenitur autem in humana natura congruitas præ aliis quantum ad tria, quæ in aſſumptione requiruntur. Primo quantum ad ſimilitudinem unibilium: in humana enim natura invenitur expreſſior ſimilitudo divina quam in aliqua creatura irrationali: quia homo ſecundum quod habet mentem, ad imaginem Dei factus dicitur; cum in creaturis irrationalibus non niſi ſimilitudo veſtigii inveniatur: & etiam quantum ad quædam in ea eſt divina ſimilitudo magis quam in angelica natura, ut poſt dicetur. Secundo quantum ad terminum aſſumptionis: terminatur enim aſſumptio ad unitatem perſonæ; perſonalitas autem non invenitur in irrationalibus naturis, cum perſona ſit rationalis naturæ individua ſubſtantia ut Boetius dicit (in Lib. de duab. nat.) In Angelis vero eſt quidem perſona, ſed non ſecundum originem diſtincta; cum unus Angelus ab alio non trahat originem. In humana vero natura eſt perſona diſtincta etiam ſecundum originem: (a) & ideo convenientiſſime humana natura in unitatem divinæ perſonæ aſſumitur; quæ diſtinguuntur ſecundum relationem originis. Tertio quantum ad finem aſſumptionis. Si enim perfectio univerſi dicatur aſſumptionis finis præcipuus, ut quidam dicunt, nulla natura particularis aſſumi potuiſſet, per quam ita univerſum perfici poſſet, ſicut per aſſumptionem humanæ naturæ: tum quia homo eſt ultima creaturarum, quaſi ultimo creatus, cuius natura aſſumpta, ultimum eſt coniunctum primo principio, per modum circuli, quæ eſt figura perfecta ex eo quod additamentum non recipit: tum etiam quia in homine quodammodo omnes naturæ confluunt,

(a) *Al.* & Deo.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Homil. XXXIV. in Evangel. ubi explicat parabolam centum ovium de natura humana, & angelica.

Digitized by Google

fluunt, quia cum omnibus creaturis aliquid commune habet, ut dicit Gregorius (in homilia Evang. aſcen. ſeu XXIX. in Evang.) unde homine unito, quodammodo omnis creatura unita eſt. Si vero finis aſſumptionis ponatur liberatio a peccato, ſic etiam ſola humana natura congrue aſſumi potuit: quia in irrationali creatura peccatum non erat; in angelica vero erat quidem peccatum, ſed irremediabile, ut patet ex dictis in I. diſtinct. (quæſt. 1. art. 2.) in homine vero erat remediabile: & ideo ſolam humanam naturam congruum fuit aſſumere; & ſic ea reparata, creatura irrationalis, quæ propter ipſius peccatum quodammodo deteriorata dicitur, ſecundum quod in uſum hominis cedit, reſtaurata eſt.

Ad primam ergo quæſtionem dicendum, quod Deus de potentia abſoluta creaturam irrationalem aſsumere potuit. Nec impedit quod creatura irrationalis perſonalitatem non habet: quia perſonalitas non debetur etiam humanæ naturæ aſsumptæ ratione ſui, ut infra patebit (diſt. VI. quæſt. 1. art. 1. & 2.) ſed ratione aſſumentis: unde non eſt ibi nisi perſonalitas increata. Et præterea quamvis in natura irrationali non inveniatur perſona, invenitur tamen in ea hypoſtaſis, & ſuppoſitum. Unio autem non tantum facta eſt in perſona, ſed etiam in hypoſtaſi, & ſuppoſito. Sed congruum non erat ut aſſumeretur, & præcipue quia natura aſſumpta maxime beatificatur, ut in Pſalm. LXIV. 5. dicitur: *Beatus quem elegiſti, & aſsumpſiſti:* beatitudinis vero, quæ in actu mentis conſiſtit, creatura irrationalis particeps eſse non poteſt.

Unde patet reſponſio ad primam objectionem, quæ procedit de potentia abſoluta, & non de potentia ordinata.

Ad ſecundum dicendum, quod ad congruitatem aſsumptibilitatis requiritur ſimilitudo imaginis: quia per hanc creatura rationalis particeps eſt divinæ beatitudinis. Unde ad hanc congruitatem non ſufficit ſimilitudo veſtigii, qualis in creaturis irrationalibus invenitur.

Ad tertium dicendum, quod duplex eſt ſimilitudo creaturæ ad Deum. Una ſecundum participationem alicuius divinæ bonitatis, ſicut ab eo vivente omnia vitam participant; & ſic creatura rationalis, in qua invenitur eſſe, vivere, & intelligere; maxime Deo aſſimilatur; & hæc ſimilitudo requiritur ad aſsumptibilitatem. Alia ſimilitudo eſt ſecundum proportionem, ut ſi dicatur ſimilitudo inter Deum & ignem, quia ſicut ignis conſumit corpus, ita Deus conſumit nequitiam; & hæc ſimilitudo requiritur in figurativis locutionibus; & appropriationibus, quam Dionyſius in ſecundo cap. cæl. Hierar. vocat diſſimilem ſimilitudinem: & de hac ſimilitudine procedit objectio.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum eſt, quod de abſoluta potentia loquendo, Deus potuit angelicam naturam aſsumere; ſed natura angelica non habebat aliquam congruentiam ut aſſumeretur, præcipue propter duo. Primo quia eius peccatum non erat remediabile. Secundo quia non decet ut aliquam perfectionem creaturæ Deus aſsumendo auferat. Perſonalitas autem quædam perfectio creaturæ eſt. Sed ſi natura aſsumpta perſonalitatem propriam haberet poſt aſſumptionem, non poſset eſſe unio in perſona, quia eſsent duæ perſonæ: unde oportet quod id quod aſſumptum eſt, perſonalitatem non habeat, natum tamen habere. In angelica autem natura non invenitur potentia ad perſonalitatem ſine actu, cum non per generationem procedat in eſse: & ideo non fuit congruum ut angelica natura aſsumeretur.

Ad primum ergo, cum opponitur quod angelica natura eſt Deo ſimilior quam humana, dicendum, quod verum eſt, ſi natura divina in ſe abſolute conſideretur; ſi autem conſideretur ſecundum quod eſt in perſonis, per relationes originis diſtinctis, ſic magis convenit cum homine, ut dictum eſt. Similiter etiam ſi conſideretur ſecundum quod eſt exemplar totius creaturæ: in homine enim invenitur ſimilitudo cum qualibet creatura, ut dictum eſt, non autem in Angelo. Similiter etiam ſi conſideretur inquantum gubernat univerſum: ſicut enim Deus totus eſt in qualibet parte univerſi per eſsentiam, præſentiam, & potentiam; ſic & anima in qualibet parte corporis.

Ad ſecundum dicendum, quod cauſa miſeriæ angelorum, ideſt peccatum, remedium non habet; & ideo nec eorum miſeriæ congrue ſubveniri poteſt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod alicui toti poteſt convenire aliquid dupliciter: vel ratione partis, ſicut homo dicitur canus propter capillos; vel ratione ſui, quod ſcilicet ipſi toti primo convenit; &

ideo

hoc eſt ut in VI. Phyſic. (text. com. 11. & inf.) probatur, quod convenit toti, & omnibus eius partibus. Univerſum ergo poteſt aſsumi dupliciter : vel ratione partis ; & ſic aſſumptibile fuit, & aſsumptum eſt, humana natura aſsumpta : vel ratione ſui ; & ſic aſsumi non potuit , quia non omnes partes eius aſsumptibiles erant, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo circa hoc obiectum dicendum, quod quamvis Deus ſit cauſa univerſalis, eſt tamen maxime ſimplex : & ideo cum eo magis convenit univerſalis effectus unitus , ſcilicet humana natura , in qua omnes naturæ congregantur quodammodo, quam effectus univerſalis non ſimpliciter unitus, ſicut eſt univerſum, ex cuius partibus non efficitur unum ſimpliciter, cum remaneant diſtinctæ in actu.

Ad ſecundum dicendum , quod non decet in omnibus partibus univerſi eamdem perfectionem eſse : & ideo magis congruum fuit ut una parte univerſi aſsumpta , in totum univerſum perfectio redundaret.

ARTICULUS II.

Utrum Filius Dei humanam naturam aſsumere debuit (a).

III. P. quaeſt. IV. art. 5. & 6.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Filius Dei humanam naturam aſsumere debuit in omnibus ſuppoſitis humanæ naturæ, quia, ut Damaſcenus dicit (de Fide orth. Lib. III. cap. VI.) quod eſt inaſſumptibile, eſt incurabile. Sed humana natura curabilis eſt in omnibus ſuis ſuppoſitis . Ergo in omnibus aſsumi debuit.

2. Præterea . Bonum eſt diffuſivum , & communicativum ſui, ut ex Dionyſio patet IV. capit. de divin. Nom. Cum ergo Deus ſit ſumme bonus , & maxime in incarnatione ſuam bonitatem oſtenderit , videtur quod naturam quæ aſsumptibilis erat, communiter in omnibus ſuis ſuppoſitis aſſumere debuerit.

3. Præterea . Chriſtus venit ad ſatisfaciendum præcipue pro peccato naturæ , quod per unum hominem in mundum intravit . Sed id quod naturæ ſecundum ſe debetur, debetur communiter, & æqualiter in omnibus ſuis ſuppoſitis. Ergo Filius Dei naturam humanam in omnibus ſuis ſuppoſitis aſsumere debuit.

Sed contra . Filius Dei ad hoc carnem aſsumpſit, ut pro nobis ſatisfaciendo principium humanæ ſalutis eſset . Cum ergo principium in quolibet genere unum inveniatur , videtur quod in uno tantum ſuppoſito humanam naturam aſsumere debuit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius . Videtur quod non debuerit aſsumere naturam humanam in aliquo ex ſtirpe Adæ generato . Sicut enim dicit Apoſtolus ad Hebr. VII. talis decebat ut nobis eſset pontifex qui eſset ſegregatus a peccatoribus . Sed magis eſset ſegregatus a peccatoribus , ſi de ſtirpe peccatorum carnem non aſsumpſiſset . Ergo non debuit carnem aſsumere de ſtirpe Adæ.

2. Præterea. Peccatum originale eſt peccatum naturæ , & non perſonæ , niſi per accidens . Non ergo requiritur ad ſatisfactionem , niſi quod aliquis ſit de humana natura . Sed ſi aliquis homo fieret non de ſtirpe Adæ, conſtat quod ad humanam naturam pertineret. Ergo congrue pro natura humana ſatisfacere poſset.

Sed contra . Medicina in loco vulneris debet apponi . Sed humana natura eſt vitiata tantum in his qui ex genere Adæ deſcendunt, in quo omnes moriuntur, I. Corinth. XV. Ergo in aliquo ad eius ſtirpem pertinente, natura humana aſsumi debuit.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius . Videtur quod naturam humanam aſsumere debuit in ipſo Adam . Aſsumptio enim carnis ad ſatisfactionem ordinatur. Sed decet ut idem qui peccavit, ſatisfaciat . Ergo naturam humanam in ipſo Adam aſsumere debuit.

2. Præterea . Talis debuit eſse humanæ naturæ reparatio , ut nihil homini de ſua dignitate periret. Sed Adam in primo ſtatu hoc habuit ut nullius hominis auxilio ad ſuam ſalutem indigeret. Hoc autem non ſibi reſtituitur , in alio homine humana natura aſsumpta : quia beneficio illius hominis indiget ad ſuam ſalutem. Ergo non decuit humanam naturam in alio quam in ipſo Adam aſsumi.

Sed contra. Contrariorum non eſt eadem cauſa. Sed Adam cauſa fuit perditionis humanæ naturæ . Ergo non decuit ut ipſe eſset cauſa ſalutis humanæ naturæ . Hoc autem contingeret , ſi humana natura in ipſo

(a) Addit Nicolai: *& in quibus individuis, vel ſuppoſitis.*

ipſo Adam aſſumpta eſſet. Ergo hoc decens non fuit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo. Ad primam quæſtionem dicendum, quod non fuit decens quod humanam naturam in omnibus ſuis ſuppoſitis aſſumeret; & hoc propter quatuor rationes. Primo quia omnia ſuppoſita humanæ naturæ non reducerentur ad plus quam ad tria ſuppoſita. Cum enim aſſumens, & aſſumptum uniantur in eodem ſuppoſito, non poſſent eſſe plura ſuppoſita naturæ aſſumptæ quam naturæ aſſumentis. Secundo propter finem aſſumptionis: eſt enim ad reparationem humani generis ordinata per modum cuiuſdam mediationis inter Deum & hominem. Mediator autem qui unitatem pacis facere intendit, unus congrue debet eſſe. Tertio propter unitatem ipſius aſſumentis: ſicut enim decuit ut divina natura tantum in uno ſuppoſito incarnaretur; ita decuit ut una natura individua aſſumeretur: ſic enim unius ad unum decenter facta eſt coniunctio. Quarto propter dignitatem ipſius Filii incarnati, *ut ſit ipſe primogenitus in multis fratribus* (Rom. VIII.29.) in ſpirituali generatione, ſicut etiam eſt primogenitus creaturæ in rerum emanatione ab uno principio. Hæc autem primogenitura ſibi non competeret, ſi plures numero humanæ naturæ aſſumptæ eſſent.

Ad primum ergo dicendum, quod per incarnationem proprie aſſumitur natura, ut infra patebit (diſt. V. in text & quæſt. I. art. 2.) proprie etiam, & primo curatur peccatum naturæ. Unde ſi aliqua natura aſſumptibilis non eſt, curabilis non eſt. Non tamen oportet ut ſi hæc natura individua non aſſumitur, quod ſuppoſitum huius naturæ non curetur: quia per hoc quod natura in aliquo individuo aſſumpta eſt, præparatur curatio omnibus qui ſimilem naturam habent; ſicut e contra per hoc quod una perſona infecit naturam humanam quæ in ipſo erat, in omnes homines peccatum tranſmiſit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut bonitas divina, quæ in creatione rerum ſe manifeſtat, omnibus ſe communicat, non tamen æqualiter; ita etiam prout ſe in incarnatione manifeſtat, præcipue quantum ad dilectionem humani generis, omnibus ſe communicat, non tamen eodem modo, & æqualiter; ſed uni per gratiam unionis, aliis per gratiam adoptionis, qui gratiæ non repugnant.

Ad tertium dicendum, quod aliquid debetur humanæ naturæ dupliciter: vel ut ſibi eſſentiale; & hoc invenitur communiter in omnibus hominibus naturam habentibus humanam: vel ut ſuperadditum eſſentialibus principiis, ſive ſit per gratiam acceptum, ſive operibus acquiſitum; & hoc non invenitur communiter in omnibus naturam habentibus: unde ratio non procedit.

Quartum concedimus.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod non fuit decens ut aliunde quam de ſtirpe Adæ, Filius Dei humanam naturam aſſumeret, præcipue propter tria. Primo ad ſervandum iuſtitiam ſatisfactionis. Si enim de genere Adæ non fuiſset, ad eum non pertineret pro peccato Adæ ſatisfacere. Secundo ad perfectam reintegrationem dignitatis Adæ, qui hoc habuit ut ipſe, & ſuum genus nulla alia creatura indigeret, quaſi ſuſtentante, & ſalvante: & hoc generi eius redditum non fuiſſet, ſi redemptus fuiſset per aliquem qui ad genus eius non pertineret. Tertio ad ſervandum dignitatem ſpecialiter ipſius Adæ, qui in hoc quodam modo imaginem Dei ſingulariter habuit, ut ſicut Deus, cum ſit ens primum, omnium entium principium eſt per creationem; ita etiam Adam, cum ſit primus homo, eſt principium omnium hominum per generationem; quod ſibi deperiret, ſi Chriſtus non de eius genere homo fieret.

Ad primum ergo quod obiicitur, quod debet eſſe ſegregatus a peccatoribus, dicendum, quod verum eſt, inquantum peccatores ſunt, non inquantum homines ſunt: venit enim peccatum deſtruere, & naturam ſalvare: unde convenientiam habuit in his quæ ad naturam pertinent, ſed contrarietatem in his quæ ad peccatum ſpectant: quia neque contraxit, neque commiſit peccatum.

Ad ſecundum dicendum, quod natura humana non fuit infecta originali peccato, niſi ſecundum quod ab Adam trahitur: unde ſi Deus unum hominem de limo terræ formaret, peccatum originale in eo non eſſet: & ideo ſatisfactio de originali non pertinebat indifferenter ad quemlibet hominem, ſed ad quemlibet de genere Adæ.

Tertium concedimus.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod nullo modo fuit decens ut Filius Dei in ipſo

Digitized by Google

ipſo Adam humanam naturam aſsumeret propter duo. Primo quia Adam propria perſonalitate perfectus fuit: unde in unitatem perſonæ aſsumi non poſset, niſi illa perſonalitas deſtrueretur, quod non decebat, ut ſupra (art. 1. quæſtiunc. 2.) de Angelis dictum eſt. Secundo quia cum per aſſumptionem fiat communicatio proprietatum, ut quidquid de homine dicitur, de Deo dicatur, ſequeretur ut diceretur, quod Deus peccaſſet, quia Adam peccavit: quod eſt abſurdum.

Ad primum ergo dicendum, quod per peccatum Adæ fuit infectio perſonalis in ipſo, & infectio naturæ creatæ in ipſo, & propagandæ ab ipſo: & pro infectione perſonali ipſe gratia adiutus ſatisfacere potuit ſecundum quoſdam; ſed requirebatur aliquis qui pro peccato naturæ ſatisfaceret: & ideo non oportuit quod eſset idem in perſona cum Adam, ſed idem in natura.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt inconveniens quod de dignitate illius perſonæ aliquid pereat ex culpa ſua; ſed inconveniens eſt ut aliquid naturæ deperiret, quæ cum bona eſset, homo male utendo ipſam corrupit.

Tertium concedimus.

ARTICULUS III.

Utrum Filius Dei carnem humanam aſſumpſerit.

III. P. quæſt. v. *art.* 2. 3. 4. *& quæſt.* vi. *art.* 5. *& IV. cont Gent. cap.* xliv. *&* xlv. *& opuſc* 1. *cap.* xx. *&* xxi.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Filius Dei carnem non aſſumpſerit. Galat. v. 17. *Caro concupiſcit adverſus ſpiritum*. Sed in Chriſto talis pugna non fuit. Ergo ipſe veram carnem non habuit.

2. Præterea. In carne tantum eſt ſimilitudo veſtigii. Sed ſimilitudo veſtigii tantum non ſufficit ad aſſumptibilitatem, ut ſupra (art. 1. in corp.) dictum eſt. Ergo caro aſsumptibilis non fuit.

3. Præterea. Maior eſt gratia unionis quam gratia fruitionis. Sed caro nullo modo poteſt coniungi Deo per fruitionem. Ergo non poteſt coniungi per unionem.

Sed contra. Ad Hebr. 11. 16. *Semen Abrahæ apprehendit:* & Rom. 1. 3. *Factus eſt ei ex ſemine David ſecundum carnem*. Sed ſemen non pertinet ad animam, ſed ad carnem. Ergo Filius Dei in humana natura non ſolum animam, ſed etiam carnem aſsumpſit.

Præterea. Homo non naſcitur ex homine, niſi per traductionem carnis. Sed Chriſtus non ſolum dicitur homo, immo etiam filius hominis, non niſi quia de virgine natus eſt. Ergo aſsumpſit carnem in humana natura.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod carnem aſsumpſit, & non animam. Ioan. 1. 14. *Verbum caro factum eſt*. Non autem per converſionem in carnem, ſed per aſsumptionem carnis. Ergo ſolam carnem aſsumpſiſse videtur.

2. Præterea. Corpus non indiget ut uniatur ſibi anima, niſi ad hoc ut per ipſam vivificetur. Sed ad hoc quod corpus vivificetur, ſufficit quod corpori vivificabili principium vitæ uniatur. Cum ergo Deus, qui eſt principium vitæ, corpus ſibi univerit, videtur quod unio corporis ad animam ſuperflua fuiſset.

3. Præterea. Habito aliquo quod eſt ſufficiens operationis principium, non requiritur ad eamdem operationem aliud principium; ſicut ad illuminationem aeris, qui illuminatur lumine ſolis, non requiritur lumen candelæ. Sed Chriſtus per intellectum divinum ſibi unitum ſufficienter omnia cognoſcere poterat. Ergo non requirebatur anima cognoſcitiva, & intellectiva ad unionem illam.

Sed contra. Chriſtus curavit naturam noſtram per hoc quod eam aſsumpſit. Sed principaliter venit ad curandum animas. Ergo animam aſsumpſit.

Præterea. Mors corporalis non eſt niſi per ſeparationem corporis a principio vitæ. Si ergo in Chriſto non fuiſset aliud principium vitæ quam ipſa Deitas, cum caro a Divinitate numquam fuerit ſeparata, numquam Chriſtus fuiſset mortuus: quod expreſſe contradicit Scripturæ.

Præterea. Sequeretur quod Deus eſset immediatus motor corporis Chriſti, ſi anima caruiſset; & ſic numquam Chriſtus fuiſset fatigatus ex itinere, ut dicitur Ioan. iv. cum fatigatio non accidat niſi ex debilitate virtutis moventis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non aſsumpſerit formam totius ex compoſitione partium reſultantem. Forma enim totius eſt illa in qua

qua ſicut in natura communi particularia conveniunt. Sed Damaſcenus dicit (Lib. III. de Fide orth. cap. VI.) & habetur in littera, quod in Domino noſtro Ieſu Chriſto non eſt communem ſpeciem accipere. Ergo in eo forma totius non fuit.

2. Præterea. Ut dicit Boetius (Lib. III. in Porphyr. cap. de ſpecie) ſpecies eſt totum eſse individuorum. Sed nihil in Chriſto fuit ex parte carnis, & animæ quod totum eſse ipſius Chriſti concluderet: quia habuit eſse divinum non per animam, neque per corpus. Ergo cum forma totius ſit ſpecies in potentia, videtur quod in Chriſto forma totius non fuerit.

3. Præterea. In littera dicitur, quod nomine humanæ naturæ corpus, & anima intelligitur, cum dicitur, Chriſtum humanam naturam aſsumpſiſse. Sed conſtat quod neque corpus, neque anima eſt forma totius, ad minus ſecundum opinionem communiorem. Ergo in Chriſto forma totius non fuit.

Sed contra. Forma totius in rebus animatis reſultat ex unione, vel coniunctione animæ ad corpus. Sed in Chriſto anima fuit coniuncta corpori; alias corpus illud vivum non fuiſset. Ergo in Chriſto fuit forma totius.

Præterea. Homines conveniunt ſpecie ad invicem ſecundum convenientiam in forma totius. Sed Chriſtus fuit eiuſdem ſpeciei cum aliis hominibus; alias pro hominibus non ſatisfeciſset. Ergo in Chriſto fuit forma totius.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod, ſecundum Philoſophum VIII. Metaph. (text. x.) diffinitio in hoc convenit cum numero, quod ſicut in numeris contingit quod ſemper ſubtracta, vel addita unitate, fit alius numerus; ita etiam in diffinitionibus, ſi addatur, vel ſubtrahatur aliqua differentia, ſemper fit alia ſpecies. Cum ergo omnes differentiæ ſumantur ex eſsentialibus principiis, oportet quod ſi homini ſubtrahatur aliquid de eſsentialibus eius, non remaneat eadem ſpecies. Cum ergo Chriſtus fuerit eiuſdem ſpeciei cum aliis hominibus (alias enim verus homo non fuiſset, ſed æquivoce homo diceretur; nec pro hominibus ſatisfaceret congruenter) oportet quod omnia eſſentialia homini in Chriſto fuerint, & corpus, & anima vegetabilis, ſenſibilis, & rationalis, & ulterius forma totius reſultans ex coniunctione corporis, & animæ, quæ humanitas dicitur: & quia proprietates naturales ex principiis eſsentialibus cauſantur, oportet quod in ipſo fuerint omnes naturales proprietates ſpeciem humanam conſequentes. De aliis autem quæ per accidens ſpeciem humanam conſequuntur, ſive ſint defectus, ſive perfectiones, infra ſuo loco dicetur.

Ad primam ergo quæſtionem ſciendum, quod circa hoc fuerunt duo errores.

Unus fuit Manichæorum, qui dicebant, quod Chriſtus verum corpus non habuit, ſed tantum phantaſticum. Et ratio huius poſitionis videtur fuiſſe, quia omnium viſibilium auctorem poſuerunt diabolum: & ideo nihil huius ſecundum veritatem in Chriſto fuit, in quo princeps mundi huius nihil habuit, Ioan. XIV. Patet autem quod poſitio iſta eſt falſa & quantum ad radicem poſitionis: quia Deum creatorem omnium viſibilium, & inviſibilium & fides tenet, & ratio demonſtrat, cum a primo ente oporteat omnia entia eſse, ut patet ex II. Metaph. (text. III. IV. & V.) & etiam in ſe poſitio falſa eſt: quia veritatem humanitatis tollit, ut ex dictis patet: eſſet enim invenire aliquam falſitatem, vel ſimulationem in eo qui de ſe dicit (Ioan. XIV. 6.) *Ego ſum via, veritas, & vita*.

Alius error fuit Marcionitarum, qui dicebant Chriſtum corpus de virgine non aſſumpſiſse, ſed de cælo apportaſſe: quod forte ortum habuit ex opinione Platonicorum, qui dicebant, animæ corpus terreſtre omnino fugiendum eſse, ut beatitudinem conſequatur. Non enim credebant poſſe fieri ut anima corpori terreſtri unita beata fieret. Ponebant tamen animas corporibus cæleſtibus unitas, ut ſoli, & ſtellis, & lunæ, beatas fore, ut Auguſtinus recitat in Libro X. de Civ. Dei (cap. XXVII. & XXIX. item ſerm. CXXXIX. de tempor.) & ideo animam Chriſti, quæ ſumme beata fuit, non terreſtri, ſed cæleſti corpori unitam putaverunt. Sed hæc etiam poſitio veritatem humanitatis tollit: quia qualibet forma naturalis determinatam materiam requirit; & ideo anima humana non ex qualibet materia quam perficit, hominem facit, ſed inquantum eſt forma talis corporis, elementati ſcilicet, & debita proportione complexionati. Unde ſi Chriſtus corpus terreſtre non habuit, verus homo non fuit. His autem idem defectus contingit qui & antiquis Philoſophis, ut I. de Anima (text. XV.) dicitur, qui de anima dicentes nihil de corpore dixerunt,

opi-

Digitized by Google

opinantes quamlibet animam cuilibet corpori adaptati: quod eſſe non poteſt, cum propriæ formæ reſpondeat propria materia, & unicuique agenti determinata inſtrumenta: & ideo fides catholica, quæ Chriſtum verum hominem confitetur, eum habuiſſe corpus ex quatuor elementis compoſitum, ſicut nos habemus, firmiter tenet.

Ad primum ergo dicendum, quod concupiſcentia carnis contra ſpiritum non cauſatur ex ipſa carnis natura, ſed ex vitioſa corruptione ejus, quæ ex peccato primi parentis provenit, ſine qua Filius Dei veram carnis naturam aſſumpſit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo attenditur ſecundum formam. Corporis autem humani forma eſt anima rationalis, in qua imago Dei conſiſtit: & ideo in corpore humano non tantum eſt ſimilitudo veſtigii, ſed etiam ſimilitudo imaginis, inquantum animam habet. Non enim corpus humanum habet eſſe quoddam diſtinctum ab eſſe quod dat ſibi anima, quaſi ab alia forma, per quam ſit in eo ſimilitudo veſtigii tantum, ſicut eſt in corporibus inanimatis: quia ſic anima eſſet ens in ſubjecto, ſecundum quod ſubjectum nominat ens ſubſiſtens in actu; quod ad rationem accidentis pertinet, ut in II. de Anima (text. IV.) dicit Commentator.

Ad tertium dicendum, quod conjunctio animæ ad Deum per fruitionem conſiſtit in operatione intellectus, & voluntatis; in qua corpus nullo modo communicat: quia exercetur talis operatio ſine organo corporali, ut probatur in III. de Anima (text. IV. & V.) & ideo per fruitionem nullo modo corpus Deo uniri poteſt. Sed conjunctio unionis eſt ad eſſe in perſona una: corpus autem, & anima in uno eſſe communicant, quia anima eſt quod quid erat eſſe hujuſmodi corpori, ut in II. de Anima (text. VIII.) dicitur: & ideo per modum unionis in perſona una corpus Deo conjungi poteſt.

Quartum, & quintum concedimus.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem eſt ſciendum, quod circa hoc etiam fuerunt duo errores. Unus fuit Arii, & Eunomii, qui dicebant Filium Dei carnem ſine anima aſſumpſiſſe: quia opinabantur Divinitatem ſine anima corpus ejus vivificare. Alius fuit error Apollinaris, qui dicebat in Chriſto corpus animatum fuiſſe cum anima carente ſenſu, & intellectu. Uterque autem error & veritati humanitatis derogat, & dignitati corporis Chriſti. Non enim poteſt eſſe ut materia in aliquo eſſe perficiatur, niſi per aliquid quod ſit forma ejus: unde cum Deus nullo modo forma corporis eſſe poſſit (quia oporteret eum eſſe partem, & non immaterialiſſimum) ſequeretur (quod corpus Chriſti, ſi omnino careret anima, eſſet ſicut corpus non vivum; & ſi careret anima ſenſibili, & rationali, eſſet ſicut corpus plantæ: unde eſſet multo minus nobile quam corpus noſtrum. Similiter etiam cum de ratione hominis ſit rationalem animam habere, ſi ea Chriſtus caruiſſet, verus homo non fuiſſet. Hoc autem videtur eis contigiſſe ex hoc quod credebant animam corpori non uniri ſicut formam, ſed magis ſicut indumentum, ut Plato dicit, ſecundum quod Gregorius Niſſenus (Nemeſius) narrat (Lib. II. de Anima cap. X.) per quem modum ſi Deus corpori uniretur, homo non diceretur; præcipue ſi ponatur, ut quidam poſuerunt, animam de ſubſtantia Dei eſſe: quæ omnia manifeſtam falſitatem continent. Et ideo horum, & aliorum prædictorum error excluditur in Lib. (Gennadii) de eccleſiaſticis dogmatibus (cap. 11.) ſic. *Natus eſt Dei Filius ex homine, non per hominem, ideſt viri coitum, ſicut Ebion dicit; ſed carnem de virgine trahens, non de cælo afferens, ſicut Marcion affirmat; neque in phantaſia, ideſt abſque carne, ut Valentinus dicebat; ſed verum corpus, non tantum carnem ex carne, ut Martianus dicit; ſed verus Deus, & verus homo, in Deitate Verbum Patris, & Deus, in homine anima, & caro; non ſine ſenſu, & ratione, ut Apollinaris poſuit; neque caro ſine anima, ut Eunomius dixit; neque ſic natus de virgine, ut antequam de virgine naſceretur, Deus non fuerit, ſicut Antemon, & Marcellus dixerunt.*

Ad primum ergo circa hoc objectum dicendum, quod cum dicitur, *Verbum caro factum eſt*, ſumitur pars pro toto, ideſt caro pro toto homine; ſicut anima ponitur aliquando pro toto homine, Gen. XLVI. 27. *Omnes animæ* (a) *domus Iacob quæ ingreſſæ ſunt in AEgyptum, fuere ſeptuaginta.* Ideo autem carnem, quæ inferior pars eſt, dicere voluit, ut oſtenderet per locum a minori nihil in hominis natura eſſe quod Filius Dei non aſſumpſerit.

Ad ſecundum dicendum, quod ad hoc quod corpus vivificetur, requiritur quod

E 2 ſibi

(a) *Al. deeſt* domus Iacob.

Digitized by Google

ſibi coniungatur principium vitæ per modum formæ, ut ex eis efficiatur una natura communis. Divinitas autem forma corporis eſſe non poteſt: non enim ex Deitate, & corpore una communis natura reſultat: & ideo ad hoc ut corpus Chriſti unum eſſe poſſit, requiritur anima quæ ſit eius forma.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut in II. de Anima (text. com. xxv.) dicitur, illud quo aliquid operatur primo, eſt forma eius: unde cum intellectus divinus non poſſit eſſe forma in humanitate Chriſti, oportet quod illud quo homo ſentit, & intelligit, ſit anima ſenſitiva, & intellectiva.

Alia duo concedimus.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem ſciendum eſt, quod quidam poſuerunt Deum aſſumpſiſſe animam, & corpus, non ita quod ex eorum coniunctione aliqua humanitas reſultaret: & hæc opinio ſimiliter veritatem humanitatis tollit, & dignitatem corporis Chriſti: non enim Chriſtus verus homo eſſe potuit, nec corpus eius vere vivum, niſi anima corpori unita fuiſſet ut forma eius, ita quod ex eis unum quid efficeretur. Sed de hac opinione infra dicetur diſt. III. (quæſt. II. art. I.) Unde dicendum, quod ſicut in Chriſto verum corpus, & vera anima fuit, ita & vera humanitas, id eſt natura humana, ex coniunctione utriuſque reſultans.

Ad primum circa hoc obiectum dicendum, quod Damaſcenus dicere intendit, quod non eſt facta unio in una natura, ut Eutychiani poſuerunt: & ideo vult quod ex coniunctione Divinitatis ad humanitatem non reſultet aliqua natura communis tertia: quia illa nec eſſet divinitas, nec humanitas, ſicut humanitas nec eſt anima, neque corpus: unde Chriſtus neque eſſet Deus, neque homo, ſed tantum Chriſtus. Non autem intendit quod ex coniunctione animæ ad corpus non reſultet forma totius, per quam in ſpecie cum aliis hominibus communicet.

Ad ſecundum dicendum, quod verbum Boetii veritatem habet in quolibet individuo quod ſubſiſtit in una natura tantum: quia ſpecies comprehendit omnia eſſentialia principia ſubſiſtentis individui in natura ſpeciei; & ſic etiam humanitas comprehendit omnia eſſentialia Chriſti, ſecundum quod in humanitate ſubſiſtit. Sed illa perſona hoc ſingulariter habet ut in duabus naturis ſubſiſtat: & ideo ſpecies humana non colligit omnia quæ illi perſonæ eſſentialiter conveniunt.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, nomine humanitatis corpus, & animam intelligi, intelligendum eſt materialiter, ſicut nomine totius intelliguntur partes, & non quod totum proprie loquendo ſit ſuæ partes, ſed aliquid ex partibus conſtitutum.

Alia duo concedimus.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de ordine aſſumptionis: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. Utrum unam partem humanæ naturæ aſſumpſerit mediante alia.

Secundo. Utrum humanam naturam aſſumpſerit mediante aliquo alio.

Tertio. Utrum omnes partes humanæ naturæ ſimul tempore aſſumpſerit.

ARTICULUS I.

Utrum aſſumpſerit carnem mediante anima.

III. P. quæſt. VI. *art.* I. 2. 5.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod carnem non aſſumpſerit mediante anima. Remoto enim medio quo aliqua coniunguntur, extrema ſeparantur, ſicut patet in tabulis quæ per clavum coniunguntur. Sed in morte Chriſti ſeparata eſt anima a carne; nec tamen ſeparata eſt Deitas a carne. Ergo anima non eſt medium quo Deitas unitur carni.

2. Præterea. Unum extremorum quæ coniunguntur per medium, magis coniungitur medio quam alteri extremo. Sed caro non magis coniungitur animæ quam Deitati: eſt enim caro ab anima ſeparata in morte, non tamen a Deitate. Ergo Divinitas non eſt unita carni mediante anima.

3. Præterea. Deus in qualibet creatura eſt immediate per eſſentiam, præſentiam, & potentiam: ſimiliter etiam animæ ſanctæ coniungitur immediate per gratiam. Cum ergo maior ſit coniunctio unionis quam aliqua prædictarum, videtur quod quidquid aſſumitur ad unitatem perſonæ, immediate Divinitati coniungatur.

Sed contra. Auguſtinus ad Voluſianum (epiſt. III.) dicit: *Filius Dei aſſumpſit animam rationalem, & per eam ſibi corpus aptavit*: & ita videtur quod mediante

Digitized by Google

diante anima Filius Dei carnem aſſumpſerit.

Præterea. Multum diſtantia non coniunguntur niſi per medium, quod minus diſtat ab extremis quam extrema ad invicem. Sed corpus plus diſtat a Deitate quam anima. Ergo corpus unitur Deitati mediante anima.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non aſſumpſerit animam mediante ſpiritu. Impoſſibile enim eſt ut per idem medium uniatur aliquid ſuperiori, & inferiori: quia illud quo unitur inferiori, eſt infra ipſum; illud autem quo unitur ſuperiori, eſt ſupra ipſum. Sed anima mediante ſpiritu unitur corpori, quod eſt infra ipſum, ut quidam dicunt. Ergo non unitur Deo, qui eſt ſupra eam, mediante ſpiritu.

2. Præterea. Medium oportet differre ab extremis. Sed mens quæ ſpiritus dicitur ab Auguſtino XII. ſuper Geneſ. (cap. VII.) non eſt extra eſſentia animæ, immo eſt id quod in anima noſtra eſt ſublimius, in qua imago Dei invenitur, ut idem Auguſtinus XIV. de Trin. (cap. III.) dicit. Ergo non aſſumpſit animam mediante ſpiritu.

3. Præterea. Spiritus humanus differt in hoc ab angelico quod eſt animæ unitus, & carni; quod Angelo non convenit. Sed ſpiritus angelicus non eſt aſſumptibilis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. 1. art. 1. quæſtiunc. 3.) Ergo quod ſpiritus humanus ſit aſſumptibilis, eſt ex ratione animæ, vel ex ratione carnis. Ergo magis aſſumpſit ſpiritum mediante carne, vel anima, quam e converſo.

Sed contra. Ea quæ ſunt diſtantia, per aliquid utrique proximum coniunguntur. Sed ſpiritus proximus eſt Deo per ſimilitudinem imaginis, quia & ipſe Deus ſpiritus eſt, ut dicitur Ioan. IV. ſimiliter etiam cum anima convenit in hoc quod pars quædam animæ eſt. Ergo Deus animam mediante ſpiritu aſſumpſit.

Præterea. Sicut anima corpore, ita aliis partibus animæ ſpiritus ſuperior eſt. Sed Deus aſſumpſit corpus mediante anima. Ergo eadem ratione aſſumpſit animam mediante ſpiritu.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non aſſumpſerit totum mediantibus partibus. Illud enim quod convenit toti ratione partium, non ſolum convenit toti, ſed etiam partibus. Sed Deitas non prædicatur de partibus humanæ naturæ (non enim dicimus, quod anima ſit Deus, vel quod corpus ſit Deus) prædicatur autem de toto cum dicimus Deum hominem eſſe. Ergo cum per aſſumptionem humanæ naturæ prædicetur Deus de homine, & e converſo, videtur quod partes non aſſumpſerit niſi mediante toto.

2. Præterea. Alia eſt ſingularitas uniuſcuiuſque partis hominis, & ſingularitas divinæ perſonæ, vel incommunicabilitas: quia partes ſunt plures, ſed perſona aſſumens una eſt. Eſt autem eadem ſingularitas perſonæ aſſumentis, & totius hominis: quia eadem eſt hypoſtaſis utriuſque, ut dicit Damaſcenus (ubi ſupra.) Ergo videtur quod partes non aſſumpſerit niſi mediante toto.

3. Præterea. Creaturæ cui eſt unita Divinitas, debetur honor latriæ, ut infra dicetur diſt. IX. (quæſt. 1. art. 2.) Sed aliquibus partibus corporis Chriſti, ſi eſſent ſeparatæ, non deberetur honor latriæ. Ergo partibus ſeparatis a toto non eſt unita Divinitas. Ergo non eſt unita partibus niſi mediante toto.

4. Sed contra. In morte Chriſti Divinitas partibus hominis, ſcilicet corpori, & animæ, unita manſit. Sed tunc ex partibus, cum coniunctæ non eſſent, totum non conſtabat. Ergo non aſſumpſit partes mediante toto.

5. Præterea. Quidquid convenit parti, & toti, per prius convenit parti quam toti. Sed dicimus humanam naturam aſſumptam eſſe, & ſimiliter partes eius, ſcilicet animam, & carnem. Ergo per prius aſſumpſit partes quam totum; & ita non partes mediante toto aſſumpſit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod eſt duplex medium, ſcilicet congruentiæ, & neceſſitatis. Medium congruentiæ eſt quod facit ad decentem coniunctionem extremorum, quæ tamen nihilominus ſine illo eſſe poſſet; ſicut pulchritudo facit ad decentem coniunctionem matrimonii, qua tamen amiſſa, matrimonium non ſolvitur. Medium autem neceſſitatis eſt ſine quo coniunctio extremorum eſſe non poteſt, ſicut lumen coniungitur aeri mediante diaphaneitate. Hoc tamen contingit dupliciter: quia vel eſt cauſa coniunctionis, vel eſt ad coniun-

ctio-

ctionem conſequens. (*a*) Coniunctionis cauſa eſt medium, ſicut aqua, & aer in viſu: quia per aerem redditur ſpecies viſibilis ipſi viſui. Conſequens autem coniunctionem eſt quod ex coniunctorum diſpoſitione cauſatur, ſicut aer, vel aqua eſt medium in tactu: propter hoc oportet extremitates corporum ſe tangentium humidas eſſe, & ita oportet humiditatem aliquam intermediam eſſe. Medium autem quod eſt cauſa coniunctionis, eſt duplex: quia vel coniungit effective, ſicut homo reconcilians inimicos, dicitur medius inter eos: vel coniungit formaliter, ſicut amor coniungit amicos, ut medium quoddam inter eos. Sed utrumque horum adhuc dupliciter contingit: quia medium neceſſitatis vel cauſa coniunctionis eſt in actu, ut patet in vinculo quo aliqua colligantur: vel eſt cauſa coniungibilitatis, ſicut ſiccitas in lignis cauſat coniungibilitatem ad ignem.

His igitur viſis, ad primam quæſtionem dicendum, quod anima eſt quodammodo medium quo corpus Divinitati unitur. Sed ſciendum, quod ſi anima comparetur ad unionem in actu, eſt medium congruentiæ tantum: non enim decet ut Divinitas corpori uniatur, niſi habeat animam: tum quia eſt Deo propinquior: tum quia pluribus modis eſt Deo unibilis quam corpus, quia etiam per gratiam, & gloriam: tum etiam quia corpori unitur propter reparationem animæ. Si vero comparetur ad unibilitatem, ſic eſt medium neceſſitatis, ſicut cauſans formaliter unibilitatem in corpore: non enim corpus eſt unibile ſervato ordine ad finem unionis (ſecundum quod creatura rationalis præ aliis aſſumptibilis dicta eſt) niſi per hoc quod particeps eſt imaginis Dei mediante anima: unde corpora inanimata unibilia non ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi tollatur medium, quod eſt cauſa coniunctionis in actu, neceſſe eſt unita diſſolvi; ſicut ſubtracto amore, hominum corda ulterius unum non erunt: ſemper enim ablata cauſa auſertur effectus. Subtracto tamen medio congruentiæ, quod ad decentiam unionis faciebat, non eſt neceſſarium unita diſſolui. Similiter autem non eſt neceſſarium ut ſi tollatur medium, quod eſt cauſa coniungibilitatis, uniq diſſolvatur: poteſt enim eſſe ut cauſet coniungibilitatem etiam poſtquam abſceſſerit, dummodo remaneat ordo, & poſſibilitas ad ipſum: quia forte coniunctio actualis medii non eſt cauſa coniungibilitatis ad extremum, ſed potius coniungibilitas medii; ſicut actualis conſideratio principiorum eſt medium quo habitus concluſionum acquiritur, non tamen tranſeunte actuali conſideratione principiorum, tranſit habitus concluſionis, eo quod adhuc manet habilitas ad conſiderandum principia. Unde cum anima ſit medium congruentiæ, & cauſans unibilitatem in corpore, non oportet quod abſcedente anima coniunctio Divinitatis ad carnem dirimatur: quia adhuc remanet in corpore habilitas, & ordo ad animam, ratione cuius remanet in carne convenientia unionis, & unibilitas ad Divinitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod aliqua duo poſſunt eſſe magis coniuncta quam alia dupliciter. Vel quia pluribus modis coniunguntur; & ſic anima magis unitur carni quam Deitas, quia anima eſt forma eius; & hoc modo eſt medium formaliter unibilitatem in ipſo cauſans: vel quia fortiori vinculo coniunguntur; & ſic Deitas magis unitur carni quam anima, quæ unitur ei naturali unione, propter quod ſeparabilis eſt; Divinitas autem unitur carni per gratiam increatam, quæ immutabilis eſt, & ideo illa unio numquam ſeparatur.

Ad tertium dicendum, quod creatura ex ſeipſa receptibilis eſt divini influxus in ipſam: & ideo non indiget medio quod faciat eam poſſibilem ad hoc quod Deus in ea ſit per eſſentiam, præſentiam, & potentiam: neque etiam indiget medio congruentiæ, quia decentiſſimum eſt ut creatura a Creatore non deſeratur. Similiter etiam anima ſecundum ſui naturam capax eſt Dei; corpus autem non eſt aſſumptibile per naturam corporis, ſed inquantum eſt perfectum anima rationali: & ideo non eſt ſimile.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſecundum Auguſtinum XII. ſuper Geneſ. (cap. VII.) ſpiritus multipliciter dicitur. Uno modo ipſum corpus ſubtile. Alio modo corpus animæ omnino ſubiectum, ſicut corpora ſanctorum in reſurrectione, I. Cor. XV. Tertio modo quælibet anima brutorum: Eccle. III. *Quis novit . . . . . ſi ſpiritus iumentorum deſcendat deorſum*? Quarto virtus imaginaria: I. Corinth. XIV. 15. *Pſallam ſpiritu*, *pſal-*

(a) *Nicolai:* Coniunctionis cauſa eſt medium quod ad coniunctionem diſponit, vel ad eam perficiendam confert, ſicut aqua &c.

pſallam mente. Quinto ipſa mens hominis, vel Angeli : Epheſ. IV. 23. *Renovamini ſpiritu mentis veſtræ*. Sexto ipſa divina ſubſtantia : Ioan. IV. 24. *Spiritus eſt Deus*. Nunc autem loquimur de ſpiritu ſecundum quod pro mente ponitur. Unde dicendum, quod Divinitas mediante ſpiritu animam aſſumpſit, ficut anima mediante corpus; ſicut enim corpus non eſt aſſumptibile niſi per hoc quod habet animam, ita anima non eſt aſſumptibilis niſi per hoc quod mens in ea eſt, per quam imaginem Dei habet.

Ad primum ergo circa hoc obiectum dicendum, quod ratio illa procedit ex æquivocatione ſpiritus, ut ex dictis patet.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſpiritus, ideſt mens, non differat ab anima per eſſentiam, niſi mens dicatur potentia animæ, quæ quodammodo ab anima per eſſentiam differt, ſicut proprietas a ſubiecto; tamen anima non ex hoc quod eſt anima, aſſumptibilis eſt modo prædicto, ſed ex hoc quod mentem habet : & ideo mens eſt medium in anima aſſumptibilitatem cauſans.

Ad tertium dicendum, quod quamvis forma materialis non poſſit eſſe ſine materia, tamen materia non dat eſſe formæ, ſed e converſo: ita etiam quamvis ſpiritus carni non unitus aſſumptibilis non ſit, magis tamen ſpiritus cauſat aſſumptibilitatem in corpore quam e converſo.

Alia duo concedimus.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod partes originaliter ſunt priores toto, quaſi conſtituentes ipſum; totum autem completive eſt prius partibus quia ratio naturæ completæ invenitur prius in ipſo toto, & ad partes eius pervenit mediante toto, inquantum eius partes ſunt: unde etiam ſunt in genere per reductionem. Et ideo dicendum eſt, quod quodammodo mediantibus partibus aſſumpſit totum, inquantum ſcilicet partes originaliter humanam naturam conſtituebant, cui per ſe aſſumptio debebatur; quodammodo autem partes mediante toto (*a*), inquantum ratio humanæ naturæ, quæ per ſe aſſumptibilis eſt, per prius invenitur in toto, & per hoc in partibus.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis de partibus humanæ naturæ Deus non prædicetur, tamen partes illæ cauſant originaliter aſſumptibilitatem in toto; ſicut homo dicitur animal, non autem corpus, vel anima dicitur animal, quamvis ex corpore, & anima cauſetur in homine quod animal ſit.

Ad ſecundum dicendum, quod eſt duplex ſingularitas, ſcilicet ſingularitas naturæ, ut hæc humanitas, & ſingularitas ſubſiſtentis in natura, ut hic homo. Non autem eſt facta unio in ſingularitate naturæ, quia naturæ inalterabiliter unitæ ſunt; ſed eſt facta unio in ſingularitate perſonæ ſubſiſtentis in natura, quia idem Chriſtus in utraque natura ſubſiſtit. Singularitas autem partium, inquantum partes ſunt, ad naturam pertinet: & ideo non eſt eadem ſingularitas partium hominis, & Dei; ſed eſt eadem perſona hominis, & Dei: nec tamen ſequitur quod partes non cauſent aſſumptibilitatem in toto.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus partibus quæ ſunt de veritate humanæ naturæ, etiam ſeparatis, manet ordo ad totam naturam: & ideo remanet in eis aſſumptibilitas, & per conſequens unio, ſicut in corpore Chriſti remanſit anima ſeparata: unde & eis latria deberetur. Si autem ſepararentur aliquæ partes quæ non eſſent de veritate humanæ naturæ, non remaneret in eis ordo ad naturam humanam, cui principaliter aſſumptio debetur; & ideo non remaneret unio, nec debitum latriæ.

Ad quartum dicendum, quod ſicut corpus remanet unitum poſt animam, quamvis mediante anima uniatur, propter hoc quod remanet in corpore ordo ad animam; ita etiam remanet ordo in partibus ad totum, & propter hoc diſſoluto toto adhuc remanent partes unitæ.

Ad quintum dicendum, quod quamvis partes ſint priores toto, & cauſent totum, tamen aliquid eſt quod non convenit partibus niſi in ordine ad totum, ſicut quod ordinentur in prædicamento: unde ratio ex falſis procedit.

ARTICULUS II.

Utrum natura humana ſit aſſumpta mediante gratia.

III. P. quæſt. VI. *art. 6.*

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod natura humana aſſumpta ſit me-

(a) *Conſule III. Part. quæſt.* VI. *art.* 5. *ubi paulo aliter.*

mediante gratia. Sicut enim dicit Auguſtinus in XIII. de Trinitate (cap. xix. & Lib. de Civ. Dei cap. xxix. & in Ioan. tract. lxxxii. prop. fin.) in rebus per tempus exortis ſumma gratia eſt quod Deus in unitate perſonæ homini nullis meritis præcedentibus copulatur. Sed in his quæ fiunt per gratiam, gratia medium cadit. Ergo natura humana unitur Divinitati mediante gratia.

2. Præterea. Maior eſt unio in perſona quam unio animæ beatæ ad Deum per fruitionem. Sed anima non poteſt uniri Deo per modum fruitionis niſi mediante gratia. Ergo nec natura humana poteſt aſſumi in unitatem divinæ perſonæ niſi mediante gratia.

3. Præterea. In illud quod facultatem naturæ excedit, natura non poteſt pervenire niſi mediante gratia. Sed aſſumi in unitatem divinæ perſonæ eſt maxime excedens facultatem naturæ. Ergo in hoc natura non poteſt pervenire, niſi per gratiam elevetur; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Corpus humanum non eſt ſuſceptibile gratiæ, & tamen aſſumptum eſt ſicut & anima. Ergo aſſumptio humanæ naturæ non eſt facta mediante gratia.

Præterea. In his quæ miraculoſe fiunt, non requiritur aliquod medium diſponens. Sed aſſumptio humanæ naturæ miraculoſe eſt facta. Ergo non oportuit quod eſſet ibi gratia aliqua, quaſi diſponens humanam naturam in unionem.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod Filius Dei carnem aſſumpſit mediante Spiritu ſancto. Verbum enim creatum non unitur voci, niſi mediante ſpiritu. Sed ſicut verbum mentis humanæ unitur voci, ita Verbum divinum unitur carni, ut dicit Auguſtinus (Lib. XV. de Trinit. cap. xi.) Ergo illa unio facta eſt mediante Spiritu ſancto.

2. Præterea. In omni coniunctione quæ fit per gratuitam voluntatem, amor medium cadit. Sed unio Filii Dei ad humanam naturam eſt huiuſmodi. Ergo in ea Spiritus ſanctus, qui eſt amor, medium eſt.

3. Præterea. Secundum Auguſtinum, & Hilarium inter tres perſonas Spiritus ſanctus eſt nobis propinquior. Sed id quod alicui magis propinquat, eſt medium quo magis diſtanti unitur. Ergo Spiritus ſanctus eſt medium quo unitur humana natura divinæ.

Sed contra. Medium magis unitur utrique extremorum quam extrema ad invicem. Sed Spiritus ſanctus non unitur humanitati in perſona. Ergo non eſt medium unionis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod nec unio cadat medium inter humanam naturam & divinam. Nullum enim accidens cadit medium in aliqua ſubſtantiali unione. Sed unio, cum ſit relatio, accidens quoddam eſt. Ergo cum unio Divinitatis ad humanitatem non ſit accidentalis, ſed in ſubſtantia, quæ hypoſtaſis dicitur, videtur quod in illa unione medium cadere non poſſit.

2. Præterea. Si unio illa, res aliqua eſt, aut eſt æterna, aut temporalis. Si æterna, cum compoſitionem non ſit intelligere ſine componentibus, ut dicit Philoſophus (Lib. VI. Top. cap. vi.) oporteret quod homo ab æterno Deo unitus fuiſſet. Si temporalis, cum unio ſit in utroque extremorum, videtur quod aliquod temporale in Deo ſit; quod eſt impoſſibile. Ergo unio non eſt aliqua res cadens medium inter humanam naturam & divinam.

3. Præterea. Si ſit temporalis, cum omnia temporalia præceſſerint in operibus ſex dierum, oportet quod & unio iſta in operibus illis præceſſerit, quod non videtur. Ergo unio non eſt aliqua res temporalis quæ medium inter Divinitatem & humanitatem cadere poſſit.

Sed contra. Relatio cadit medium inter extrema. Sed unio relatio quædam eſt, qua humanitas, & Divinitas uniri dicuntur. Ergo mediante unione, humana natura divinæ unita eſt.

SOLUTIO I.

Reſpondeo. Suppoſita diſtinctione in prædicto articulo præmiſſa, ſciendum eſt, quod in unione humanæ naturæ ad divinam nihil poteſt cadere medium formaliter unionem cauſans, cui per prius humana natura coniungatur quam divinæ perſonæ: ſicut enim inter materiam & formam nihil cadit medium in eſſe quod per prius ſit in materia quam forma ſubſtantialis; alias eſſe accidentale eſſet prius ſubſtantiali, quod eſt impoſſibile: ita etiam inter naturam, & ſuppoſitum non poteſt aliquid

dicto

dicto modo medium cadere, cum utraque coniunctio ſit ad eſſe ſubſtantiale. Sed ſicut adventum formæ in materiam præcedunt ordine fiendi diſponentia formaliter, & materialiter, quibus materia redditur idonea ad ſuſceptionem formæ; ita etiam in humana natura inveniuntur quædam ſuperaddita, quibus redditur decens ut aſsumatur a divina perſona, ut ſcientiæ, & virtutes, & huiuſmodi: unde iſta poſsunt quodammodo dici medium congruentiæ.

Ad primam ergo quæſtionem dicendum, quod ſicut in II. Sentent. XXVI. diſt. Magiſter dicit, gratia dupliciter dicitur: uno modo ipſe Deus gratis dans, vel gratuita voluntas eius; alio modo donum aliquod gratis datum. Primo ergo modo accipiendo gratiam, gratia eſt medium unionis quaſi unionem efficaciter cauſans: quia gratuita ſua voluntate ſine meritis præcedentibus carnem aſsumpſit. Secundo modo accipiendo gratiam, non cadit ibi aliquod medium habituale donum, ſicut unionem, vel unibilitatem formaliter cauſans; ſed ſolum eſt ſicut medium congruitatis, ſicut etiam ſcientia, & perfectio corporis, & huiuſmodi, quæ decuit naturæ aſsumptæ non deeſse. Niſi forte gratia ipſa unio dicatur, quæ eſt quoddam donum gratiæ gratis datum: quæ quomodo ſit medium, poſt dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ipſemet ſe exponit, aſſumptio illa ad maximam gratiam pertinet: quia tam maximum donum collatum eſt homini ut eſſet Filius Dei nullis præcedentibus meritis. Unde gratia divina ibi ſignificat voluntatem divinam, unionem gratis facientem, & non habitum aliquem, quo interveniente unio completa ſit.

Ad ſecundum dicendum, quod fruitio operationem quamdam dicit: unde per fruitionem animam unitur Deo, ſicut operans operationis obiecto. Hoc autem ad rationem perfectæ operationis pertinet ut a potentia mediante habitu eliciatur: & ideo oportet quod unio fruitionis mediante habitu gratuito fiat. Unio autem in perſona eſt ad unum eſſe perſonale; habitus autem non poteſt eſſe principium perſonæ ſubſiſtentis, ſed eſt ad eſſe conſequens: & ideo gratia non eſt medium in unione perſonali, ſicut unionem formaliter cauſans.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aſſumi in unitatem divinæ perſonæ ſit ſupra facultatem humanæ naturæ, non tamen exigitur aliquid formaliter humanam naturam elevans ad talem aſſumptionem: tum quia quocumque addito, talis natura a perſona divina in infinitum diſtaret: tum quia cum aſſumi per ſe naturæ conveniat; omnia autem accidentia præter rationem naturæ ſint; ideo non poterit humana natura ſecundum id quod aſſumptibilis eſt, elevari per aliquod accidens additum, ad hoc ut aſſumptibilior fiat; ſed ad hoc quod aſſumatur, exigitur benignitas divina humanam naturam ad tantam dignitatem gratis elevans.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod Spiritus ſanctus non poteſt dici in illa unione medium, niſi ſicut unionem effective cauſans: quæ quamvis effectus totius Trinitatis ſit, tamen Spiritui ſancto appropriatur, ut infra dicetur diſt. IV. (quæſt. 1. art. 2. quæſtiuncul. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod etiam verbum creatum voci non unitur mediante ſpiritu, niſi ſicut per medium effectivum unionis: quia, ſicut dicit Philoſophus in II. de Anima (text. xc.) percuſſio reſpirati aeris ad arteriam eſt cauſa vocis: & per hunc etiam modum Spiritui ſancto appropriatur efficientia carnis, cui Verbum increatum unitur.

Ad ſecundum dicendum, quod ea quæ per voluntatem fiunt, etiam mediante amore fiunt, ſicut efficiente cauſa; & ſic etiam eſt in prædicta unione.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus ſanctus etiam dicitur propinquior nobis, inquantum per ipſum omnia dona nobis donantur, ut in I. Lib. diſt. XVIII. dictum eſt; & ſic in idem redit cum prædictis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum eſt, quod inter humanam naturam & divinam neceſſe eſt cadere unionem mediam, non ſicut cauſam, ſed ſicut effectum coniunctionem naturarum conſequentem. Eſt enim natura relationis ut in aliis rerum generibus cauſam habeant, quia minimum habet de natura entis, ut Commentator XI. Metaph. (text. x.) dicit. Unde quamvis relatio per ſe non terminet motum, quia in ad aliquid non eſt motus, ut probatur in V. Phyſic. (text. x.) tamen ex hoc quod motus per ſe terminatur ad aliquod ens, de neceſſitate conſequitur relatio aliqua; ſicut ex hoc quod motus alterationis terminatur ad albedinem, conſe-

quitur relatio ſimilitudinis ad omnia alba; ſimiliter etiam ex hoc quod motus generationis terminatur ad formam, conſequitur hæc relatio ſecundum quam materia ſub forma eſſe dicitur: ita etiam ex hoc quod motus aſſumptionis humanæ naturæ terminatur ad perſonam, conſequitur hæc relatio quæ dicitur unio: unde unio eſt medium non ſicut aſſumptionem cauſans, ſed potius ſicut eam conſequens, ſicut etiam dictum eſt ſupra, quod aqua eſt medium in tactu ex hoc quod tangentia humectata ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet accidens eſſe medium in coniunctione ſubſtantiali, ſicut coniunctionem ſequens: impoſſibile eſt tamen ut ſit medium coniunctionem cauſans.

Ad ſecundum dicendum, quod unio relatio quædam temporalis eſt: quæ quidem realiter eſt in ipſa natura aſſumpta, ſed eſt in perſona aſſumente ſecundum rationem tantum; ſicut & de aliis relationibus ex tempore de Deo dictis, ut Dominus, & huiuſmodi, in I. Lib. diſt. xxx. dictum eſt. Et tamen ſicut Dominus realiter dicitur Deus, non propter relationem dominii realiter in ipſo exiſtente, ſed propter poteſtatem coercendi creaturam, ex qua talis relatio cauſatur; ita etiam dicitur realiter unitus, quia in eo realiter eſt perſonalitas, ad quam unio terminatur.

Ad tertium dicendum, quod unio illa præceſſit in operibus ſex dierum, non in ratione ſeminali, ſed in potentia obedientiæ tantum; ſicut in coſta Adæ fuit ut ex ea Eva naſci poſſet.

ARTICULUS III.

Utrum caro prius fuerit concepta quam aſſumpta.

III. P. quæſt. VI. *art.* 3. *&* 4.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod caro prius fuerit concepta quam aſſumeretur. Quod enim non eſt, non poteſt aſſumi. Sed caro per conceptionem efficitur ens. Caro ergo prius fuit concepta quam aſſumeretur.

2. Præterea. Motus ſemper præcedit tempore terminum motus. Sed conceptio carnis terminata eſt ad unionem, ſicut motus ad terminum. Ergo conceptio unionem præceſſit.

Sed contra. Sola unione communicatio proprietatum efficitur, ut quod de homine dicitur, de Filio Dei dicatur. Sed concipi proprie carnis eſt. Si ergo conceptio carnis unionem præcederet, Filius Dei de virgine conceptus non eſſet; quod eſt contra ſymbolum. Ergo conceptio carnis unionem non præceſſit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod caro prius fuerit aſſumpta quam animata. Quod enim eſt primum in reſolutione, eſt ultimum in compoſitione. Sed anima ſeparata eſt a carne, adhuc manente unione carnis ad Divinitatem. Ergo caro prius eſt aſſumpta a Divinitate quam animaretur.

2. Præterea. Anima, cum ſit forma, requirit propriam materiam, ſcilicet corpus organicum in quo ſit. Hoc autem fit per conceptionem carnis. Ergo conceptio præcedit animationem. Sed conceptio carnis ſimul eſt cum ipſius aſſumptione, ut probatum eſt. Ergo caro prius fuit aſſumpta quam animata anima rationali.

Sed contra. Caro unitur Divinitati mediante anima, ut ſupra habitum eſt. Sed extremum non prius extremo coniungitur quam medio. Ergo caro non prius eſt Divinitati unita quam animata.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod anima ſit prius aſſumpta quam corpori coniuncta. Extremum enim prius coniungitur medio quam alteri extremorum. Sed Divinitas unitur carni mediante anima. Ergo prius unitur animæ quam carni. Sed ſimul Divinitas, & anima carni uniuntur. Ergo Divinitas prius unitur animæ quam carni.

2. Præterea. Perſona Chriſti ex tribus ſubſtantiis componi dicitur, ſcilicet ex Divinitate, anima, & carne: quorum ſupremum eſt Deitas, & infimum eſt caro, anima autem eſt medium. Sed prius Divinitas fuit quam animæ, & carni uniretur. Ergo ſi medium cum extremis communicat, videtur quod anima ſit poſterior Deitate, & prior carne. Sed ſimul anima creata eſt, & aſſumpta. Ergo anima prius eſt aſſumpta quam carni uniatur.

Sed contra. Anima non eſt prius aſſumpta quam creata; nec creata quam corpori infuſa: quia creando corpori infunditur, & in-

& infundendo creatur. Ergo anima non eſt prius aſſumpta quam carni unita.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod nulla natura habet eſſe niſi in ſuppoſito ſuo: non enim humanitas poteſt eſſe niſi in homine: unde quidquid eſt in genere ſubſtantiæ per ſe exiſtens, rationem hypoſtaſis habet, vel ſuppoſiti: & quia unio Divinitatis, & humanitatis fit in hypoſtaſi, ut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fid. orth. cap. XI.) ideo non poteſt eſſe ut quod aſſumptum eſt, prius fuerit quam aſſumeretur. niſi forte poneretur quod aſſumptio rationem hypoſtaſis rei aſſumptæ tolleret, quod eſt incouveniens: hoc enim ſine corruptione aſſumpti accidere non poſſet. Et ideo nullum horum trium eſt poſſibile: ſcilicet nec ut caro concepta prius fuerit, & poſtmodum aſſumpta; nec ut anima prius creata, & poſtmodum aſſumpta; neque ut homo prius ex ſuis partibus conſtitutus ſit, & poſtmodum aſſumptus. Sicut autem ex dictis patet, corpus aſſumptibilitatem habet ab anima; ſimiliter etiam partes eſſentiales aſſumptibilitatem habent ex ratione, cuius ſunt partes naturæ. Unde etiam utrumque horum eſt impoſſibile, ut ſcilicet anima prius ſit creata, & aſſumpta, & poſtmodum corpori coniuncta; & etiam quod caro prius ſit concepta, & aſſumpta, & poſtmodum animæ unita: ſed hæc quatuor neceſſe eſt ſimul fuiſſe, ſcilicet conceptionem carnis, creationem animæ, coniunctionem utriuſque, & unionem ad Deitatem.

Unde patet reſponſio ad primam quæſtionem: non enim fuit poſſibile quod caro prius fuerit concepta, & poſtmodum aſſumpta: quia ſi ante aſſumptionem concepta fuiſſet, propriam hypoſtaſim habuiſſet: & tunc poſt aſſumptionem, vel manſiſſet illa hypoſtaſis, & ſic non potuiſſet fieri unio in hypoſtaſi; vel non manſiſſet, & hoc ſine corruptione carnis prius conceptæ accidere non poſſet: ratio enim hypoſtaſis non eſt accidentalis rei, ut re eadem numero manente alia hypoſtaſis eſſe poſſit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illud quod non eſt, non poſſit aſſumi, tamen poſſibile eſt ut in eodem inſtanti in quo eſſe habet, aſſumatur, ut ſic eſſe rei aſſumptæ non præcedat aſſumptionem tempore, ſed natura.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis motus ſecundum principium ſui, vel medium, non poſſit eſſe ſimul cum eo ad quod motus terminatur, tamen ultimum motus poteſt eſſe ſimul cum eo; ſicut alteratio terminatur ad generationem, ita quod in eodem inſtanti in quo alteratio terminatur, forma ſubſtantialis introducitur: ita etiam in eodem inſtanti in quo conceptio terminatur, quando caro primo concepta eſt, tunc aſſumi poteſt. Et quia conceptio in inſtanti facta eſt, non differebat in ea primum medium, & terminus: & ideo ſimpliciter loquendo conceptio ſimul fuit cum aſſumptione.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem patet etiam reſponſio ex prædictis. Non enim eſt poſſibile ut caro prius aſſumpta ſit, & poſtmodum animata propter duo: tum quia aſſumptibilitatem habet ab anima, quam ſibi anima conferre non poteſt antequam ei uniatur: tum etiam quia partes aſſumptibilitatem habent a toto, ut prius dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus aſſumptibile eſt, ſecundum quod ordinem habet ad animam, & ad totum; quem ordinem habere non poteſt, niſi poſtquam animæ unitum eſt, & actu pars humanæ naturæ effectum; & tamen ſeparata anima, & diſſoluto toto, adhuc remanet ille ordo in corpore ſecundum ſpem reſurrectinnis; ſicut & habitus acquiſitus, ut virtus politica, cauſatur per actualem operationem, & tamen tranſeunte actuali operatione remanet habitus. Unde patet quod corpus non poteſt aſſumi antequam animæ uniatur; & tamen ſi anima ſepararetur poſt unionem, remanebit caro nihilominus aſſumpta, & Divinitati unita.

Ad ſecundum dicendum, quod forma præſupponit materiam propriam, & diſpoſitam, non ordine temporis, ſed ordine naturæ: quia in eodem inſtanti in quo materiæ fit neceſſitas, ideſt in ultimo inſtanti diſpoſitionis, inducitur forma ſubſtantialis: & ideo non oportet quod prius tempore caro ſit concepta quam anima uniatur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem patet reſponſio ex prædictis. Non enim potuit anima prius aſſumi quam carni uniretur, cum aſſumptibilis ſit per hoc quod eſt pars humanæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ex-

tremum non ſemper prius tempore coniungitur medio quam alteri extremorum : ſimul enim tempore aer patitur a colore, & viſus; ſed tamen aer prius patitur ordine naturæ, quia paſſio aeris cauſat paſſionem viſus. Similiter etiam non eſt neceſſarium quod prius tempore Deitas ſit unita animæ quam carni.

Ad ſecundum dicendum, quod anima quamvis ſit dignior corpore, eſt tamen forma corporis. Forma autem non eſt ut tempore materiam præcedat, ſed dignitate tantum. Divinitas autem non unitur humanæ naturæ ut forma. Unde non eſt ſimilis ratio utrobique.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quod autem humanæ naturæ ſive humanitatis, vocabulo anima, & caro intelligi debeant, aperte docet Hieronymus. Non eſt intelligendum per humanitatem animam, & corpus, quaſi proprie dici poſſit, Humanitas eſt anima, & corpus; ſed ſicut in toto intelliguntur partes, ut in domo paries, & tectum, quæ tamen de toto non prædicantur: unde etiam in auctoritate beati Hieronymi (Pelagii) ſubditur : *Humanitas, quæ ex anima continetur, & corpore*: non dicit: Quæ eſt anima, & corpus.

Errant ergo qui nomine humanitatis non ſubſtantiam, ſed proprietatem quamdam a qua homo nominatur, ſignificari contendunt. Per hanc proprietatem, quæ ab eis humanitas dicitur, poteſt intelligi forma conſequens partium (*a*) compoſitionem, ſcilicet corporis, & animæ, in qua ſicut in natura communi omnia individua communicant. Forte enim qui hoc poſuerunt, ſapiebant opinionem Platonis, qui poſuit formas univerſales in actu habere eſse in natura præter materiam. Sic enim ſecundum eum, ut Philoſophus in I. Metaph. (text. VI.) dicit, forma hominis erat ſine carnibus, & oſſibus, & ſine aliis partibus eius : & talem humanitatem ſine corpore, & anima iſti aſsumptam ponebant : & contra tales Damaſcenus dicit in III. Lib. cap. XI. *Neque eam quæ nuda contemplatione conſideratur, naturam aſſumpſit : non enim incarnatio eſſet, ſed deceptio & fictio incarnationis.* Vel tangit, ut quidam dicunt, opinionem eorum qui dicebant, Chriſtum, ſecundum quod eſt homo, non eſse quid, ſed qualiter ſe habens, quod infra tangetur diſt. VI.

Quod evidenter idem Ioannes oſtendit. Sciendum, quod Magiſter accipit verba Ioannis Damaſceni, ſed non ſenſum. Inducit enim Damaſcenus hæc verba ad confutandum errorem eorum qui dicebant in Chriſto unam tantum naturam eſse, quaſi confectam ex Divinitate, & humanitate, ſicut una quædam natura conficitur ex anima, & corpore; quæ ſignatur cum dicitur omnes homines eſse eiuſdem naturæ: non ita quod in quolibet eorum anima, & corpus ſint unius naturæ ad invicem comparata, ſed quia ex his duobus una natura conficitur, in qua omnes conveniunt. Sed non ita eſt in Chriſto quod ex humanitate, & Divinitate una communis natura reſultet, quæ ſit quaſi communis ſpecies de pluribus prædicata, qui Divinitatem, & humanitatem ſimul habeant. Magiſter autem aſsumit hæc verba ad impugnandum poſitionem eorum qui proprietatem quæ humanitas dicitur, aſſumptam dicebant. Humanitas enim ſi conſideretur ut communis, ſpecies eſt quæ in pluribus invenitur; ſecundum quem modum omnium hominum dicitur una natura. Sic autem communis ſpecies humanitatis in Chriſto non eſt: non enim humanitas Chriſti eſt communis in actu, ſed eſt humanitas ſingularis.

Neque enim factus eſt, nec eſt, nec aliquando fiet alius. Videtur quod hæc probatio nulla ſit: multæ enim ſpecies ſunt quæ non niſi de uno individuo prædicantur, ut ſol, & luna. Sed dicendum ad hoc quod ſecundum intentionem Magiſtri facile eſt reſpondere. Omnis enim ſpecies quæ participatur a multis individuis, prædicatur de omnibus eis: unde ſi ſpecies humana, prout eſt communis, eſset quid ſubſiſtens præter ſingularia, ipſa de omnibus prædicaretur: unde ſi talem humanitatem Chriſtus aſsumpſiſset, homo qui eſt Chriſtus, de omnibus hominibus prædicaretur. Secundum intentionem vero Damaſceni aliter eſt dicendum, quod omnis natura communis inquantum huiuſmodi, in multis inveniri poteſt. Sed ſi aliqua ſpecies ſit quæ in uno tantum eſt individuo, hoc eſt propter aliquid aliud, quod non eſt de intellectu illius naturæ: unde poſſibile eſt intelligere plures ſoles. Sed ſingulare habet incommunicabilitatem per id quod eſt de ratione eius, ſcilicet per materiam, quæ eſset pars diffinitionis eius, ſi diffiniretur, ut ex VIII. Metaph. (text. VI. VII. VIII. IX.) patet. Unde non eſt poſſibile intel-

(a) Al. compoſitionem corporis.

intelligi hunc hominem de pluribus prædicari. Unde patet quod illud quod nec actu, nec intellectu de pluribus dici poteſt, eſt ſingulare. Huiuſmodi autem eſt Chriſtus: quare hoc nomen *Chriſtus* non ſignificat unam naturam communem reſultantem ex unione Divinitatis, & humanitatis, ſed unam hypoſtaſim ſubſiſtentem in utraque natura.

Omnia quæ in noſtra natura plantavit Deus, Verbum aſſumpſit. Intelligendum eſt de his quæ ſunt de ratione humanæ naturæ ſicut principia eſſentialia ipſius, vel etiam ea quæ ex principiis eſſentialibus conſequuntur, ut naturales proprietates: unde non eſt inſtantia de immortalitate, quæ gratis primo homini conceſſa eſt.

Et tamen prædicant iſtum viſibilem ſolem radios ſuos per omnes fæces, & ſordes corporum ſpargere, & eos mundos, & ſinceros ſervare. Reſponſio, quare ſol non inficitur ex hoc quod radios ſuos per fæces ſpargit, hæc eſt: quia non communicat cum aliis corporibus in materia, ut ſimul agens patiatur, ſicut ea quæ in materia communicant, dum agunt, patiuntur, ut in I. de gener. (text. xlvi.) dicitur. Anima autem communicat corpori in materia, non ex qua ſit anima, ſed in qua ſit; & ideo ex coniunctione ad corpus inficitur. Divinitas autem non communicat cum corpore neque in materia ex qua, cum omnino ſit immaterialis, neque ſicut materia in qua, cum non uniatur corpori ſicut forma eius.

DISTINCTIO III.

De carne quam Verbum aſſumpſit, qualis ante fuerit, & qualis aſſumpta ſit.

QUæritur etiam de carne Verbi, an prius quam conciperetur, obligata fuerit peccato; & an talis fuerit aſſumpta a Verbo. Sane dici poteſt, & credi oportet iuxta ſanctorum atteſtationis convenientiam, ipſam prius peccato fuiſſe obnoxiam, ſicut reliqua virginis caro; ſed Spiritus ſancti operatione ita mundatam ut ab omni peccati contagione immunis uniretur Verbo; pœna tamen, non neceſſitate, ſed voluntate aſſumentis, remanente. Mariam quoque totam Spiritus ſanctus in eam (1) ſuperveniens a peccato prorſus purgavit, & a fomite peccati etiam liberavit; vel fomitem ipſum penitus evacuando, ut quibuſdam placet; vel ſic debilitando, & extenuando, ut ei poſtmodum peccandi occaſio nullatenus extiterit. Potentiam quoque generandi abſque viri ſemine virgini præparavit. Ita enim verba Evangelii docent, ubi Angelus Virginem alloquens, ait (Luc. 1. 35.) „ Spiritus ſanctus ſuperveniet in te, & virtus Altiſſimi obumbrabit tibi; & quod „ naſcetur ex te ſanctum, vocabitur Filius Dei. " Cui ſacra Virgo reſpondit: „ Ecce ancilla Domini: fiat mihi ſecundum verbum tuum. " Quod exponens Ioannes * ait: „ Poſt conſenſum autem ſanctæ Virginis, Spiritus ſanctus (2) ſupervenit in ipſam ſecundum verbum Domini quod Angelus dixit, purgans ipſam, & potentiam Deitatis Verbi receptivam (3) præparans ſimul, & generativam: & tunc obumbravit ipſam Dei altiſſimi (4) per ſe ſapientia, & „ virtus exiſtens, id eſt Filius Dei Patris homouſios, id eſt conſubſtantialis (5), „ ſicut divinum ſemen, & copulavit ſibi ipſi ex ſanctiſſimis, & puriſſimis ipſius „ Virginis ſanguinibus carnem animatam anima rationali, & intellectiva, (6) primitias noſtræ conſperſionis non ſeminans, ſed per Spiritum creans. Quare ſimul caro, ſimul Dei caro, ſimul caro animata anima rationali, & intellectu, ſimul Dei Verbi caro, animata anima rationali, & intellectiva. " Ex his

(1) *Al.* præveniens (2) *Al.* prævenit. (3) *Nicolai*, præbens. (4) *Idem*: per ſe ſubſiſtens Dei ſapientia & virtus, id eſt &c. (5) *Idem addit* Patri. (6) *Ita ex Damaſceno reſtituit Nicolai*: *al.* noſtræ antiquæ conſperſionis &c.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Damaſcenus Lib. III. cap. II.

bis perſpicuum ſit quod ante diximus, carnem ſcilicet Verbi ſimul conceptam, & aſſumptam; eamdemque immo Virginem totam Spiritu ſancto præveniente ab omni labe peccati caſtificatam: cui collata eſt potentia novo more generandi, ut ſine coitu viri, ſine libidine concipientis, in utero virginis celebraretur conceptus Dei & hominis: illa enim caro quam Deus ſibi ex virgine unire dignatus eſt, ſine vitio concepta, & ſine peccato nata eſt. Hanc tamen carnem non cæleſtis, non aereæ, non alterius cuiuſcumque putes eſſe naturæ; ſed eius cuius eſt omnium hominum caro. (1)

Auctoritate confirmat ex tunc fuiſse Virginem immunem a peccato.

QUod autem ſacra Virgo ex tunc ab omni peccato immunis extiterit, Auguſtinus evidenter oſtendit in Libro de natura & gratia (cap. XXXVI.) inquiens: „ Excepta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorſus, cum de peccato agitur, haberi volo quæſtionem. Inde enim ſcimus quod ei plus gratiæ eſt collatum ad vincendum ex omni parte peccatum, quod concipere, ac parere meruit eum quem conſtat nullum habuiſſe peccatum. Hac igitur Virgine excepta, ſi omnes ſancti, & ſanctæ congregari poſſent, & quæreretur ab eis, an peccatum haberent, quid reſponderent niſi quod Ioannes ait (1.Ioan.1. 8.) Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, noſipſos ſeducimus? Illa autem Virgo ſingulari præventa eſt gratia, atque repleta, ut ipſum haberet ventris ſui fructum quem ex initio habet univerſitas Dominum: (2) ut illud quod naſcebatur ex propagine primi hominis, tantummodo generis, & non criminis originem duceret. " (3)

Quare non fuit Chriſtus decimatus in Abraham, ſicut Levi, cum caro quam accepit, in eo fuerit peccato obnoxia.

CUm autem illa caro cuius excellentia ſingularis verbis explicari non poteſt, antequam eſſet Verbo unita, obnoxia fuerit peccato (4) in Maria, & in aliis a quibus propagatione traducta eſt; non immerito videri poteſt in Abraham peccato ſubiacuiſſe, cuius univerſa caro peccato ſubiacebat. Unde quæri ſolet, quare Levi dicatur decimatus in Abraham, & non Chriſtus, cum in lumbis Abrahæ uterque fuerit ſecundum materialem rationem, quando decimatus eſt Abraham; ideſt, decimas dedit Melchiſedech. Tunc enim Apoſtolus (Hebr. VII.) Levi decimatum dicit in Abraham tamquam in materiali cauſa. Quia ea decimatione ſicut Abraham minor Melchiſedech oſtenditur, cui perſonaliter decimas ſolvit; ita & Leviticus ordo, qui in Abraham ſecundum rationem ſeminalem erat, & ex eo per concupiſcentiam carnis deſcendit. Chriſtus autem non eſt decimatus: quia licet ibi fuerit ſecundum carnem, non tamen inde deſcendit ſecundum legem communem, ſcilicet per carnis libidinem, ſicut etiam in Adam omnes peccaverunt, ſed non Chriſtus. Unde Auguſtinus ſuper Geneſ. (ad lit. Lib. X. cap. XXIX. & XX.) „ Sicut Adam peccante, qui in lumbis eius erant, peccaverunt; ſic „ Abraham dante decimas, qui in lumbis eius erant, decimati ſunt. " Sed hoc non ſequitur in Chriſto, licet & in lumbis Adæ, & Abrahæ fuerit, quia non ſecundum concupiſcentiam carnis inde deſcendit. Cum ergo Levi, & Chriſtus ſecundum carnem eſſent in lumbis Abrahæ quando decimatus eſt; ideo pariter decimati non ſunt, quia ſecundum aliquem modum non erat ibi Chriſtus quo erat ibi Levi. Secundum quippe rationem ſeminalem illam ibi fuit Levi, qua ratione per concubitum venturus erat in matrem; ſecundum quam rationem non erat ibi Chriſti caro, quamvis ſecundum ipſam ibi fuerit Mariæ caro. Ille ergo decimatus eſt in Abraham qui ſic fuit in lumbis Abrahæ „ ſicut ille fuit in lumbis patris ſui,

(1) *Addit Nicolai:* (Ut Fulgentius ait Lib. de Fide ad Petrum cap. 11. circa medium.) (2) *Addit Nicolai:* (ait iterum Fulgentius de Fide ad Petrum ut ſupra.) (3) *Idem ſubdit* (ſicut loquitur Auguſtinus. (4) *Al. perperam* in materia..

ſui , ideſt qui ſic eſt natus de patre Abraham, ſicut ille de ſuo patre natus eſt, ſcilicet per legem carnis, & inviſibilem concupiſcentiam.

Qua ratione Chriſti caro dicta eſt in Scriptura non fuiſſe peccatrix , ſed ſimilis : quo aperitur quare obligata peccato non fuerit in Chriſto.

QUocirca primitiam noſtræ maſſæ recte dicitur aſſumpſiſſe Chriſtus: quia non carnem peccati, ſed ſimilitudinem carnis peccati accepit. „ Miſit enim Deus „ Filium ſuum (ut ait Apoſtolus Rom. VIII. 3.) in ſimilitudinem carnis pecca„ ti. " Aſſumpſit enim Verbum carnem peccatrici ſimilem in pœna , & non in culpa, & ideo non peccatricem . Cetera vero hominum caro omnis peccati caro eſt: ſola illius non eſt caro peccati, quia non eum mater concupiſcentia, ſed gratia concepit. Habet tamen ſimilitudinem carnis peccati per paſſibilitatem, & mortalitatem : quia eſuriit, & ſitiit , & huiuſmodi . Licet ergo eadem caro ſit eius quæ & noſtra, non tamen illa facta eſt in utero ſicut noſtra: eſt enim ſanctificata in utero, & nata ſine peccato , nec ipſe in illa umquam peccavit . In pœna ergo ſimilis eſt noſtræ, non in qualitate peccati : quia pollutionem quæ ex concupiſcentiæ motu concepta eſt, omnino non habuit , nec ex carnali delectatione nata eſt. Venit ergo ad corpus immaculatum , quod præter libidinis concupiſcentiam conceptum fuit; nec illud in ſe habuit vitium quod in aliis eſt cauſa peccati ; nec in eo peccavit . Ideoque vere dicitur Verbi caro non fuiſſe in Chriſto obligata peccato.

Quiddam videtur adverſari illi ſententiæ qua dictum eſt, carnem Chriſti non prius conceptam quam aſſumptam.

ILli autem ſententiæ qua ſupra diximus , carnem Verbi non ante fuiſſe conceptam quam aſſumptam , videtur obviare quod Auguſtinus ait ſuper Ioannem (cap. II.) ubi legitur: „ Solvite templum hoc, & in tribus diebus excitabo il„ lud. Dixerunt ergo Iudæi: Quadraginta & ſex annis ædificatum eſt hoc templum; „ & tu in tribus diebus excitabis illud ? Hic (inquit æquivalenter tract. x. in „ Ioan. Lib. lxxxIII. Quæſt quæſt. lvI. & Lib. IV. de Trin. cap. v.) numerus „ perfectioni dominici corporis convenit: quia, ut dicunt Phyſici, tot diebus for„ ma humani corporis perficitur . " Horum occaſione verborum , quidam dicere præſumpſerunt, dominici corporis formam tot diebus, ad modum aliorum corporum, perfectam, & membrorum lineamentis diſtinctam, & mox Verbum Dei ſibi univiſſe carnem, & animam.: & hoc modo dicunt illum numerum perfectioni dominici corporis convenire . Sed alia ratio illius dicti extitit , ex qua ſana verbi intelligentia oritur. Non enim ideo illud dicit Auguſtinus quod mox ut caro illa opere Spiritus ſancti ſanctificata , & a reliqua ſeparata fuit , Verbo Dei cum anima uniretur, ut perfectus, & verus Deus eſſet perfectus, & verus homo ; ſed quia membrorum illius dominici corporis diſtinctio in ipſo momento conceptionis, & unionis Dei , & hominis adeo tenuis erat & parva, ut humano viſui vix poſſet ſubiici. Diebus autem illis quos memorat Auguſtinus, perfecta eſt, & notabilis facta. Incarnatum eſt igitur Verbum , ut ait Ioannes Damaſcenus (de Fide orthod. Lib. III. cap. VII. circa fin.) & a propria incorruptibilitate non exceſſit : & totum incarnatum eſt , & totum eſt incircumſcriptum : minoratur corporaliter , & contrahitur, & divine eſt incircumſcriptum , non coextenſa carne eius cum incircumſcripta Divinitate . In omnibus igitur , & ſuper omnia erat , & in utero ſanctæ genitricis exiſtebat, ſed in ipſo actu incarnationis.

D I-

DIVISIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

Oſtenſo quid Filius Dei in humana natura, & quo ordine aſſumpſerit, hic oſtendit quale ſit quod aſſumptum eſt: & dividitur in duas partes. In prima parte determinat veritatem; in ſecunda movet quaſdam dubitationes circa veritatem determinatam, ibi, *Cùm autem illa caro, cujus excellentia verbis explicari non valet, antequam eſſet Verbo unita, obnoxia fuerit peccato in Maria, & in aliis a quibus propagatione traducta eſt; non immeritò videri poteſt in Abraham peccato ſubiacuiſſe*. Prima dividitur in duas partes. In prima determinat conditionem carnis aſſumptæ, quæ fuit in ea per operationem Spiritus ſancti. In ſecunda determinat conditionem matris de qua aſſumpta eſt, ibi, *Mariam quoque totam Spiritus ſanctus in eam ſuperveniens purgavit*. Circa primum duo facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo determinat eam, ibi, *Sane dici poteſt*.

Mariam quoque totam Spiritus ſanctus .... purgavit Hic oſtendit conditionem matris, & circa hoc tria facit. Primo determinat conditionem ejus ante conceptionem carnis aſſumptæ; ſecundo conditionem ipſius in ipſa conceptione, ibi, *Potentiam quoque generandi abſque viri ſemine Virgini præparavit*; tertio conditionem ejus poſt conceptionem, ibi, *Quod autem ſacra Virgo ex tunc ab omni peccato immunis extiterit, Auguſtinus evidenter oſtendit*. Circa ſecundum duo facit. Primo determinat quid collatum fuerit beatæ Virgini in conceptione Salvatoris; ſecundo ex dictis quamdam concluſionem elicit, ibi, *Ex his perſpicuum ſit quod ante diximus*.

Hic eſt triplex quæſtio. Prima de ſanctificatione beatæ Virginis. Secunda de potentia generativa qua Salvatorem concepit. Tertia de annuntiatione quæ per Angelum facta eſt. De conditione enim carnis aſſumptæ in ſequenti parte diſtinctionis quæretur.

QUAESTIO I.

Circa primum quæruntur duo. Primo. De tempore ſanctificationis. Secundo. De effectu ipſius. De ſanctificatione enim aliorum quæſtio pertinet ad quartum Librum diſt. VI.

ARTICULUS I.

Utrum beata Virgo fuerit ante ſanctificata quam conceptio ejus finiretur.

III. P. quæſt. XXVII. *art.* 2.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod beata Virgo ſanctificata fuerit antequam conceptio carnis ejus finiretur. Sicut enim dicit Apoſtolus Roman. XI. 16. *ſi radix ſancta, & rami*. Sed parentes comparantur ad prolem conceptam, ſicut radix ad ramos. Ergo ſanctificatis parentibus Virginis, ſanctificatio ad ipſam perveniſſet. Sed ſi in parentibus ſanctificata eſſet, ſanctificatio conceptionem ejus præceſſiſset. Cum ergo credendum ſit ei collatum eſſe quidquid conferri potuit, videtur quod ante conceptionem ſanctificata ſit.

2. Præterea. Bonum eſt efficacius ad agendum quam malum, cum malum non agat niſi in virtute boni, ut dicit Dionyſius IV. cap. de divin. Nomin. Sed per peccatum primi parentis infectio originalis peccati in omnes homines pertranſit. Ergo multo fortius per ſanctificationem parentum beata Virgo ſanctificari potuit; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Id quod eſt meritorium, gratiæ ſanctificationi non repugnat. Sed actus matrimonialis meritorius eſſe poteſt. Ergo in ipſo concubitu matrimoniali parentum beatæ Virginis ipſa ſanctificari potuit.

Sed contra. Quod non eſt, non poteſt ſanctificari. Sed beata Virgo non fuit antequam conciperetur in utero matris ſuæ. Ergo non potuit ante conceptionem ſanctificari.

Præterea. Unigenito Dei Filio ſingularis conceptio, & partus debebatur. Sed Chriſti conceptio ex Virgine matre fuit ſine commixtione viri. Ergo non decuit ut mater ejus conciperetur niſi per ſexuum commixtionem. Sed poſt ſtatum naturæ corruptæ non potuit eſſe commixtio ſexuum ſine libidine. Cum ergo libido illa quæ eſt filia peccati, ex peccato primorum parentum proveniens, ſit cauſa originalis peccati in prole, ut Auguſtinus dicit (XIV. de Civ. Dei cap. XXI.) videtur quod non potuit beata Virgo ſanctificari niſi poſt conceptionem.

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ante animationem ſanctificata fuerit. Ambroſius enim dicit Lucæ 1. de Ioanne Baptiſta: *Nondum illi inerat ſpiritus vitæ, & iam inerat ſpiritus gratiæ*. Sed ſpiritus vitæ anima eſt. Ergo in Ioanne Baptiſta gratia animam prævenit. Sed quod Ioanni Baptiſtæ conceſſum eſt, dubitari non debet beatæ Virgini conceſſum eſſe. Ergo & ipſa ante animationem ſanctificata fuit.

2. Præterea. Hierem. 1. 5. dicitur: *Antequam te formarem in utero, novi te*: nec loquitur ibi de notitia qua bonos, & malos cognoſcit: quia per hoc nulla prærogativa oſtenderetur ipſius Hieremiæ, ad quem dicta verba proferuntur. Ergo oportet intelligi de notitia approbationis. Sed hæc notitia eſt ſolum bonorum, & habentium gratiam. Ergo Hieremias, antequam formaretur, gratiam habuit: ergo & antequam animaretur: quia anima non infunditur niſi formato puerperio. Ergo multo amplius ante animationem beata Virgo ſanctificata fuit.

3. Præterea. Anſelmus in Libro de conceptu virginali (cap. XVIII.) dicit: *Decebat ut illius hominis conceptio de matre puriſſima fieret, quæ ea puritate niteret qua maior ſub Deo nequit intelligi*. Sed maior puritas fuiſſet in ea, ſi anima eius numquam infectionem peccati originalis habuiſſet, quam ſi ad aliquod tempus habuerit, & poſtmodum mundata fuerit. Ergo anima illa numquam originali peccato infecta fuit. Aut igitur caro ſanctificata fuit ante animationem, vel ſaltem in ipſo inſtanti (a) infuſionis anima gratiam ſuſcepit per quam immunis a peccato originali eſſet.

Sed contra. In partibus hominis eſt talis ordo quod anima eſt Deo propinquior quam corpus. Sed virtus alicuius agentis prius pervenit ad ea quæ ſunt ſibi propinquiora, & per ea ad magis diſtantia. Ergo gratia ſanctificationis a Deo venit ad corpus per animam: ergo antequam animaretur, ſanctificari non potuit.

Præterea. Contraria nata ſunt fieri circa idem. Sed gratia ſanctificationis præcipue originali peccato opponitur. Cum ergo ante animationem in prole peccatum originale eſſe non poſſit, quia proprium ſubiectum culpæ eſt anima rationalis, videtur quod ante animationem beata Virgo ſanctificata non fuerit.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod nec etiam ante nativitatem ex utero. Sicut enim dicit Auguſtinus ad Dardanum (epiſt. LVII.) *ſanctificatio qua ſinguli efficimur templum Dei, non niſi renatorum eſt*. Nemo autem renaſcitur niſi prius naſcatur. Ergo nullus habet gratiam antequam naſcatur. Sed ſanctificatio eſt effectus gratiæ. Ergo beata Virgo in utero matris ſanctificata non fuit.

2. Si dicatur, quod eſt duplex nativitas, ſcilicet nativitas in utero, quæ conceptio dicitur, & nativitas ex utero, quæ communiter nativitas nominatur: & beatæ Virginis regenerationem ſanctificationis præceſſit nativitas in utero, ſed non nativitas ex utero: contra. Dominus Ioan. III. 7. generationem ſpiritualem, quæ eſt ex aqua, & ſpiritu, vocat ſecundam, dicens: *Oportet vos naſci denuo*. Sed ſi duæ nativitates carnales præceſſiſſent, ſpiritualis non diceretur ſecunda, ſed tertia. Ergo non eſt duplex nativitas, ut dictum eſt.

3. Præterea. Beatus Hieronymus * dicit: *Non mihi credas, ſi tibi aliquid dixero quod ex veteri, vel novo teſtamento haberi non poſſit*. Sed de ſanctificatione beatæ Virginis in utero nihil dicitur in veteri, vel novo teſtamento. Ergo non eſt credendum eam in utero ſanctificatam fuiſſe.

Sed contra. Eccleſia non ſolemnizat niſi pro aliquo ſancto. Solemnizat autem nativitatem beatæ Virginis. Ergo beata Virgo ſancta nata fuit. Ergo antequam ex utero naſceretur, ſanctificata fuit.

Præterea. Lucæ 1. 15. de Ioanne Baptiſta dicitur: *Spiritu ſancto replebitur adhuc ex utero matris ſuæ*. Sed plus gratiæ collatum eſt beatæ Virgini quam alicui ſanctorum, ut in littera ex verbis Auguſtini (de nat. & grat. cap. XXXVI.) dicitur. Ergo beata Virgo adhuc in utero matris Spiritu ſancto repleta fuit: ergo & ſanctificata.

(a) *Al.* confuſionis.

E x E d i t. P. N i c o l a i.

* Nec Hieronymi ſtylum redolet, nec uſlibi occurrit apud illum; ſed huc aliquo modo revocari poteſt quod in Aggæum cap. 1. ait, *percuti gladio Dei qua abſque Scripturarum teſtimonio conſingitur*: & in Matth. XXIII. *quod non habet auctoritatem de Scripturis, eadem facilitate contemni qua probari*.

Digitized by Google

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicit Dionyſius xii. cap. de divin. Nomin. ſanctitas eſt ab omni immunditia libera, & perfecta, & immaculata munditia: unde cum ſanctificari ſit ſanctum fieri, oportet quod ſanctificatio emundationem ab immunditia ſpirituali ponat, prout nunc de ſanctificatione loquimur. Emundatio autem a ſpirituali macula, ſcilicet culpa, ſine gratia eſſe non poteſt, ſicut & tenebra non niſi per lucem fugatur: unde ſanctificatio tantum ad eos pertinet qui gratiæ capaces ſunt: & quia proprium ſubiectum gratiæ eſt rationalis natura, ideo ante infuſionem animæ rationalis beata Virgo ſanctificari non potuit &c.

Ad primam ergo quæſtionem dicendum, quod nullo modo in parentibus ſanctificari potuit, neque etiam in ipſo actu conceptionis eius. Conditio enim ſpecialis perſonalis a parentibus in prolem non tranſit, niſi ſit ad naturam corporalem pertinens, ut grammatica patris in filium non tranſit, quia perfectio perſonalis eſt. Unde & ſanctificatio parentum in beatam Virginem transfundi non potuit, niſi curatum eſſet in eis non ſolum id quod perſonæ eſt, ſed etiam id quod eſt naturæ, inquantum huiuſmodi: quod quidem Deus facere potuit, ſed non decuit. Perfecta enim naturæ curatio ad perfectionem gloriæ pertinet: & ideo ſic in ſtatu viæ parentes eius curati non fuerunt ut prolem ſuam ſine originali peccato concipere poſſent: & ideo beata Virgo in peccato originali fuit concepta: propter quod B. Bernardus (epiſt. clxxiv.) ad Lugdunenſes ſcribit conceptionem illius celebrandam non eſſe, quamvis in quibuſdam Eccleſiis ex devotione celebretur, non conſiderando conceptionem, ſed potius ſanctificationem; quæ quando determinate fuerit, incertum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi radix eſt ſancta, ſecundum id quod eſt radix, & rami ſunt ſancti: quia *non poteſt arbor bona fructus malos facere*: Matth. vii. 18. unde Apoſtolus vult ibi probare quod ſi antiqui patres ſancti fuerunt per fidem, & ſpem, populus ex eis ſecundum carnem deſcendens, ſanctus erit, quando corda filiorum convertentur ad patres. Parentes autem beatæ Virginis radix eius fuerunt per actum naturæ propagationi deſervientem. Unde niſi natura in eis ſanctificata fuiſſet, non potuit ex eis ſancta proles concipi, ſed vitiata propter vitium naturæ in eis remanens. Non autem fuit in eis natura ſanctificata.

Ad ſecundum dicendum, quod gratia ſanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, ſed ſolum prout peccatum originale perſonam inficit: eſt enim gratia perfectio perſonalis; peccatum vero originale directe eſt vitium naturæ: & ideo non oportet quod gratia ſanctificans a parentibus traducatur, ſi peccatum originale traducatur; ſicut & originalis iuſtitia, cui directe opponitur, traducta fuiſſet.

Ad tertium dicendum, quod concubitus quo beata Virgo concepta fuit, meritorius creditur, non per gratiam omnino purgantem naturam, ſed per gratiam perficientem perſonas parentum: & ideo non oportuit quod in prole concepta, ſtatim ſanctitas eſſet, non propter repugnantiam actus matrimonii ad ſanctitatem, ſed propter repugnantiam vitii naturæ nondum curati.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſanctificatio beatæ Virginis non potuit eſſe decenter ante infuſionem animæ, quia gratiæ capax nondum erat; ſed nec etiam in ipſo inſtanti infuſionis, ut ſcilicet per gratiam tunc ſibi infuſam conſervaretur, ne culpam originalem incurreret. Chriſtus enim hoc ſingulariter in humano genere habet ut redemptione non egeat, quia caput noſtrum eſt; ſed omnibus convenit redimi per ipſum. Hoc autem eſſe non poſſet, ſi alia anima inveniretur quæ numquam originali macula fuiſſet infecta: & ideo nec beatæ Virgini, nec alicui præter Chriſtum hoc conceſſum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc verba de Ioanne Baptiſta dicuntur pro tempore illo quando ad ingreſſum matris Dei exultavit in utero, quod fuit in ſexto menſe a conceptione eius, ut verba Angeli oſtendunt Luc. 1. unde conſtat quod tunc animam rationalem habebat: & ideo vel per ſpiritum vitæ non intelligitur anima rationalis, ſed reſpiratio exterioris aeris: vel dicitur ſpiritus vitæ, ſi de anima intelligitur, nondum ineſſe, quia nondum manifeſtabatur, per modum quo dicuntur res fieri quando innoteſcunt.

Ad ſecundum dicendum, quod loquitur de notitia approbationis, quæ quamvis ſit tantum habentium gratiam, non tamen eſt eorum ſolum quando gratiam habent, ſed ab æterno: unde talis notitia potuit

eſſe

Digitized by Google

eſſe Hieremiæ ante eius formationem: non tamen ſanctificatio; quæ tamen eſſe potuit ante egreſſionem ex utero: & ideo tempus notitiæ, & ſanctificationis diſtinguit Dominus dicens: *Priuſquam te formarem in utero, novi te; & antequam exires de ventre, ſanctificavi te.*

Ad tertium dicendum, quod hæc puritas ſoli homini Deo debebatur, ut ipſe quaſi unicus redemptor humani generis nulla pec cati ſervitute teneretur, cui competebat omnes a peccato redimere: unde non hanc puritatem, ſed ſub hac maximam Virgo mater eius habere debuit.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod Beata Virgo ante nativitatem ex utero ſanctificata fuit: quod colligi poteſt ex hoc quod ipſa ſuper omnes alios ſanctos a peccato purior fuit, ut ex hac littera habetur, veluti divinæ ſapientiæ mater electa, in quam nihil coinquinatum incurrit, ut dicitur Sap. VII. Unde cum hæc puritas in quibuſdam fuiſſe inveniatur ut ante nativitatem ex utero a peccato mundaretur, ſicut de Ioanne Baptiſta, de quo legitur Luc. I. 15. *Spiritu ſancto replebitur adhuc ex utero matris ſuæ*: & de Hieremia, de quo dicitur Hierem. I. 5. *Priuſquam exires de ventre, ſanctificavi te*: non eſt dubitandum hoc multo excellentius matri Dei collatum fuiſſe.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Auguſtini intelligendum eſt de regeneratione quæ fit per legem communem, quod notatur in hoc quod dicit: *Quia ſinguli efficimur templum Dei*: hæc enim ſanctificatio fit per ſacramenta, quæ per miniſtros Eccleſiæ diſpenſantur, quorum operationi qui in maternis uteris ſunt, ſubiacere non poſſunt. Sed Deus ſacramentis gratiam non alligavit: unde præter hunc modum in maternis uteris aliquos quodam privilegio ſanctificat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi regeneratio quæ eſt per legem communem, ſumatur, oportet verbum Domini quod dicitur Ioannis III. 5. *Niſi quis renatus fuerit*, intelligi de nativitate ex utero, quæ ſimpliciter nativitas dicitur; & hoc ipſe textus ſonare videtur, cum dicit, *Ex aqua, & ſpiritu.* Si autem ſumatur pro quacumque regeneratione gratiæ, ſic oportet intelligi de nativitate in utero. Non tamen oportet quod regeneratio ſpiritualis quæ eſt per ſacramenta, ſecunda dici non poſſit: quia illæ duæ in uno conveniunt, ſecundum quod contra tertiam dividuntur: utraque enim illarum naturalis eſt, hæc vero ſpiritualis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ſanctificatio beatæ Virginis in utero expreſſe in Scriptura veteris & novi teſtamenti non legatur; tamen pro certo haberi poteſt ex his quæ ibi leguntur. Si enim Ioannes, & Hieremias, qui Chriſtum prænuntiaverunt, ſanctificati ſunt, multo magis Virgo quæ Chriſtum genuit.

ARTICULUS II.

Utrum beatiſſima Virgo per ſanctificationem in utero fuerit totaliter ab originali mundata.

III. P. quæſt. XXVII. art. 3. & 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod per ſanctificationem in utero Dei genitrix a peccato originali totaliter mundata non ſit. Remota enim macula, reatus remanere non poteſt. Sed poſt ſanctificationem originalis peccati adhuc reatus manſit in ea: quia ſi ante mortem Chriſti defuncta fuiſſet, divina viſione caruiſſet. Ergo per ſanctificationem a macula originali liberata non fuit.

2. Præterea. Nihil quod ad virtutem promovet, ei ſubtrahendum fuit cui virtutis perfectio debebatur. Sed fomes ad virtutem promovet: unde & Paulo petenti a ſe carnis ſtimulum amoveri dictum eſt: *Virtus in infirmitate perficitur*: II. Cor. XII. 9. Ergo cum matrem Dei ſumma virtutis perfectio deceret, fomes ab ea per ſanctificationem removeri non debuit.

3. Præterea. In littera Magiſter dicit, quod caro Chriſti, antequam conciperetur, obnoxia fuit peccato, ſicut & reliqua caro Virginis. Sed caro non eſt peccato obnoxia niſi ratione fomitis. Ergo per ſanctificationem in utero fomes ab ea remotus non fuit.

4. Sed contra. Beatæ Virgini aliquid ultra legem communem conferendum fuit. Sed ſanctificatio quæ fit per legem communem, aufert culpæ maculam, fomite remanente. Ergo in beata Virgine fomitem ex toto removit.

5. Præterea. Corruptio fomitis eſt cauſa quare dicere non poſſumus: Peccatum non habemus: hoc enim Adam in primo ſtatu dicere potuit. Sed, ut ex littera habetur,

tur, beata Virgo hoc dicere potuit. Ergo in ipſa fomes non fuit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod per ſanctificationem in utero, immunitatem a peccato actuali conſecuta non ſit. Sicut enim dicit Auguſtinus in Lib. de Quæſt. vet. & nov. teſtam. * (quæſt. lxxiii.) Maria, per quam geſtum eſt myſterium incarnationis Salvatoris, in morte Domini dubitavit, non tamen in dubitatione permanſit. Sed dubitatio de fide peccatum eſt. Ergo non fuit a peccato omnino immunis.

2. Præterea. Ambroſius dicit ſuper illud Lucæ 1. *Spiritus ſanctus ſuperveniet in te*: „ Spiritus ſanctus in Virginem ſuperveniens „ mentem ipſius ab omni ſorde vitiorum „ caſtificavit. “ Sed ſordes vitiorum ex peccato conſequuntur. Ergo beata Virgo poſt primam ſanctificationem peccavit.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in Libro de perfectione iuſtitiæ: *Eſſe ſine peccato, de ſolo Unigenito in hac vita dici poteſt*. Ergo de beata Virgine dici non poteſt.

Sed contra. Bernardus in epiſtola (clxxiv.) ad Lugdunenſes dicit: *Puto quod copioſior gratia ſanctificationis in ipſam deſcendit, quæ non ſolum ortum eius ſanctificavit, ſed eam ab omni peccato deinceps cuſtodivit immunem*. Ergo per primam ſanctificationem immunitatem ab omni peccato conſecuta eſt.

Præterea. Sapientiæ 1. 4. dicitur: *In malevolam animam non introibit ſapientia, nec habitabit in corpore ſubdito peccatis*. Sed Dei ſapientia non ſolum animam Virginis intravit, ſicut & de ceteris dicitur Sap. vii. 27. *In animas ſanctas ſe transfert*: ſed & corpus eius inhabitavit, carnem de ea aſſumens. Ergo in ea nullum peccatum fuit: quod colligi poteſt ex eo quod dicitur Cant. iv. 7. *Tota pulchra es, amica mea, & macula non eſt in te*.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod per ſecundam ſanctificationem, quæ in conceptione Salvatoris fuit, confirmationem in bono conſecuta non fuerit. Quod enim quis iam habet, adipiſci ulterius non poteſt. Sed ſi beata Virgo ex prima ſanctificatione immunitatem a peccato habuit, ex tunc confirmata fuit: non enim certitudo impeccabilitatis habetur niſi per iuſtitiam confirmatam. Ergo per ſecundam ſanctificationem confirmationem gratiæ adepta non eſt.

2. Præterea. In nullo qui purus viator fuerit, liberum arbitrium confirmatum ad iuſtitiam comprobari poteſt: potentia enim peccandi, & potentia moriendi ex eodem paſſu currere videntur, ut non prius tollatur potentia peccandi quam potentia moriendi. Sed beata Virgo, etiam poſtquam Salvatorem concepit, ante mortem ſuam pura viatrix fuit. Ergo in ea confirmatio iuſtitiæ non fuit.

3. Item. Videtur quod nec tunc penitus a fomite liberata fuerit. Eſt enim unus effectus fomitis ut infecti fomite originalem culpam in prolem generando transfundant. Sed ſi per impoſſibile ponatur beatam Virginem alium poſt Chriſtum ex carnali copula generaſſe, peccatum originale in illum transfudiſſet. Ergo in ea aliquo modo poſt ſecundam ſanctificationem fomes remanſit. Sed confirmatio unius oppoſitorum non poteſt contingere quamdiu aliquid de oppoſito remaner. Ergo beata Virgo confirmata non fuit per ſecundam ſanctificationem.

Sed contra. Ambroſius dicit in Lib. de virgin. beatæ Virginis **: *Impoſſibile fuit uterum Virginis, quem Dei Filius inhabitando conſecravit, alienæ copulæ coitu inceſtari*. Sed eadem ratione nec aliud peccatum in ea eſſe potuit. Ergo confirmata fuit.

Præterea. Ubi eſt plenitudo lucis, habili-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ut citari ſolebat cum hæc ſcriberet S. Thomas, & etiam nunc inter opera Auguſtini ad appendicem Tom. IV. habetur; ſed hæretici Auctoris eſt, ut ex variis eius locis aperte patet quæſt. II. XIII. XXI. XLIV. LXXX. CIX. videturque illius eſſe qui ſuper epiſtolas Pauli commentaria ſcripſit perperam S. Ambroſio adſcripta, Hilarii nimirum Diaconi, qui Luciferi Calaritani ſchiſma propagavit. Quod autem ut ex Lib. de perfectione iuſtitiæ ſubditur, æquivalenter tantum ibi habetur, non expreſſe ſub finem, nec alibi occurrit; ut nec in Ambroſio quod ex illo interſeritur, ſed in Gloſſa nullius nomen præferente; quamvis tale aliquid ex Goffrido Abbate Vindocinenſi colligitur ſerm. III. de nativ. Domini Tom. XV. Biblioth. Patrum, verbis paululum immutatis. ** Nullus in Ambroſio talis Liber, nec apud illum ſententia ipſa ſub his verbis occurrit; ſed ſic tantum in Lib. de inſtitutione Virginis cap. VI. *An vero Dominus Ieſus eam ſibi matrem eligeret quæ virili ſemine aulam poſſet inceſtare cæleſtem?* . . . Tale aliquid etiam Ildephonſus in Lib. de perpetua virginitate B. Mariæ cap. II. Tom. IX. Bibliothecæ Patrum inſinuat.

litas ad tenebram non remanet. Sed in conceptione Chriſti beata Virgo tota lumine plena fuit, concipiens illum qui eſt ſplendor gloriæ Patris, Heb. I. unde dicitur Ezech. xliv. (*a*) *Ingreſſa eſt gloria Domini templum, & reſplenduit*. Ergo poſt illam ſanctificationem confirmata fuit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo. Ad primam quæſtionem dicendum, quod duplex ſanctificatio beatæ Virginis eſſe dignoſcitur: prima qua in utero ſanctificata fuit; ſecunda in conceptione Salvatoris: & quia ſanctificatio emundationem a culpa dicit, quæ ſine gratia eſſe non poteſt, gratiæ autem eſt firmitatem quamdam facere; ideo effectus ſanctificationis in generali eſt duplex, ſcilicet emundare, & confirmare: & quantum ad utrumque ſecunda ſanctificatio perfecit primam. In prima enim, ſecundum quod ab omnibus communiter tenetur, a peccato originali quantum ad maculam, & reatum purgata fuit; ſed de emundatione eius a fomite diverſimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod per primam ſanctificationem fomes ex toto ſublatus eſt: (*b*) quibus contradicit quod in littera ex verbis Damaſceni (de Fide cathol. Lib. III. cap. II.) dicitur, quod in ſecunda ſanctificatione ſupervenit in eam Spiritus ſanctus, eam purgans; quod non poteſt intelligi niſi de purgatione a fomite: quia peccatum actuale non commiſerat, ut dicit Auguſtinus (Lib. de nat. & grat. cap. XXXVI.) Et ideo alii dicunt, quod quantum ad aliquid purgata fuit a fomite in prima ſanctificatione, & quantum ad aliquid fomes remanſit: quod etiam diverſimode diſtinguitur. Quidam enim dicunt, quod ſubtractus fuit inquantum eſt inclinans ad malum; remanſit autem inquantum difficultatem eſt præbens ad bonum: quos duos fomitis effectus Apoſtolus notat Roman. VII. 19. dicens: *Non enim quod volo bonum,* (*c*) *hoc ago; ſed quod odi malum, hoc facio*. Hoc autem non videtur poſſe ſtare: quia ſecundum idem ex quo eſt pronitas ad unum contrariorum, eſt difficultas ad alterum; ſive ſit habitus, aut forma aliqua, ſicut gravitas trahit deorſum, & cauſat difficultatem in aſcenſu; ſive etiam ſit privatio, ſive defectus, ſicut debilitas virtutis motivæ facit pronitatem ad caſum, & difficultatem in progreſſu. Unde non poteſt eſſe ut fomes tollatur ſecundum quod inclinat ad malum, & remaneat ſecundum quod cauſat difficultatem ad bonum. Et ideo dicunt alii, quod fomes eſt corruptio perſonæ, inquantum impellit ad malum, & inquantum facit difficultatem ad bonum; & ſic penitus in prima ſanctificatione ſubtractus eſt a beata Virgine. Eſt etiam corruptio naturæ, ratione cuius infectio originalis per actum naturæ in prolem tranſit, & ſic remanſit poſt primam ſanctificationem; ſic tamen ab eo purgata eſt in ſecunda, ut prolem ſine omni originali peccato conciperet. Hoc etiam non videtur eſſe conveniens: quia, ſicut dictum eſt in II. Lib. (diſt. XXXI. quæſt. I. art. 2.) corruptio originalis quantum ad id quod culpæ eſt, tranſit in prolem a patre; quantum vero ad id quod tantum pœnæ eſt, ſicut ſunt corporis paſſibilitates, tranſit in prolem a matre, quæ materiam miniſtrat. Unde non videtur eſſe cauſa quare Chriſtus conceptus ſit ſine originali, purgatio matris a fomite ſecundum quod inficit naturam eius; ſed magis quia ſine virili copula natus eſt: quam cauſam Anſelmus aſſignat in Libro de conceptu virginali (cap. XI.) Defectus autem pœnales non neceſſitate, ſed voluntate aſſumpſit. Et præterea cum idem fomes ſit per eſſentiam qui eſt naturæ, & perſonæ corruptio, ſi remanet inquantum eſt corruptio naturæ, non poteſt eſſentialiter tolli fomes perſonam corrumpens. Unde relinquitur, ut alii dicunt, quod fomes per eſſentiam poſt primam ſanctificationem remanſerit; ſed impeditus eſt per gratiam ſanctificantem ne in peccatum inclinaret, aut a bono retraheret: contingit enim habitum aliquando ligari ne in actum exire poſſit, ſicut ſcientia per ebrietatem, ut dicit Philoſophus in VII. Ethic. (cap. V. & XII.) In ſecunda vero ſanctificatione eſſentialiter fomes ille ſubtractus eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi beata Virgo ante paſſionem Chriſti defuncta fuiſſet, ad Dei viſionem non admitteretur, ſicut nec alii antiqui patres: quamvis enim in eis remotus eſſet reatus ad perſonam pertinens, remanebat tamen reatus naturæ, qui per paſſionem Chriſti ſublatus eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod fomes non per ſe promovet in bonum, ſed per accidens

(a) Vulgata verſ. 4. *Et ecce implevit gloria Domini domum Domini, & cecidi in faciem meam*: cap. vero XLIII. verſ. 2. *Et ecce gloria Dei Iſrael ingrediebatur per viam orientalem .... & terra ſplendebat a maieſtate eius*. (b) Al. cui. (c) Vulgata: *hoc facio, ſed quod nolo malum, hoc ago.*

dens, inquantum eſt in natura corrupta: ex hoc enim, quod inclinat ad malum (quæ quidem inclinatio perſonæ parvum malum eſt) occaſionem præbet vitandi maximum malum, ſcilicet ſuperbiam. Si tamen hoc malum aliter vitaretur, ſimpliciter melius eſſet fomitem non eſſe; ſicut comeſtio ſerpentis per accidens juvat, inquantum aliquem a lepra liberat, cuius tamen comeſtio homini ſano ſimpliciter vitanda eſt. Et ideo beatæ Virgini, quæ ſimpliciter ſanata fuit a peccato, fomes ad perfectionem virtutis non contuliſſet, ſi ad malum eam inclinaſſet.

Ad tertium dicendum, quod caro Virginis ante conceptionem dicitur fuiſſe peccato obnoxia propter fomitem, qui eſſentialiter remanebat; quamvis impeditus eſſet, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod illa ſanctificatio beatæ Virginis excellentior fuit ſanctificationibus aliorum: quod ſic patet. In ſanctificatione enim quæ fit per legem communem in ſacramentis, tollitur culpa, ſed remanet fomes inclinans ad peccatum mortale, & veniale; ſed in ſanctificatis ex utero non manet fomes, ſecundum quod inclinans eſt ad mortale; ſed tamen remanet inclinatio fomitis ad venialia, ut patet in Hieremia, & Ioanne Baptiſta, qui peccatum actuale habuerunt, non mortale, ſed veniale. Sed in beata Virgine inclinatio fomitis omnino ſublata fuit & quantum ad veniale, & quantum ad mortale: & quod plus eſt (ut dicitur) gratia ſanctificationis non tantum repreſſit in ipſa motus illicitos, ſed etiam in aliis efficaciam habuit, ita ut quamvis eſſet pulchra corpore, a nullo umquam concupiſci potuit.

Ad quintum dicendum, quod neceſſitas peccandi ſaltem venialiter provenit in nobis ex inclinatione fomitis, quæ in beata Virgine non fuit, fomite ligato, ut dictum eſt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum quod ſicut in prima ſanctificatione fuit quædam inchoatio emundationis, remoto peccato originali quantum ad culpam, & ligato fomite; ita etiam fuit quædam inchoatio confirmationis: quia per gratiam ſanctificantem immunitatem a peccato deinceps conſecuta eſt: quæ quidem immunitas a tribus cauſabatur; ſcilicet ex ligatione fomitis, qui ad malum non incitabat; ex inclinatione gratiæ, quæ in bonum ordinabat, quamvis nondum per eam liberum arbitrium eſſet in fine ultimo ſtabilitum, ſicut eſt in beatis, qui ad finem viæ pervenerunt; & iterum ex conſervatione divinæ providentiæ, quæ eam intactam cuſtodivit ab omni peccato, ſicut & in primo ſtatu hominem ab omni nocivo protexiſſet.

Ad primum ergo contra hoc obiectum dicendum, quod dubitatio, quæ ſonat infirmitatem fidei, ſine peccato eſſe non poteſt: nec talis dubitatio in beata Virgine fuit in tempore paſſionis; ſed in ea remanſit fides firmiſſima, etiam Apoſtolis dubitantibus. Sed fuit in ea quædam dubitatio admirationis, dum conſiderabat eum quem tam digne genuerat, ſic ignominioſe tractari.

Ad ſecundum dicendum, quod ſordes vitiorum, a quibus in conceptione Salvatoris beata Virgo caſtificata dicitur, non fuerunt aliqua peccata venialia, ſed reliquiæ quædam originalis peccati, ſicut recedente habitu adhuc aliquæ diſpoſitiones manent. Vel dicendum, quod caſtificatio a ſordibus vitiorum non intelligitur remotio exiſtentium, ſed impedimentum futurarum ſordium.

Ad tertium dicendum, quod eſſe ſine peccato dicitur eſſe proprium Chriſto, quia ipſe numquam nec actuali, nec originali macula infectus eſt. Sed Virgo mater eius fuit quidem peccato originali infecta, a quo emundata fuit, antequam ex utero naſceretur; ſed a peccato actuali omnino immunis fuit.

Alia duo concedimus.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in ſecunda ſanctificatione & emundatio, & confirmatio in bono quodam modo conſummata eſt ſecundum perfectionem viæ; ſed in aſſumptione eius glorioſa conſummata eſt ſecundum perfectionem patriæ: quod ſic patet. In prima enim ſanctificatione ablata fuit inclinatio fomitis remanente eſſentia eius. In ſecunda vero fuit extinctus ipſe fomes per eſſentiam, remanentibus adhuc pœnalitatibus ex peccato cauſatis, a quibus plene liberata fuit per gloriam aſſumptionis. Similiter etiam eſt ex parte altera. In prima ſanctificatione gratia collata fuit ad bonum efficaciter liberum arbitrium inclinans, quamvis non eſſet ſufficiens ad tollendum flexibili-

tatem.

tatem liberi arbitrii in malum, quam etiam homo in primo ſtatu habuit. In ſecunda vero ſanctificatione gratia ſuperaddita fuit, quæ ita potentiam liberi arbitrii impleret ut in contrarium flecti non poſſet, non quidem tollendo naturam libero arbitrio, ſed defectum; ſicut materia ... ex eo quod ſubſiſtit formæ, quæ omnem privationem ab ea excludit, non eſt in potentia ad corruptionem. Sed in tertia exaltatione eius per gratiam perfectam in gloriam tranſeuntem fini coniuncta eſt, ex quo perfecta immobilitas cauſatur.

Ad primum ergo contra hoc obiectum dicendum, quod in prima ſanctificatione conſecuta eſt immunitatem a peccato, non per gratiam confirmantem, ſed per ligationem fomitis ad malum inclinantis, & per cuſtodiam divinæ providentiæ, ſine qua, etiam fomite omnino extincto, peccare potuiſſet, ſicut & Adam peccavit, niſi eſſet in ea gratia conſummata.

Ad ſecundum dicendum, quod potentia peccandi aufertur dupliciter. Vel per hoc quod liberum arbitrium ultimo fini coniungitur, qui ipſum ſuperimplet, ut nullus defectus in eo remaneat; & hoc fit per gloriam: unde in nullo puro viatore ſic peccandi potentia ſolvitur, ut cum ablatione potentiæ peccandi tollatur potentia moriendi, niſi in Chriſto, in quo diſpenſative remanſit, ad opus redemptionis complendum. Alio modo aufertur per hoc quod gratia tanta infunditur quæ omnem defectum tollat; & ſic in beata Virgine, quando concepit Dei Filium, ablata eſt peccandi potentia, quamvis in ſtatu viæ ipſa Virgo remaneret.

Ad tertium dicendum, quod ſi per impoſſibile ponatur, beatam Virginem poſt ſecundam ſanctificationem alium filium ex carnali copula concepiſſe, ille filius peccatum originale habuiſſet, non ex parte matris, ſed ex parte patris. Si vero ponatur illum patrem pari modo ſanctificatum fuiſſe, ſicut beata Virgo in ſanctificatione ſecunda, ille filius peccatum originale non habuiſſet. Vel dicendum ſecundum aliam opinionem, quod neque in ſecunda ſanctificatione fomes remotus fuit a beata Virgine, ſecundum quod eſt infectio naturæ. Neque hoc prohibet confirmationem eius in bono: fomes enim confirmationi opponitur, ſecundum quod eſt vitium perſonæ, ad concupiſcentiam actualem inclinans.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de potentia generativa beatæ Virginis: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum aliquid ad Chriſti conceptionem active operata ſit.

Secundo. Utrum generatio filii ex ea ſit naturalis, vel miraculoſa.

ARTICULUS I.

Utrum Virgo aliquid active ad Chriſti conceptionem operata fuerit.

III. P. quæſt. XXXII. art. 4.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod beata Virgo aliquid active in conceptione Chriſti cooperata ſit. Potentia enim pure paſſiva eſt receptiva tantum. Sed Damaſcenus dicit (Lib. III. de Fide cap. 11.) ut in littera habetur, quod non tantum dedit Spiritus ſanctus Virgini potentiam receptivam Verbi, ſed ſimul etiam generativam. Ergo oportet quod per potentiam generativam intelligatur virtus activa ipſius; & ita in conceptione Chriſti aliquid active operata eſt.

2. Præterea. Hoc quod dicitur Luc. 1. 35. *Virtus Altiſſimi obumbrabit tibi*, intelligitur quantum ad collationem alicuius virtutis ſupra eam quam naturaliter habebat. Sed beata Virgo naturaliter habuit, ſicut & aliæ virgines, potentiam generandi per modum paſſionis, ſeu receptionis. Ergo potentia quam ſibi Damaſcenus per Spiritum ſanctum dicit præparatam, eſt potentia activa; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Dicit Auguſtinus (X. de Geneſ. ad lit. cap. xx.) *Chriſtus ſecundum hoc eſt filius matris quod accepit a matre*. Sed dicitur filius matris ſecundum humanam naturam. Ergo humanam naturam accepit a matre; & ſic beata Virgo aliquid in conceptione operata eſt.

4. Præterea. Beata Virgo fuit vera mater Chriſti. Sed non eſſet vera mater eius, ſi tantum materiam miniſtraſſet: non enim dicitur terra proprie mater hominis, quamvis limus, unde formatur homo, de terra ſumptus ſit: nec ſimiliter dici poteſt lignum mater ſcamni, eo quod de eo ſit. Ergo beata Virgo non tantum miniſtravit materiam ad conceptionem Chriſti, ſed aliquid active fecit.

5. Præ-

5. Præterea. Commentator in II. de Anima (comm. XXVII.) ponit hanc diſtinctionem potentiarum animæ, quod potentiæ nutritivæ partis, omnes ſunt activæ; potentiæ ſenſitivæ, omnes ſunt paſſivæ; in intellectu autem eſt aliquid activum, ut intellectus agens, & aliquid paſſivum, ut intellectus poſſibilis. Sed potentia generativa ad vegetabilem animam pertinet: unde etiam plantis ineſt. Ergo eſt potentia activa. Cum ergo per potentiam generativam mater filium concipiat, videtur quod aliquid active io conceptione agat; & ſic idem quod prius.

6. Præterea. Motus naturalis eſt cuius priocipium eſt intra. Sed generatio filii ex matre, eſt naturalis. Ergo in ipſa materia quam mater miniſtravit ad formationem conceptus, eſt principium aliquod active cooperans ad conceptionem, & ſic idem quod prius.

Sed contra. Beata Virgo non fuit niſi mater Chriſti. Sed ad matrem oon pertinet niſi miniſtrare materiam, non autem aliquid active operari, quod eſt patris. Ergo beata Virgo nihil active ad conceptionem Chriſti operata eſt. Media probatur per hoc quod Philoſophus dicit XV. de animalibus (ſive de gener. anim. Lib. I. cap. XX.) *Vir dat animam, formam, & principium motus; femina dat corpus, & materiam, ſicut accidit in lacte coagulato, quod corpus exit ex lacte, & coagulatio ex coagulo*: & poſt pauca ſubdit: *Manifeſtum eſt quod mas eſt operans, & femina patiens; ſicut erit ſcamnum ex carpentario, & ligno*.

Præterea. Auguſtinus dicit X. ſuper Geneſim ad literam (cap. XX.) *Chriſtus viſibilem carnis ſubſtantiam de carne Virginis aſſumpſit; ratio vero conceptionis non a virili ſemine, ſed longe aliter, ac deſuper venit*. Sed virtus activa in conceptione dicitur ratio conceptionis. Ergo agens in conceptione Chriſti fuit tantum deſuper, & non in beata Virgine.

Præterea. Anſelmus dicit in Lib. de concept. Virgin. * (cap. XVIII.) *Illud ſubiectum non creata natura, non voluntas creaturæ, non ulli data poteſtas producit, aut ſeminat*. Ergo in beata Virgine non fuit naturaliter, neque divino dono potentia active corpus Chriſti producens.

Præterea. Nulla virtus creata ſubito operatur. Sed in conceptione Chriſti ſimul & ſubito factum eſt quidquid ibi factum eſt de organizatione, animatione, & huiuſmodi. Ergo non fuit active niſi per virtutem increatam.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc diverſimode opinatum eſt. Quidam enim dicunt in conceptione Chriſti matrem aliquid active operatam eſſe: quorum quidam hoc ponunt fuiſſe per naturalem modum, quidam vero per ſupernaturale donum. Cum enim beata Virgo vera mater Chriſti credatur, oportet ſibi attribuere totum illud quod matris eſt. Ad officium autem matris pertinere æſtimaot ut aliquod principium activum ad conceptionem miniſtret, & non materiale tantum. Hoc tameo ponitur diverſimode. Quidam enim in materia quam mater miniſtrat, ponuot eſſe virtutem activam principaliter: tum quia ex commixtione ſeminum conceptionem fieri ponunt: unde ſicut ſemen viri eſt activum in generatione, ita & ſemen mulieris, quamvis non ſit in ea tanta efficacia ad agendum: tum etiam quia ponunt conceptam prolem ſenſificari, & vegetari per animam matris, ut ſic etiam principalior inveniatur in generatione mater quam pater. Hoc autem Philoſophus reprobat in XV. de animalibus **. In his enim quæ habent vitam perfectam, diſtinguuntur agens, & patiens in generatione propter perfectam generationem in eis. In plantis autem, quæ imperfectam vitam habent, eſt in eodem utraque virtus, activa ſcilicet, & paſſiva: quamvis forte in una planta dominetur virtus activa, & in alia virtus paſſiva: propter quod dicitur etiam una planta maſculina, & alia feminina. Cum igitur impoſſibile ſit illud quod eſt determinatum ut patiens, habere virtutem activam reſpectu eiuſdem, opor-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Cap. XIII. non cap. XVIII. ut prius, nec eadem occaſione qua hic, ſed ſic plenius. *Nimis abſurdum intelligitur ut per illud ſemen quod non creata natura, nec voluntas creatura, non ulli data poteſtas producit, aut ſeminat, ſed ſolius Dei voluntas ad procreandum hominem nova virtute mundum a peccato de Virgine ſegregat, ne alieni peccati, ſeu debiti ad eumdem hominem neceſſitas ulla pertranſeat &c.* ** Vel de gener. animal. Lib. I. cap. II. & XXI.

oportet quod femina non ſit agens in conceptione, ſed tantum patiens.

Et ideo alii dicunt, quod id quod mater miniſtrat, ſe habet in generatione ſicut materia naturalis. In materia autem naturali non eſt potentia paſsiva tantum (alias generatio eſſet violenta, & non naturalis) ſed oportet ineſſe materiæ ipſam formam quæ per generationem adducenda eſt, in potentia, & ſecundum eſſe incompletum: & ideo non habet perfectam virtutem ad agendum, ſed tantum imperfectam: & ideo per ſe non poteſt agere niſi quodammodo excitetur ab agente exteriori, & ſic ei cooperetur. Hoc autem non poteſt ſtare: quia impoſsibile eſt idem eſſe alterans, & alteratum: unde non poteſt eſſe quod forma quæ eſt in aliqua materia, agat in ipſam, ſive ſit perfecta, ſive imperfecta: forma enim quæ per ſe non exiſtit, non agit: nec materia proprie patitur, ſed compoſitum agit ratione formæ, & patitur ratione materiæ: & ideo non eſt poſsibile quod illa forma imperfecta in agendo cooperetur agenti exteriori. Præterea agere ſequitur ad eſſe perfectum, cum unumquodque agat ſecundum quod eſt in actu: unde oportet quod forma imperfecte exiſtens in materia, prius perficiatur in eſſe per agens exterius, quam detur ſibi agere: unde non poteſt in agendo cooperari ad generationem per quam forma in eſſe perfectum adducitur. Et præterea ſi eſſet de neceſsitate matris ut active ad generationem operaretur, beata Virgo non poſſet dici mater. Cum enim conceptio illa tota ſit ſimul facta, non potuit per aliquam creatam activam virtutem fieri: unde beata Virgo non potuit active operari ad conceptionem; & ſic non habuiſſet illud quod ad matrem pertinet, unde nec mater eſſet. Nec poteſt dici quod cooperata ſit ad introductionem formæ tantum, qua etiam ſecundum naturam in inſtanti inducitur. Inducens enim formam eſt nobilius quam præparans materiam per alterationem; & ſic Spiritui ſancto attribueretur id quod minus eſt, & Virgini id quod dignius eſt. Et præterea forma ſubſtantialis ad quam terminatur conceptio, eſt anima, quæ eſt actus totius, & omnium partium: unde remota ea, nec os, nec caro dicitur niſi æquivoce. Ad animam autem Chriſti conſtat nihil active beatam Virginem cooperatam eſſe.

Et ideo alii dicunt, quod beata Virgo habuit aliquid plus ex ſupernaturali virtute quam aliæ matres: materia enim quæ ab aliis miniſtratur, non poteſt ſeipſam complete in actum educere, niſi ſit agens exterius; ſed materia corporis Chriſti, quam beata Virgo miniſtravit, hoc habuit ex dono divino, ut poſſet ſeipſam formare per virtutem ſuperadditam naturæ. Sed non poterat in inſtanti hoc fieri: & ideo quia decebat conceptionem in inſtanti eſſe, prævenit Spiritus ſanctus, ſubito formationem corporis Chriſti complens, quæ tamen aliter, licet ſucceſsive, completa fuiſſet. Iſtud autem non videtur conveniens. Primo quia ſi illa virtus non cooperata eſt ad formationem corporis Chriſti, fruſtra collata eſt: quod non contingit in operibus naturæ, & multo minus in operibus miraculoſis. Secundo quia beata Virgo non eligebatur ut eſſet ſimul pater, & mater Chriſti, ſed ut eſſet mater tantum: unde non oportebat ut in materia quam Virgo miniſtravit, coniungeretur hoc quod in aliis eſt ex parte patris, & matris. Tertio quia ſecundum activam vel paſsivam potentiam generandi nullus dicitur pater, vel mater; ſed ſecundum quod potentia in actum procedit. Unde ſi in materia quam Virgo miniſtravit, fuit potentia activa quæ exigitur ad patrem, & matrem, ſine hoc quod virtus illa operata ſit, non diceretur neque pater, neque mater; aut eadem ratione pater, & mater; quod abſurdum eſt: niſi forte ſufficiat ad eſſe matrem hoc ſolum quod materiam miniſtravit, quod non ſufficit ad eſſe patrem: propter quod mater dicitur, & non pater: & hoc quidem videtur eſſe ſecundum intentionem Philoſophi, ſecundum quam perfectiſsime ſalvatur virginitas matris, & vera maternitas: unde & fidei maxime conſona eſt.

Hanc igitur viam tenendo, dicendum videtur, quod in conceptione prolis invenitur triplex actio. Una quæ eſt principalis, ſcilicet formatio, & organizatio corporis; & reſpectu huius actionis, agens eſt tantum pater, mater vero ſolummodo miniſtrat materiam. Alia actio eſt præcedens hanc actionem, & præparatoria ad ipſam: cum enim generatio naturalis ſit ex determinata materia, eo quod unuſquiſque actus in propria materia ſit, ſicut in II. de Anima (text. xxvi.) dicit Philoſophus, oportet ut formatio prolis fiat ex ma-

materia convenienti, & non ex quacumque. Unde oportet eſſe aliquam virtutem agentem, per quam præparetur materia ad conceptum. Sicut autem dicit Philoſophus in II. Phyſic. (text. xxv.) ars quæ operatur formam, principatur, & imperat ei quæ præparat materiam; ſicut ars compaginans navim, ei quæ complanat ligna. & ideo virtus quæ præparat materiam ad conceptum, eſt imperfecta reſpectu eius quæ ex materia præparata prolem format. Hæc autem virtus præparans eſt matris, quæ imperfecta eſt reſpectu virtutis activæ quæ eſt in patre: unde dicit Philoſophus in XV. de animalibus (ut ſupra) quod mulier eſt ſicut puer qui nondum poteſt generare. Tertia actio eſt concomitans, vel ſequens actionem principalem. Sicut enim locus facit ad bonitatem generationis; ita & bona diſpoſitio matricis operatur ad bonam diſpoſitionem prolis, quaſi præbens fomentum: & hoc eſt quod dicit Avicenna in cap. de diluviis: *Matrix nō facit niſi ad meliorationem concepti*. Secundum hoc ergo dico, quod in principali actione formationis corporis Chriſti nihil fuit ex parte beatæ Virginis quod eſſet activum; ſed id quod beata Virgo miniſtravit, ſe habuit materialiter tantum ad hanc actionem; virtus autem divina fecit totum quod fit in aliis conceptionibus per virtutem feminis quod eſt a patre: & ideo Damaſcenus divinam virtutem dicit quaſi divinum ſemen, ut in littera habetur. In ſecunda vero, & tertia actione beata Virgo active operata eſt, ſicut aliæ matres: unde & vere mater fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod in conceptione Chriſti fuit duplex miraculum: unum quod femina concepit Deum, aliud quod virgo peperit filium. Quantum ergo ad primum beata Virgo ſe habebat ad conceptionem ſecundum potentiam obedientiæ tantum, & adhuc multo remotius quam coſta viri, ut ex ea mulier formaretur. In talibus autem ſimul dantur actus, & potentia ad actum, ſecundum quam dici poſſet quod hoc eſt poſſibile. Sed quantum ad ſecundum, habebat Virgo potentiam paſſivam, naturalem tamen, quæ per agens naturale in actum reduci poſſet. Unde quantum ad primum dicit: *Potentiam acceptivam Verbi Dei*: quantum vero ad ſecundum dicit: *Simul autem & generativam*. Utramque enim potentiam in actum reduxit Spiritus ſancti virtus.

Ad ſecundum dicendum, quod potentia paſſiva poteſt accipi dupliciter: vel ſecundum ſubſtantiam potentiæ; & ſic potentia fuerat ante in beata Virgine: vel ſecundum quod potentia paſſiva ſuæ operationi coniungitur: & tale poſſe non habet patiens niſi ab agente; ſicut dicimus, quod viſibile movendo viſum, dat ſibi poſſe videre in actu: & per hunc modum potentiam generandi Spiritus ſanctus Virgini dedit.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus accepit humanam naturam a matre; non tamen ſicut a principio agente, ſed ſicut a materiam miniſtrante.

Ad quartum dicendum, quod præbere materiam ſimpliciter ad generationem alicuius, non facit matrem; ſed præbere talem materiam ſic præparatam, eſt id quod matrem facit. In ligno enim non eſt potentia naturalis ut ex eo fiat ſcamnum, cum per agens naturale in actum non compleatur; ſimiliter nec in limo terræ ut ex ea fiat homo: unde quod inducitur, non eſt ſimile.

Ad quintum dicendum, quod potentia generativa activa eſt; ſed hæc potentia eſt perfecte in viro (unde eius actio ſe extendit uſque ad formationem generati) in femina autem eſt imperfecta: unde non extendit ſe eius actio niſi ad præparationem materiæ.

Ad ſextum dicendum, quod cuiuslibet motus naturalis principium eſt in eo quod movetur, non tamen eodem modo, ut in II. Phyſic. (comm. III. & IV) dicit Commentator. In quibuſdam enim eſt principium activum, ut in motu gravium, & levium; in quibuſdam vero principium paſſivum, ut in generatione ſimplicium corporum. Unde & Philoſophus naturam, quam principium motus in eo quod movetur diffinit, ſtatim ſubdividit in materiam, & formam. Unde non oportet, quamvis generatio perfecti animalis ſit naturalis, quod in materia quam femina miniſtrat, ſit principium activum, ſed paſſivum tantum.

ARTICULUS II.

Utrum generatio Chriſti ex Virgine ſit naturalis, vel miraculoſa.

III. P. quæſt. XXXIII. *art.* 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod generatio Chriſti ex Virgine ſit naturalis. Filiatio enim nativitatem conſequitur. Sed Chriſtus dicitur naturalis filius matris, ſicut & naturalis filius Patris, ut dicit Auguſtinus (Fulgentius) in Lib. de fide ad Petrum (cap. 11.) Ergo generatione naturali naſcitur ex matre.

2. Præterea. Virtus naturalis paſſiva completa ab agente naturaliter exit in ſuam operationem, ſicut viſus motus a colore naturaliter videt. Sed in beata Virgine fuit naturalis potentia ad generandum, quamvis incompleta, ut ex dictis patet. Ergo poſtquam fuit perfecta virtute Spiritus ſancti, naturaliter generavit.

3. Præterea. In illuminatione cæci quamvis potentia viſiva miraculoſe detur, tamen poſt acceptam potentiam naturaliter videt. Sed Spiritus ſanctus Virgini potentiam generativam dedit. Ergo poſtea naturaliter generavit.

4. Præterea. Si generatio Chriſti ex Virgine eſſet miraculoſa, ſicut formatio hominis de limo terræ; tunc ita ſe haberet materia quam Virgo minoiſtravit ad Chriſtum, ſicut limus de terra ſumptus ad Adam. Sed talis materia non ſufficit ad rationem matris, ut prius dictum eſt. Ergo beata Virgo non eſſet vera mater Chriſti; quod dicere eſt hæretieum.

5. Præterea. Operatio miraculoſa non eſt ab aliqua creatura. Sed vere dicitur quod Virgo genuit Chriſtum. Ergo generatio talis non eſt miraculoſa.

Sed contra Dionyſius dicit in epiſtola IV. ad Gaium de Ieſu loquens. *Super homines,* inquit, *operatur ea quæ ſunt hominis: & hoc monſtrat Virgo ſupernaturaliter concipiens, & aqua inſtabilis, materialium, & terrenorum pedum ſuſtinens gravitatem.* Sed hoc quod fit ſupernaturaliter, dicimus eſſe miraculoſum. Ergo conceptio Chriſti ex Virgioe miraculoſa fuit.

Præterea. Anſelmus dicit in Lib. de conceptu Virginis (cap. XXII.) *Spiritus ſanctus (a) virtus Altiſſimi de muliere virgine, virum (b) virginem mirabiliter propagavit.* Ergo generatio Chriſti ex Virgine miraculoſa eſt.

Præterea. Sicut eſt contra naturæ ordinem ut cæcus videat, ita etiam ut virgo manens virgo pariat. Sed illuminationem cæcorum dicimus miraculoſam eſſe. Ergo & conceptio Chriſti ex Virgine miraculoſa eſt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod præter unionem duarum naturarum in unam hypoſtaſim, quæ completa eſt in conceptione Chriſti, quæ eſt miraculum omnium miraculorum, eſt etiam aliud miraculum ut virgo manens virgo concipiat hominem Deum. Ad hoc enim quod generatio aliqua naturalis dicatur, oportet quod fiat ab agente naturaliter, & ex materia naturali ad hoc proportionata. Quodcumque autem horum defuerit, non poteſt dici generatio naturalis, ſed miraculoſa, ſi virtute fiat ſupernaturali. Agens autem naturale, cum ſit finitæ virtutis, non poteſt ex materia non naturaliter proportionata effectum producere; agens vero ſupernaturale, cum ſit infinitæ virtutis, poteſt ex utraque materia operari, naturali ſcilicet, & noo naturali: & ideo duobus modis contingit eſſe miraculum. Uno modo quando neque agens eſt naturale, neque materia naturaliter proportionata ad talem formam, ut patet in formatione hominis de limo terræ. Alio modo quando materia eſt naturalis, ſed agens eſt ſupernaturale, ut quando aliquis miraculoſe a febre ſanatur: corpus enim hominis eſt naturalis materia ſanitatis, quæ per ſupernaturale agens confertur ei. Et ſimiliter fuit in conceptione hominis Chriſti. Materia enim quam Virgo miniſtravit, fuit materia ex qua naturaliter corpus hominis formari potuit, ſed virtus formans fuit divina. Unde ſimpliciter dicendum eſt, conceptionem illam miraculoſam eſſe, naturalem vero ſecundum quid, & propter hoc Chriſtus dicitur naturalis filius Virginis, quia naturalem materiam ad eius conceptum præparavit.

Inde patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod quando potentia paſſiva completur per operationem naturalis agentis, tunc operatio ſequens eſt naturalis. Hoc autem non fuit in propoſito; & ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod cæco nato illuminato datur potentia viſiva ſine omni

(a) Nicolai: *& virtus.* (b) Idem omittit *virginem*, ut & Anſelmi textus.

diſpoſitione contraria viſioni: & ideo operatio, ſeu viſio ſequens eſt naturalis. Sed potentia generandi data eſt Virgini manente virginitate, quæ eſt diſpoſitio contraria ad conceptum: & ideo ſicut potentia miraculoſe data eſt, ita & actus ſequens miraculoſus fuit. Vel dicendum, quod cæco illuminato datur potentia paſſiva, cuius operatio eſt per hoc quod movetur ab agente naturali, ſcilicet colore: & ideo viſio ipſa naturalis eſt. Sed Virgini dicitur data potentia generativa per hoc quod mota eſt eius potentia paſſiva ad generandum ab agente ſupernaturali: & ideo operatio ſequens eſt miraculoſa.

Ad quartum dicendum, quod formatio hominis de limo terræ fuit miraculoſa quantum ad agens, & quantum ad materiam; ſed conceptio eſt miraculoſa quantum ad agens, & non quantum ad materiam: & ideo non eſt ſimile de utroque.

Ad quintum dicendum, quod beata Virgo dicitur genuiſſe Chriſtum, non ſicut principium activum ad generationem præbens, ſed ſicut miniſtrans materiam naturalem: unde non eſt inconveniens quod generatio illa miraculoſa fuerit. Operatio vero miraculoſa non eſt alicuius creaturæ ſicut agentis; eſt tamen alicuius creaturæ ſicut materiæ, ut patet ex eo quia miraculoſe ex aliqua creata materia Deus quandoque aliquid facit.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de annuntiatione facta per Angelum ad beatam Virginem: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. De convenientia annuntiationis.
Secundo. De convenientia nuntii.

ARTICULUS I.

Utrum conveniebat (a) *Virgini Salvatoris conceptionem nuntiari.*

III. P. quæſt. xxx. *art.* 1.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod non oportebat Virgini Salvatoris annuntiari conceptionem. Ipſa enim fidem habebat. Sed ſemper ad fidem pertinuit credere incarnationem futuram. Ergo non oportebat ulterius quod per modum annuntiationis ſibi pateſieret.

2. Præterea. Sicut dicit Gregorius (homil. XXVI. in Evang.) fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum. Sed in collocutione Angeli ad Virginem quædam perſuaſiva ratiocinatio facta eſt. Ergo meritum fidei in ipſa vel evacuavit, vel diminuit: quod videtur inconveniens.

3. Præterea. In his quæ ſine hominis arbitrio Deus in homine complet, non requiritur aliquis conſenſus ex parte hominis. Sed prophetia prædeſtinationis eſt de his quæ ſine noſtro complentur arbitrio, ut habetur ex Hieronymo * in Gloſſa Matth. I. ſuper illud, *Ecce Virgo in utero habebit;* cuiuſmodi dicit eſſe hanc prophetiam Iſai. VII. 14. *Ecce Virgo concipiet.* Ergo non requirebatur aliquis conſenſus ex parte Virginis, ratione cuius oporteret annuntiationem fieri.

Sed contra. Maioris ſapientiæ oſtenſivum eſt miraculum factum in conceptione Chriſti ex Virgine, quam in conceptione Ioannis ex ſterilli. Sed conceptio Ioannis per Angelum prænuntiata fuit, ne fortuito, ſed ex Dei providentia accidere putaretur. Ergo multo amplius conceptionem Chriſti annuntiatio præcedere debuit.

Præterea. In conceptione Chriſti eſt factum quoddam matrimonium per indiviſibilem coniunctionem divinæ, & humanæ naturæ. Sed in matrimonio requiritur conſenſus, qui per verba nuntiorum requiritur, & reconciliatur. Ergo & decuit ut Deus per Angelum ſuum conſenſum exquireret Virginis, de qua humanam naturam aſſumeret.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod annuntiatio non fuerit per modum corporalis viſionis. Ut enim dicit Auguſtinus XII. ſuper Gen. (cap. XVI.) inter tria viſionis genera, quæ ſunt corporale, ſpirituale, & intellectuale, intellectualis viſio eſt præſtantior. Sed quod dignius eſt, matrem Dei magis decet. Ergo per intellectualem viſionem, & non

(a) Nicolai omittit *Virgini*.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Hieronymi quidem nomine citat Gloſſa, ſed apud Hieronymum ipſum non occurrit .... Occurrit autem in Anſelmo, vel in commentario nomen illius præferente.

Digitized by Google

& non per corporalem facta eſt annuntiatio.

2. Prætcrea. Apparitiones corporales Angelorum, eo quod inſolitæ ſunt, & præter communem curſum naturæ, inter ſigna, & mirabilia computari poſſunt. Signa autem data ſunt non fidelibus, ſed infidelibus, ut dicit Apoſtolus I. Corinth. XIV Cum igitur beata Virgo fideliſſima fuerit, non videtur (*a*) ad eam apparitio corporalis Angeli fuiſſe factam.

Sed contra. Luc. I. ſuper illud, *Quæ cum audiſſet, turbata eſt*, dicit Gloſſa (Ambroſii), „Trepidare virginum eſt, & omnem „ viri ingreſſum pavere, omneſque viri „ affatus vereri." Non autem hoc virginibus efficitur ex intellectuali conſideratione viri, vel ex imaginatione, ſed ex corporali aſpectu. Ergo Angelus in corporali viſione Virgini apparuit, & eam collocutus eſt.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod congruum fuit Virgini ſuam conceptionem annuntiari multis de cauſis. Primo quia cum mens Deo ſit vicinior quam corpus, non decebat ut Dei ſapientia eius uterum inhabitaret ſine hoc quod mens eius cognitione ſummæ ſapientiæ reſplenderet: & ideo non decuit eam ignorare, quod in ea fiebat; ſed oportuit hoc ſibi annuntiari. Secundo quia ipſa futura erat certiſſima teſtis inuſitatæ conceptionis: unde oportuit quod de tam magno myſterio per annuntiationem erudiretur. Tertio quia Deus non diligit coacta, ſed voluntaria ſervitia, ut qui obſequuntur, ex ipſo miniſterio mereantur. Unde cum beata Virgo ſingulariter, & excellenter in Dei miniſterium eligeretur, quem in utero portavit, lacte aluit, & brachiis baiulavit, decuit ut conſenſus eius Angelo nuntiante requireretur: quem humiliter præbens, ad obſequium ſe ſedulam, & promptam obtulit dicens: *Ecce ancilla Domini*.

Ad primum ergo dicendum, quod non erat determinate ſub fide cadens tempus incarnationis, & per quam virginem hoc eſſet implendum: unde de hoc inſtruenda erat per annuntiationem. Incarnationem enim futuram eſſe, quod antiquorum fidei ſubiacebat, firmiſſima fide tenebat.

Ad ſecundum dicendum, quod allocutio Angeli non ex humana ratione perſuaſit, ſed ex omnipotentia divina, cui fides maxime innititur: dixit enim: *Non erit impoſſibile apud Deum omne verbum*.

Ad tertium dicendum, quod ea de quibus eſt prophetia prædeſtinationis, complentur ſine noſtro arbitrio cauſante; non tamen oportet quod ſine arbitrio conſentiente.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod convenientiſſime per corporalem viſionem annuntiatio facta eſt. Primo ut annuntiatio eſſet certior. In his enim quæ viſibiliter cernimus, minus decipimur. Secundo quia, ut dicit Dionyſius in epiſt. (IX.) ad Titum, hæc eſt cauſa quare nobis divina per corporales figuras proponuntur, ut utraque vita hominis ſecundum ſuam proprietatem divina cognitione illuminetur; ſenſitiva ſcilicet, imaginatione figurarum; intellectiva vero, contemplatione ſpiritualis veritatis. Similiter etiam decuit ut Virginis aſpectus uterque ſuo modo nobilitaretur, interior ſcilicet per revelationem tanti myſterii, & exterior per corporalem Angeli viſionem. Tertio quia annuntiatio debebat proportionari ei quod annuntiabatur. Annuntiabatur autem viſibilis miſſio Filii Dei in mundum: unde decenter Angelus nuntians corporali viſione apparuit.

Ad primum ergo contra hoc obiectum dicendum, quod quamvis intellectualis viſio ſit melior corporali, tamen utraque ſimul efficacior invenitur quam altera, propter connaturalitatem humanæ cognitionis ad ſenſum.

Ad ſecundum dicendum, quod corporalis apparitio ad Virginem facta eſt, non propter confirmationem fidei, ſed propter ſignificationem myſterii, vel propter dignitatem ipſius, ut ſibi ſingulari modo divina panderentur.

ARTICULUS II.

Utrum annuntiatio debuit fieri per Angelum.

III. P. quæſt. XXX. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod annuntiatio per Angelum fieri non debuit. Miſſio enim qua Filius mittitur ut ſit homo, eſt excellentior ea qua mittitur ut ſit cum homine ex parte effectus. Sed miſſio qua mittitur in mentem, ut ſit cum homine, non completur mediante Angelo, qui menti non illabitur,

(*a*) *Al.* ad apparitionem corporalem Angeli fuiſſe factam.

Digitized by Google

tur, ut in II. Lib. diſt. xi. (art. 4.) dictum eſt. Ergo nec quando miſſus eſt ut eſſet homo, oportuit per annuntiationem Angeli fieri.

2. Præterea. Superior non inſtruitur per inferiorem. Sed beata Virgo fuit Angelis ſuperior, quia Deo acceptior. Ergo non debuit ſibi per Angelum Chriſti conceptio nuntiari.

3. Præterea. Ordo reparationis debet reſpondere ordini primæ conditionis. Sed in prima conditione præceptum divinum ad mulierem per virum venit. Ergo & per aliquem virum prophetam annuntiari debuit Virgini conceptio filii.

Sed contra eſt quod dicitur in littera: *Miſſus eſt Gabriel Angelus.*

Præterea. Ut probat Dionyſius iv. cap. cæleſt. Hierar. Angeli ſunt medii inter Deum & nos. Sed ab uno extremo in aliud devenitur per medium. Ergo ea quæ beatæ Virgini divinitus nuntianda erant, per Angelum nuntiari decuit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod Angelus nuntians fuerit de ſupremis ordinibus. Dicit enim Gregorius in homil. de centum ovibus (xxxiv. in Evang.) *Summum nuntium mitti decuit, qui ſummum omnium nuntiaret.* Sed illi qui ſunt in ordine Seraphim, ſunt ſummi inter Angelos. Ideo per aliquem eorum annuntiatio facta eſt.

2. Præterea. Hieronymus dicit, quod iſta eſt quæſtio inferiorum Angelorum myſterium incarnationis non plene cognoſcentium, quæ ponitur Iſai. lxiii. 1. *Quis eſt iſte qui venit de Edom?* Sed non potuit nuntiari myſterium incarnationis niſi per illos qnibus plene revelatum eſt. Ergo annuntiatio per aliquem de ſupremis Angelis facta eſt.

Sed contra eſt quod Eccleſia cantat (in feſto Purificat.) *Gabrielem Archangelum ſcimus divinitus te eſſe affatum.* Ordo autem Archangelorum eſt penultimus cæleſtis hierarchiæ, ut patet ex Gregorio, & ex Dionyſio. Ergo Angelus nuntians non fuit de ſupremis ordinibus.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primum quæſitum, quod annuntiatio per Angelum facta eſt: cuius ratio multipliciter accipi poteſt. Primo quia, ut dicit Hieronymus* Angelis eſt cognata virginitas: unde decuit ut ad virginem nuntiandam Angelus mitteretur. Secundo quia perditio humana initium ſumpſit ex hoc quod diabolus mulierem allocutus eſt: unde dicit Beda (in cap. 1. Lucæ) *Congruum apparet ad humanæ naturæ reparationis exordium ut Angelus Virginem alloqueretur.* (a) Tertio quia ille annuntiabatur qui eſt Rex hominum, & Angelorum; & eius nativitas ſicut in ſalutem hominum fuit, ita & in reparationem ruinæ angelicæ: & ideo decuit ut tam homines quam Angeli huic myſterio miniſterium exhiberent.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quando Filius in mentem mittitur, Angelus in mentem non illabatur; tamen Filio venienti obſequitur, præparans mentem purgando, illuminando, & perficiendo ad divinæ ſapientiæ ſuſceptionem. Ita etiam & quando Filius in carnem miſſus eſt, Angelus non venit ut carnem aſſumeret, ſed ut Virginem inſtrueret, de qua caro aſſumenda erat.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis beata Virgo ſuperior Angelis fuerit ſecundum acceptionem divinæ prædeſtinationis, tamen eis inferior erat quantum ad ſtatum: quia ipſa in ſtatu viæ erat, Angeli autem in ſtatu patriæ. Unde non eſt inconveniens quod Angelus Virginem inſtrueret.

Ad tertium dicendum, quod in prima conditione mulier prima non accepit divinum præceptum niſi per illum virum qui erat principium totius carnalis generationis: unde hoc ſolum debetur homini Chriſto, qui eſt ſpiritualis regenerationis principium, ut matrem doceat ex qua vita ſpiritualis in omnes quodammodo proceſſit.

SO-

(a) *Nicolai.* Sive aliter. *Aptum humanæ reſtaurationis principium ut Angelus a Deo mitteretur ad Virginem partu conſecrandam divino, quia prima perditionis humanæ fuit, cum ſerpens a diabolo mittebatur ad mulierem ſpiritu ſuperbiæ decipiendam:* ut in ſerm. de Annuntiat. videre eſt.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ex Hieronymo quidem in ſermone Aſſumptionis referri ſolet, ſed eius non eſt ille ſermo ... eſt autem Chryſologi ſermo cxlii. qui de Annuntiatione inſcribitur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem ergo dicendum eſt, quod Angelus nuntians non fuit de ſuprema, nec de media hierarchia, ſed de infima; nec de primo ordine eiuſdem hierarchiæ, ſed de medio, qui eſt ordo Archangelorum. Cuius ratio multiplex patet. Primo quia cum Chriſtus naſceretur, ut inordinationem quæ in Angelis acciderat, repararet, decuit ut in ſua conceptione ordo ille cæleſtis hierarchiæ maxime ſervaretur, ut ſcilicet ſupremi Angeli mediantibus infimis homines illuminarent. Secundo (a) ut tantum myſterium incarnationis conveniens eſſet. Cum enim inferiores Angeli agant ſecundum id quod a ſuperioribus recipiunt, & (b) non e converſo, dum inferiores Angeli nuntiant, annuntiatio per ſuperiores ad inferiores expletur: quod non eſſet, ſi ſuperiores immediate annuntiarent. Tertio quia ſic ſalvatur proprietas ordinum, ſicut in II. diſt. IX. (art. 3 & 4. & 7.) dictum eſt. Infima enim hierarchia officium habet dirigendi homines ſecundum quamdam limitationem; vel unius provinciæ, ſicut ordo Principatuum; vel unius hominis, ſicut ordines Angelorum, & Archangelorum: ſed differunt: quia ad Angelos pertinet dirigere in actibus alicuius hominis, qui ad ipſum tantum pertinent, unde dicuntur minima nuntiare; ad Archangelos vero pertinet dirigere in actibus alicuius hominis, qui tamen in totam multitudinem redundant: unde & medii ſunt inter Principatus, & Angelos, quod & eorum nomen oſtendit: dicuntur enim Archangeli quaſi principes Angeli. Quia ergo conſenſus beatæ Virginis, qui per annuntiationem requitebatur, actus ſingularis perſonæ erat in multitudinis ſalutem redundans, immo totius humani generis, Angelus nuntians de ordine Archangelorum eſſe debuit, & inter eos ſummus.

Ad primum ergo contra hoc obiectum dicendum, quod Gregorius non intelligit ſummum ſimpliciter, ſed ſummum inter Angelos, ſecundum quod quilibet Archangelus ſummus nuntius dici poteſt: quod patet ex hoc quod præmittit: *Archangeli dicuntur quaſi ſummi nuntii*.

Ad ſecundum dicendum, quod Angeli inferiores non penitus myſterium incarnationis ignotaverunt; ſed quia non totam profunditatem conſilii divini ſuper ſalutem humani generis capere poterant, inquirebant plenius edoceri: & de hoc in II. Lib. diſt. XI. plenius dictum eſt art. 4.

EXPOSITIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

Virtus Altiſſimi obumbrabit tibi. Virtus Altiſſimi, ſecundum expoſitionem Damaſceni ſequentem, intelligitur Filius, de quo I. Corinth. 1. dicitur: „ Chriſtum „ Dei virtutem, & Dei ſapientiam: “ ut ſic in verbis Angeli prænuntietur duarum perſonarum adventus in Virginem, ſcilicet Spiritus ſancti ad purgandum, & potentiam generativam præſtandum, & Filii ad carnem aſſumendum: propter quod dicit: *Obumbrabit tibi virtus*. Virtus enim Altiſſimi per ſuſceptionem noſtræ infirmitatis obumbrata eſt. Vel dicitur, *Obumbrabit tibi*, ad ſignandum extinctionem omnimodam fomitis: quia per adventum Filii in ipſam omnes reliquiæ fomitis ab ea extirpatæ ſunt; & hæc extirpatio obumbratio dicitur, ſicut & fomes incendium: umbra (c) enim contra æſtum refrigerium præſtat.

Sicut divinum ſemen. Non dicit ſimpliciter *ſemen*, ut caveret errorem Apollinariſtarum, qui ponebant Spiritum ſanctum in uterum Virginis vere ſicut ſemen veniſſe. In hoc tamen ſimilitudinem ſeminis habet quod ſicut ſemen eſt activum in generatione, ita & Spiritus ſanctus in conceptione Chriſti, vel Filius quem virtutem Altiſſimi dicit.

Noſtræ antiquæ aſperſionis: non quantum ad vetuſtatem culpæ, ſed pœnæ.

Per Spiritum ſanctum creans. Contra. Creare eſt ex nihilo aliquid facere. Sed corpus Chriſti de materia formatum eſt. Ergo non eſt per Spiritum ſanctum in conceptione creatum. Sed dicendum, quod creatio hic large accipitur pro qualibet operatione ſupernaturali, quæ ipſius tantum Dei eſt.

Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipſos ſeducimus. Videtur inſtantia eſſe de puero baptizato, & de adulto, qui ſtatim vere confeſſus eſt. Sed dicendum, quod ad hoc ut veritatem in omnibus habeat dictum Apoſtoli, dupliciter poteſt accipi. Uno modo ut per peccatum non tantum intelligatur macula, & reatus peccati, ſed etiam cauſa, & ſequela peccati. In puero enim baptizato, & adulto pœnitente manet

(a) *Al.* ut myſterium incarnationis tantum conveniens eſſet. *Nicolai omittit* tantum. (b) *Al.* deeſt non. (c) *Al.* autem.

Digitized by Google

net fomes incitans ad peccandum, & ulterius aliquæ diſpoſitiones ex actuali peccato relictæ; in Chriſto autem neutrum horum fuit: caro enim eius ſine corruptione fomitis concepta eſt, & cum peccatum non fecerit, reliquiæ peccati in eo non fuerunt: ſimiliter nec in beata Virgine, quæ immunis a peccato actuali fuit; fomes autem etſi eſſentialiter in ea remanſit poſt primam ſanctificationem, tamen ut ligatus, & non ut incitans ad peccatum, ut dictum eſt. Alio modo poteſt verificari, ut intelligatur etiam de peccato actuali quo ad reatum, & maculam. Etſi enim homo ad breve tempus ſine actuali peccato eſſe poſſit, non tamen diu ſic perſeverare poteſt, ut ſaltem in veniale peccatum non cadat: ut ſic hoc verbum *habemus* non determinatum, ſed confuſum præſens importet. In Chriſto vero, & matre eius nullo modo peccatum actuale locum habuit, nec mortale, nec veniale.

DIVISIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

POſtquam oſtendit Magiſter conditionem carnis aſſumptæ, & matris de qua aſſumpta eſt, hic movet quaſdam dubitationes circa determinata: & dividitur in duas partes. In prima movet dubitationem circa propagationem carnis Chriſti ex remotis parentibus, ſcilicet Abraham, & Adam. In ſecunda movet dubitationem circa conceptionem carnis eius in proxima matre, ibi, *Illi autem ſententiæ qua ſupra diximus, carnem Verbi non ante fuiſſe conceptam quam aſſumptam, videtur obviare quod Auguſtinus ait*. Circa primum tria facit. Primo movet dubitationem; ſecundo ſolvit eam, ibi, *Quia ea decimatione ſicut Abraham minor Melchiſedech oſtenditur .... ita & leviticus ordo*; tertio ex ſolutione elicit quamdam concluſionem, ibi, *Quocirca primitias noſtræ maſſæ recte aſſumpſiſſe dicitur Chriſtus*. Secunda dubitatio dividitur in quæſtionem, & ſolutionem. Solutio incipit ibi, *Sed alia ratio illius dicti extitit*.

QUAESTIO IV.

HIc eſt duplex quæſtio. Prima de propagatione carnis Chriſti ex antiquis patribus. Secunda de propagatione eius ex matre.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Utrum caro Chriſti in antiquis patribus fuerit peccato obnoxia, vel ab alia eorum carne ſecundum differentiam puritatis, & infectionis diſtincta.

Secundo. Utrum caro Chriſti fuerit in antiquis patribus ſecundum quantitatem aliquid determinatum, & materialiter in eis exiſtens.

Tertio. Utrum Chriſtus ſingulariter habeat inter filios Abrahæ ut in eo decimatus non ſit.

ARTICULUS I.

Utrum caro Chriſti in antiquis patribus fuerit peccato obnoxia.

III. P. quæſt. XXXI. *art.* 8.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod caro Chriſti in antiquis patribus peccato infecta non fuerit. Corpus enim cæleſte non inficitur, nec alteratur ex coniunctione ad aliud corpus. Sed corpus Chriſti naturæ cæleſtis fuit: quod videtur ex hoc quod dicitur de ipſo Ioan. III. 31. *Qui de cælo venit, ſuper omnes eſt*. Ergo caro Chriſti in antiquis patribus infecta eſſe non potuit.

2. Præterea. In littera dicitur, quod Chriſtus primitias noſtræ carnis aſſumpſit. Sed caro humana in primo ſtatu infecta non fuit. Ergo Chriſtus aſſumpſit carnem numquam prius infectam.

3. Præterea. Auguſtinus X. ſuper Gen. (ad lit. cap. XX.) dicit, quod natura humana ſemper habuit ſimul cum vulnere vulneris medicinam. Sed quod eſt corruptum, non poteſt corruptionis eſſe medicina. Ergo in humana natura ſemper fuit aliquid non corruptum, vel infectum, unde caro Chriſti formata eſt, quæ medicina facta eſt totius humani generis.

4. Præterea. Nihil ſanatur a corruptione, niſi in eo aliquid incorruptum remanſerit, ſicut in ægritudine animalis, cum cor remaneat ſanum, eius virtute membra prius ægra ſanantur. Sed corruptio humani generis ſanabilis fuit. Ergo in humana natura aliquid incorruptum remanſerat. Sed nihil eſt mundius in humana natura quam caro Chriſti. Ergo illud de quo formata eſt caro Chriſti, numquam in patribus fuit infectum.

5. Præterea. In divinam ſapientiam nihil coinquinatum incurrit, ut dicitur Sap. VII. Sed Chriſtus eſt Dei virtus, & Dei

ſapien-

ſapientia, ut dicitur I. Corinth. 1. Ergo caro eius numquam coinquinata fuit.

Sed contra eſt quod Magiſter in littera dicit, carnem Chriſti, priuſquam aſſumeretur, peccato fuiſſe obnoxiam: & idem habetur ab Hugone de ſancto Victore in Lib. de ſacramentis (II. part. 1. cap. VII.)

Præterea. Caro Chriſti non proceſſit ab Abraham niſi per ſemen ex quo conceptus eſt Iſaac. Sed ſemen illud propter carnalem coitus concupiſcentiam pollutum eſt originali infectione. Ergo caro Chriſti, antequam aſſumeretur, infecta fuit peccato originali.

Præterea. Diſtinctio qualitatis præſupponit diſtinctionem naturæ ſubiectæ; cum contraria non ſint ſimul in eodem, nec ex eiſdem principiis cauſentur. Sed caro Chriſti non fuit diſtincta ſecundum naturam a carne parentum, a quibus propagata eſt. Ergo nec ſecundum qualitatem puritatis, & impuritatis; & ſic idem quod prius.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc fuit duplex hæreſis.

Una illorum qui dixerunt, corpus Chriſti non eſſe formatum ex eodem ex quo alia caro hominum formatur; ſed quod Filius Dei corpus cæleſte ſecum attulit, & hoc modo per uterum Virginis tranſivit, nihil ex ea ſumens. Hoc autem eſt hæreticum dupliciter. Primo quia derogat veritati Scripturæ, quæ Chriſtum ex muliere factum, & natum dicit: non enim ex ea factus diceretur, niſi ex ea aliquid traxiſſet, unde materialiter eius caro fieret; & ſic nec beata Virgo mater Dei dici poſſet. Secundo quia derogat veritati humanitatis Chriſti. Cum enim omnis forma determinatam materiam requirat, ſi corpus Chriſti formaretur ex materia alterius generis ab illa materia de qua formatur corpus alterius hominis, non eſſet corpus eiuſdem ſpeciei cum corporibus aliorum hominum; & ita homo æquivoce diceretur, cum ſit eſſentialis pars hominis.

Alius error fuit dicentium, quod caro Chriſti ſecundum quod in parentibus erat, infecta non fuit. Dicunt enim, quod peccante Adam, Deus conſervavit in illo aliquid incorruptum, & non infectum, per quod humana natura ſanari poſſet: & hoc quidem transfuſum eſt ſine aliqua infectione uſque ad beatam Virginem, & exinde formatum eſt corpus Chriſti. Hoc autem erroneum reputatur, præcipue propter duo. Primo quia ſecundum hanc poſitionem Chriſtus non eſſet vere filius Virginis, nec vere ex ſtirpe alicuius patrum progenitus, niſi ſolum ex Adam: illa enim pars quæ incorrupta in humana natura remanſit in hominibus aliis ab Adam, fuiſſet quaſi extraneum ab eis, ſoli autem Adæ connaturale quantum ad primum ſtatum. Secundo quia tollitur congruus ſatisfactionis ordo. Sicut enim non erat decens ut pro Adam, & eius ſucceſſione corrupta aliquis ſatisfaceret qui ex illo genere non eſſet; ita etiam non eſſet congruum ut naturam infectam ſatisfaciendo ſanaret Dei Filius, niſi hoc ipſum quod prius infectum fuerat, aſſumpſiſſet.

Et ideo dicendum eſt, quod caro Chriſti, ſecundum quod fuit in patribus, & etiam in ipſa beata Virgine, peccato infecta fuit antequam aſſumeretur; ſed in ipſa aſſumptione ab omni infectione peccati purgata eſt, ut ſecundum quod eſt actu caro Chriſti, in ea nihil maculæ inveniatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtus dicitur de cælo veniſſe, non ratione naturæ aſſumptæ, quaſi anima, vel corpus eius prius in cælo fuerit aſſumpta, & poſtmodum per uterum Virginis ad nos pervenerit; ſed quantum ad perſonam aſſumentem, quæ quidem de cælo ad nos veniſſe dicitur, non loci mutatione, ſed viſibilis naturæ aſſumptione.

Ad ſecundum dicendum, quod Chriſtus dicitur primitias noſtræ carnis aſſumpſiſſe, non ſecundum identitatem rei, ut ſcilicet natura carnis quam aſſumpſit, ſemper in conditione primi ſtatus remanſerit; ſed quantum ad ſimilitudinem: quia caro aſſumpta, prout conſideratur actu caro Chriſti, ſine infectione culpæ fuit, ſicut & caro primi hominis ante peccatum, ut Magiſter in littera exponit.

Ad tertium dicendum, quod caro Chriſti in Abraham non fuit ut medicina vulneris in actu, ſed ſolum in potentia, ſecundum ſcilicet quod ex eo propagari poterat illa caro ex qua medicina noſtri vulnelis facta eſt: & ideo non oportet quod fuerit ibi actu ſine infectione vulneris, ſed ſolum in potentia ſecundum ordinem quo caro Chriſti ex ea propaganda erat.

Ad quartum dicendum, quod aliquod corruptum eſt reparabile dupliciter. Vel ſecundum potentiam paſſivam tantum; & ſic oportet ut remaneat in eo aliquid non corruptum, ideſt non per corruptionem annihilatum, ſicut dicitur contrarium corrumpi per adventum contrarii: oportet enim ſubiectum rema-

Digitized by Google

remanere cum poſſibilitate ad ſalutem quæ recuperanda eſt. Vel ſecundum potentiam paſſivam, & activam ſimul, ſicut homo infirmus curabilis eſt quandoque virtute activa naturæ ſuæ: & quia idem non patitur a ſeipſo, neceſſe eſt ut in eo quod ſic reparabile eſt, ſit aliqua pars non corrupta, nec corruptioni ſubiecta, ſicut cor. Dicendum eſt ergo, quod humana natura non erat reparabilis niſi ſecundum potentiam paſſivam tantum: & ideo non oportuit quod in ipſa remaneret aliqua pars corruptioni non ſubiecta; ſed ſufficit quod in ea remanſerit id quod naturæ eſt cum poſſibilitate ad reparationem, ſubiectum tamen corruptioni.

Ad quintum dicendum, quod caro Chriſti actu exiſtens caro Chriſti, nullo modo fuit infecta: eius enim emundatio a præcedenti infectione ſaltem intellectu præcedit aſſumptionem: unde in divinam ſapientiam nihil inquinatum incurrere potuit.

ARTICULUS II.

Utrum caro Chriſti fuit in antiquis patribus ſecundum quantitatem determinatam.

III. P. quæſt. XXXI. *art. 6.*

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod caro Chriſti fuerit in antiquis patribus ſecundum aliquid demonſtrabile determinatum. Ut enim in littera ex Auguſtino habetur, caro Chriſti fuit in Abraham ſecundum corpulentam ſubſtantiam. Sed corpulenta ſubſtantia nominat aliquid determinatum demonſtrabile. Ergo per hunc modum fuit caro Chriſti in Abraham, & in aliis.

2. Præterea. In formatione corporis Chriſti duo inveniuntur, ſcilicet ratio formationis, quæ eſt principium activum in conceptione, & materia de qua corpus Chriſti formatum eſt. Sed ratio formationis non deſcendit ab Adam, ut Auguſtinus X. ſuper Gen. (cap. xx.) dicit, ſed deſuper venit: quia *quod in ea natum eſt, de Spiritu ſancto eſt*: Matth. 1. 20. Si ergo iſta materia determinata in Adam, vel Abraham non fuerit ullo modo, corpus Chriſti ex primis parentibus (*a*) non venit; quod eſt inconveniens, quia non pertineret ad eum ſatisfacere pro peccato Adæ, ſicut dictum eſt. Ergo oportet carnem Chriſti fuiſſe in Abraham, & Adam ſecundum materiam determinatam.

3. Præterea. Si hæc materia determinata ex qua corpus Chriſti formatum eſt, non fuit in Adam, hoc non poteſt eſſe, niſi quia ex alimento ſumpta eſt. Alimentum autem extraneum eſt a natura humana. Ergo caro Chriſti non eſt vere de natura humana, quod hæreticum eſt. Videtur ergo quod materia carnis Chriſti non ſit ex ſuperfluo alimenti ſumpta, ſed ex primis parentibus deſcenderit.

4. Præterea. Maior eſt convenientia quæ eſt ſecundum identitatem rei quam quæ eſt ſecundum proportionem principii ad principiatum. Sed ſi materia corporis Chriſti ex ſuperfluo alimenti ſumpta eſt, realiter fuit quandoque materia cibi comeſti. Non autem poteſt dici, quod realiter fuerit in avo, vel proavo; etſi forte dicatur, quod ibi fuerit ſicut principiatum eſt virtute in ſuo principio. Ergo maior eſſet convenientia carnis Chriſti ad animalia, quorum carnes in cibum ſumptæ ſunt, quam ad Adam, vel Abraham; quod eſt inconveniens. Ergo idem quod prius.

5. Præterea. Illud quod in ſe mundum eſt, non eſt natum inficere aliud contraria infectione. Sed beata Virgo mundata fuit per primam ſanctificationem ab originali infectione. Ergo virtute animæ eius nutrimentum aſſumptum infici non potuit: nec alias infectum erat tali infectione quæ extra humanam naturam non invenitur. Ergo caro Chriſti non in beata Virgine peccato ſubiacuiſſet, quod eſt erroneum, ut dictum eſt. Ergo caro Chriſti ex ſuperfluo alimenti non fuit materialiter, & ſic idem quod prius.

Sed contra. Chriſtus non aliquo modo fuit in parentibus quo alii homines ibi non fuerunt; ſed e converſo alii homines aliquo modo ibi fuerunt quo Chriſtus non fuit. Sed alii homines non fuerunt in primis parentibus ſecundum materiam determinatam. Ergo nec Chriſtus in eis hoc modo fuit. Probatio mediæ. Alii homines non deſcendunt a ſuis parentibus niſi mediante ſemine. Semen autem, ut probat Philoſophus XV. de animalibus (vel I. de gen. animal. cap. XVIII.) non eſt aliquid deciſum quod fuerit actu pars; ſed eſt ſuperfluum alimenti, quod eſt potentia totum. Ergo aliorum hominum materia non fuit determinate in Adam quaſi actu pars eius exiſtens.

Præ-

(a) *Al. deeſt* non.

Præterea. Generatio ſecundum naturam in infinitum poſſibilis eſt ſecundum naturam, hoc modo quod homo ex homine generetur. Si ergo aliqua materia determinata ſumatur ex qua omnis caro deciſa ſit, oportet quod infinitorum materia in aliquo finito fuerit. Hoc autem eſt impoſſibile. Ergo impoſſibile eſt quod omnium hominum caro, & Chriſti fuerit in Adam ſecundum determinatam, vel ſignatam materiam. Quod autem impoſſibile ſit, ſic probatur. Cuiuslibet rei naturalis materia determinatam quantitatem exigit: non enim in quacumque parva materia poteſt induci quæcumque forma. Sed infinita non poſſunt eſſe in aliquo finito, niſi ſecundum quantitatem non determinatam accipiantur diviſione facta, ſed ſemper ſecundum eamdem proportionem, ut ſcilicet totius ſumatur dimidium, & dimidii dimidium, & ſic in infinitum: ſic enim ſecundum eamdem proportionem ſecundo acceptum erit alterius quantitatis quam primo acceptum. Ergo impoſſibile eſt quod infinitorum corporum naturalium materia ſumatur ex aliquo uno finito in actu.

Præterea. In omni generatione naturale agens univocum inducit formam ſuam in materiam, quæ prius tali formæ ſubiecta non erat, ſicut ignis in materiam aeris, quæ prius formæ ignis ſubiecta non erat. Sed ſi materia ex qua ille homo formatur, ſecundum aliquid ſignatum in Adam fuerit, & in ceteris parentibus; numquam eius materia fuiſſet humanæ naturæ non ſubiecta. Ergo iſte modus generationis non eſſet conveniens ſecundum viam generationis naturalis; & ſic idem quod prius.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc ſunt duæ opiniones.

Una opinio dicit, quod caro Chriſti, & omnium aliorum hominum fuit in Adam ſecundum determinatam materiam hoc modo quod aliqua pars corporis Adæ fuit de qua per multiplicationem quamdam omnium hominum corpora formata ſunt, aut ſine permixtione alicuius extranei, ut quidam dicunt, aut permixto illi materiæ aliquo quod ex alimento converſum eſt: & de hoc qualiter improbabile videatur in II. Lib. diſt. xxx. (quæſt. 11. art. 2. & 3.) dictum eſt.

Alia opinio eſt (quæ probabilior videtur) quod alii homines non fuerunt in primo parente niſi ſecundum materiam originalem; & Chriſtus hoc modo in primis parentibus fuit. Sed in hoc differt, quod alii homines fuerunt in primo parente ſecundum rationem ſeminalem, Chriſtus autem non: quod ſic videri poteſt. In his qui per concubitum generantur, duo concurrunt ad formationem corporis: ſcilicet principium activum, quod eſt in ſemine, quod ratio ſeminalis dicitur: aliud autem eſt materia ex qua corpus formatur, quam mater miniſtrat: utrumque autem horum originaliter reducitur in primum parentem. Quod enim in ſemine patris ſit virtus activa ad conceptionem corporis humani, eſt per virtutem naturæ humanæ, quam pater prolis procreandæ a ſuo patre accepit, & ille ab alio, & ſic uſque ad Adam. Et ſic patet quod ratio ſeminalis eorum qui ſunt ex ſemine viri concepti, originaliter ab Adam deſcendit. Similiter etiam materia quam mater miniſtrat, oportet quod ſit præparata per virtutem generativam eius: rei enim generatio naturalis requirit materiam propriam, & determinatam: virtus autem generativa ipſius matris originaliter ab Adam deſcendit, ſicut & virtus generativa viri: & ideo illi qui ex mare, & femina generantur, deſcendunt originaliter ab Adam & ſecundum rationem ſeminalem, & ſecundum materiam: & quia unus modus *eſſendi in* eſt ſecundum quod dicitur effectus eſſe in ſua cauſa efficiente, ut dicitur IV. Phyſicor. (text. xxi.) ideo homines ſic concepti dicuntur fuiſſe in Adam & ſecundum rationem ſeminalem, & ſecundum materiam originalem. In conceptione autem Chriſti virtus activa non fuit niſi Spiritus ſanctus; materia autem eſt per Virginem miniſtrata debito modo præparata. Unde patet quod originaliter materia corporis Chriſti deſcendit ab Adam; non autem ratio activa in conceptione eius ab Adam deſcendit originaliter: & ideo Chriſtus fuit in Adam (*a*) ſecundum materiam originalem, ſed non ſecundum rationem ſeminalem.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Chriſtus fuiſſe in Adam ſecundum corpulentam ſubſtantiam, non eſt intelligendum quod in Adam fuerit per modum corpulentæ ſubſtantiæ, ſed quia ipſa corpulenta ſubſtantia corporis Chriſti aliquo modo fuerit in Adam ſicut in originali principio.

Ad ſecundum dicendum, quod materia corporis Chriſti, non autem ratio conceptionis eius, fuit in Adam: non tamen ma-

(*a*) *Al.* ſecundum rationem originalem, ſed non ſecundum materiam ſeminalem.

materia illa fuit in Adam in actu, quaſi aliqua determinata pars eius, ſed virtute tantum, ſicut res dicitur eſſe in ſuo principio effectivo unius ſpeciei.

Ad tertium dicendum, quod materia corporis Chriſti aſſumpta eſt ex eo quod de cibis a beata Virgine ſumptis in puriſſimos ſanguines eius converſum eſt. Alimentum autem quamvis in principio ſit extraneum, & diſſimile, tamen in fine eſt conveniens, & ſimile, ut in II. de Anima (text. com. xlv.) dicitur: unde non ſequitur quod materia corporis Chriſti ſit extranea humanæ naturæ.

Ad quartum dicendum, quod ſimilitudo & convenientia magis attenditur ſecundum formam quam materiam; ut ſi ignis generet ex aere ignem, ignis generatus magis convenit cum igne generante, cum quo convenit ſecundum formam, quam cum aere ex quo materialiter generatus eſt. Similiter etiam materia corporis Chriſti magis convenit cum beata Virgine, & aliis patribus, quorum virtute effecta eſt propria materia corporis humani, quam cum rebus illis quæ in cibum ſumptæ ſunt.

Ad quintum dicendum, quod per primam ſanctificationem, ut ſupra dictum eſt, beata Virgo a fomite mundata fuit, ſecundum quod inclinat ad actus perſonales; non autem remota eſt illa inclinatio ſecundum quam fomes eſt infectivus naturæ; ſed hoc factum eſt per ſecundam ſanctificationem, ut quidam dicunt: & ideo illud quod erat in beata Virgine ut ordinatum ad propagationem naturæ, peccato obnoxium erat, quamvis erat a peccato mundatum, ſecundum quod ad perſonam pertinebat.

ARTICULUS III.

Utrum ſolus Chriſtus in Abraham non fuerit decimatus.

III. P. quæſt. XXXI. *art.* 8.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod nullus qui de ſtirpe Abrahæ deſcendit, in ipſo decimatus ſit. Quia, ut dicit Auguſtinus X. ſuper Gen. (cap. xx.) quod in eo decimabatur, curabatur. Sed nullus in parentibus curari, vel ſanctificari poteſt, ut ſupra dictum eſt. Ergo nullus in Abraham decimari potuit.

2. Præterea. Sicut poſt tempora Abrahæ in illis qui ex eius ſtirpe deſcenderunt, valuit circumciſio ad peccati originalis curationem; ita etiam ante ipſius tempora valuit ad idem virtus ſacrificiorum, decimarum, & oblationum, ut dicit Gregorius in Moral. (Lib. IV. cap. III.) Sed quando Abraham circumciſus eſt, non propter hoc aliquis de ſtirpe eius deſcendens circumciſus fuit: alias eos non oportuiſſet iterum circumcidi. Ergo nec Abraham dante decimas, eius filii decimati ſunt.

3. Præterea. Decimari aut eſt decimas dare, aut ad decimas obligari, aut decima parte privari, ſicut dicitur granum decimatum a quo iam decima pars ablata eſt. Sed primo modo non poteſt dici quod aliquis in patre ſuo decimetur. Dare enim decimas eſt quidam actus perſonalis. Sed actus perſonales non transfunduntur a parentibus in filios, ſicut nec peccata actualia. Ergo Abraham dante decimas, non propter hoc filius eius decimatus eſt quaſi dans decimas. Similiter nec ſecundo modo. Levitæ enim, & ſacerdotes veteris legis ab Abrahæ ſtirpe deſcenderunt, qui tamen ad decimas dandum non obligabantur, ſed eas a populo accipiebant. Ergo nec ſic omnes filii Abrahæ præter Chriſtum in ipſo decimati ſunt, quaſi ad decimas obligati. Similiter nec tertio modo. Quia decimatio reſpicit id quod eſt in actu diſtinctum: unde triticum non poteſt eſſe decimatum ex hoc quod ſemen decimatum fuit. Sed filii Abrahæ non erant in eo ut actu diſtincti, ſed tantum virtute. Ergo nullo modo in eo decimari potuerunt.

Sed contra eſt quod Apoſtolus ad Heb. VII. dicit, & in littera ex verbis Auguſtini habetur.

Præterea. Decimatio quoddam ſignum ſervitutis divinæ eſt, cum ad latriam pertineat. Sed proles in parente ad ſervitutem obligatur: ſervi enim ſunt filii, ſi ex ſervis parentibus naſcantur. Ergo Abraham dante decimas, filii eius decimati ſunt.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod etiam Chriſtus in Abraham decimatus ſit. Chriſtus enim non habet habitudinem ad Abraham niſi mediante beata Virgine. Sed beata Virgo fuit in Abraham decimata. Ergo & Chriſtus.

2. Præterea. Decimatio convenit filiis Abrahæ ex eo, ut in littera habetur, ratione peccati originalis: quia per concupiſcentiam ex eo propagandi erant. Sed caro Chriſti in Abraham fuit peccato obnoxia.

noxia, ut in littera dicitur. Ergo & in eo Chriſtus decimatus fuit.

3. Præterea. Decimatio eſt quidam actus figuralis. Sed Chriſtus videtur maxime per decimam figurari ratione perfectionis Chriſti, quæ denario competit. Ergo Chriſtus præcipue in Abraham fuit decimatus.

Sed contra. Apoſtolus Heb. VII. præfert ſacerdotium Chriſti ſacerdotio Aaron per hoc quod Levi, ex cuius ſtirpe Aaron deſcendit, Abraham dante decimas decimatus eſt. Sed Chriſtus in hoc nihil amplius haberet quam Aaron, ſi in Abraham ſimiliter decimatus eſſet. Ergo nullo modo in eo decimatus fuit.

Præterea. Quod multiplicatur miraculoſe, & non virtute naturæ, non eſt decimabile, ut patet IV. Regum IV. quia Eliſeus non præcepit viduæ, ut de oleo quod miraculoſe multiplicatum erat, decimas daret. Sed caro Chriſti ex Abraham miraculoſe propagata eſt. Ergo Chriſtus in Abraham decimatus fuit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod illi qui ex Abraham per concubitum deſcenderunt, in Abraham decimati ſunt; Chriſtus autem in eo decimatus non eſt. Cuius ratio eſt, quia decimatio non tantum erat actus moralis, ſed etiam figuralis: eſt enim actus moralis ſecundum hoc quod pars quædam terræ naſcentium, & aliorum in uſum miniſtrorum Dei, & pauperum conferebatur, ut eſſet cibus in domo Domini, ut habetur Malach. III. Actus autem figuralis eſt ſecundum hoc quod figurat imperfectionem in eo qui decimas dat, qui perfectionem ab eo cui dat expectat. In numero enim denario eſt quædam perfectionis ratio, ſecundum quod limes quidam eſt: unde novenarius imperfectionem ſignat, ſecundum quod a denario deficit: & ideo qui decimas dat, in hoc quod novem ſibi retinet, & decem alteri dat, confitetur ſe imperfectum eſſe, & perfectionem ab altero expectare: & inde eſt quod etiam decimatio quodammodo actus ſacramentalis erat, ſecundum quod dicta realis confeſſio ex fide Mediatoris procedebat, per cuius perfectionem ablata eſt humani generis imperfectio quæ erat per originale peccatum: hoc enim (a) figurabat remedium quod contra originale peccatum præſtabat per modum ſacramenti. Illa ergo decimatio qua Abraham decimas dedit oſtendens ſe liberatore indigere, ad illos tantum pertinet ex eius ſtirpe deſcendentes qui imperfectionem originalis peccati ex eo traxerunt, ut ſimiliter ſicut ipſe liberationem ab alio expectarent. Non autem originale peccatum ab eo traxerunt niſi qui per concubitum ex eo deſcenderunt: ſolum enim hi naturam humanam ab eo ſicut a principio activo acceperunt. Unde & in eo ſecundum rationem ſeminalem fuiſſe dicuntur, & propter hoc etiam ſimul cum natura, naturæ vitium contraxerunt ab Adam, vel Abraham. Chriſtus vero ab Adam, vel Abraham non per concubitum deſcendens materiam humanæ naturæ ab eis habuit, quæ virtute Spiritus ſancti in humanam naturam formata eſt: & ideo non contraxit originale peccatum, & ideo non potuit figurari ut imperfectionem habens, & liberatore indigens: & propter hoc non eſt decimatus in Abraham.

Ad primum ergo dicendum, quod in verbo Auguſtini hoc quod dicit, *Curabatur*, non deſignat curationem in actu, ſed curationis neceſſitatem: qui enim ſic in eo erant ut euratione indigerent, in eo decimati ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod nullus dicitur circumcidi niſi ſecundum quod actu aliquid patitur. Decimari autem dicitur aliquis etiam ſecundum præfigurationem. Unde non eſt ſimile de decimatione, & circumciſione.

Ad tertium dicendum, quod decimari nullo horum modorum accipitur; ſed decimari nihil aliud eſt, prout hic accipitur, quam præfigurari liberatione indigere. Hoc autem præfigurabatur in Abraham dante decimas de omnibus qui peccatum originale ab eo contracturi erant, ſicut ipſe a ſuis parentibus contraxerat, ut eadem ratione imperfectio liberatione indigens in illis figuraretur qua in ſe eſſe per decimarum collationem confitebatur.

Quartum, & quintum concedimus.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod Chriſtus nullo modo in Abraham decimatus fuit: cuius ratio patet ex prædictis.

Ad primum ergo dicendum contra hoc obiectum, quod quia Chriſtus non deſcendit ab Abraham niſi mediante beata Virgine, ideo ſicut deſcendit a beata Virgine, ita-

(a) Al. figurando.

Digitized by Google

ita deſcendit ab Abraham: unde cum a beata Virgine deſcenderit non per concubitum, nec ab Abraham per concubitum deſcendit; quamvis beata Virgo ab Abraham per concubitum deſcenderit. Unde non ſequitur quod ſi beata Virgo in Abraham decimata fuit, in eo Chriſtus decimatus fuerit.

Ad ſecundum dicendum, quod id quod eſt in potentia, poteſt præfigurari mundum, vel immundum. Eſſe autem mundum, vel immundum non convenit niſi rei actu exiſtenti. Quia ergo quod in Abraham actu erat, totum peccato ſubiacebat; ideo caro Chriſti in Abraham peccato obnoxia fuit. Quia vero ex Abraham caro Chriſti non ſic propaganda erat ut ex eo infectionem originalem contraheret, ideo in eo Chriſtus decimatus eſſe non dicitur; cum decimatio, inquantum figurale quoddam eſt, referri poſſit etiam ad illud quod virtute erat in Abraham.

Ad tertium dicendum, quod decima pars quæ Deo redditur, non dicitur proprie decimari; ſed magis novem partes, a quibus decima ſeparatur: & ideo Chriſtus per decimam ſignatus decimari non dicitur; ſed alii imperfectionem contrahentes per novenarium deſignati.

Alia duo concedimus.

QUAESTIO V.

Deinde quæritur de propagatione carnis Chriſti ex matre eius: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. De materia ex qua conceptum eſt corpus eius.

Secundo. De tempore conceptionis.

Tertio. De ſanctificatione concepti.

ARTICULUS I.

Utrum corpus Chriſti fuerit ex puriſſimis Virginis ſanguinibus.

III. P. quæſt. XXXI. *art.* 5.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod corpus Chriſti non fuerit formatum ſolum ex puriſſimis ſanguinibus Virginis, ſicut Damaſcenus dicit (de Fide Lib. III. cap. 11.) Eorum enim quæ ſpecie conveniunt, eſt materia eiuſdem rationis: quia forma naturalis materiam determinatam requirit. Sed aliorum hominum materia eſt ex eo quod ex viro & muliere deciditur. Cum ergo Chriſtus, inquantum homo, fuerit eiuſdem ſpeciei cum aliis hominibus, videtur quod corpus eius non ſolum ex ſanguinibus matris Virginis formatum ſit.

2. Præterea. Ad Rom. 1. 3. dicitur: *Factus eſt ei ex ſemine David ſecundum carnem.* Sed id ex quo fit aliquid, eſt materia eius. Ergo materia corporis Chriſti non eſt ſanguis, ſed ſemen.

3. Præterea. In collecta dicitur (in feſto annunt. B. Virg.) quod Deus Verbum ſuum de Virgine carnem ſumere voluit. Sed de illo corpus Chriſti formatum eſt quod de Virgine ſumpſit. Ergo corporis Chriſti materia non eſt ſanguis, ſed caro.

4. Præterea. Ut in II. de generat. (text. com. XXXIV.) dicitur, *quæ magis conveniunt, facilius invicem transmutantur*. Sed caro magis convenit cum carne quam ſanguis. Ergo convenientius eſt dicere corpus Chriſti ex carne Virginis formatum eſſe quam ex eius ſanguine.

5. Præterea. Generativa non operatur niſi ex eo quod reſiduum eſt nutritivæ virtuti; cum nutritiva generativæ deſerviat. Sanguis autem non eſt reſiduum ab opere nutritivæ; immo eſt quo nutritiva indiget in via exiſtens ad nutriendum membra. Ergo ſanguis non poteſt eſſe materia a virtute generativa miniſtrata ad conceptionem prolis; & ſic idem quod prius.

Sed contra eſt quod dicit Damaſcenus (loc. cit.) quod divina ſapientia ex puriſſimis ſanguinibus Virginis carnem ſibi copulavit.

Præterea. Corpus Chriſti non eſt formatum niſi ex materia quam Virgo miniſtravit, talem in natura qualem aliæ matres miniſtrant ad conceptum prolis. Sed, ut in XV. de animalibus (I. de gener. animal. cap. XX.) dicitur, materia ex qua corpus conceptum formatur, quam mater miniſtrat, eſt ſanguis, qui menſtruum dicitur. Ergo & corpus Chriſti ex ſanguine formatum eſt.

SOLUTIO

Reſpondeo dicendum, quod circa materiam de qua corpus hominis formatum eſt, variæ ſunt opiniones. Quidam enim dicunt, quod corpus humanum formatur ex commixtione ſeminum, ſcilicet matris & patris ſimul, cum ſanguine menſtruo; ita quod totum hoc ſit materia corporis. Hoc autem Philoſophus in XV. de animalibus (ut ſup.) multipliciter deſtruit, oſtendens

quod

Digitized by Google

quod id quod ex viro deſcendit, non eſt materia humani corporis, ſed ſolum principium activum, & per rationem, & experimenta ſenſibilia, quæ magis in rebus naturalibus faciunt fidem: & hoc patet inſpicienti verba eius. Similiter etiam oſtendit quod ſemen mulieris nihil facit ad generationem: unde etiam & quædam mulieres concipiunt ſine hoc quod ſeminent. Sed ſanguis qui menſtruum dicitur, eſt in mulieribus loco ſeminis in viris. Et ſecundum hanc Philoſophi opinionem convenientiſſime poteſt ſalvari partus Virginis, ſi ad conceptionem humani corporis non niſi ſanguis mulieris materialiter requiritur: non enim credendum eſt quod materiæ corporis Chriſti, quod ſine ſemine viri conceptum eſt, aliquid defuerit quod materialiter ad formationem humani corporis requiratur. Conſtat etiam omnibus virginitatem matris confitentibus, abſque omni humano ſemine conceptionem illam peractam eſſe. Et ideo materia ex qua corpus formatur, & in Chriſto, & in aliis hominibus eſt ſanguis per virtutem generativam matris præparatus. Ille enim ſanguis in mulieribus eſt ſicut ſemen in viris: unde & in eodem tempore hoc in viris, & illud in mulieribus incipit, ſcilicet apud ortum pilorum, & aliorum accidentium quæ ſunt ſigna pubertatis. Sed quia in muliere eſt calor generativæ deſerviens diminutus reſpectu caloris viri, ideo non poteſt in mulieribus ſuperfluum alimenti ad tantam digeſtionem perduci ſicut in viris: propter quod remanet in forma ſanguinis, ſicut deficiens a completa digeſtione ſeminis: unde accidit in aliquo multum coeunte ut ſanguinem loco ſeminis emittat, ut in XV. de animalibus (ubi ſup. cap. xix.) dicitur; quaſi natura non ſufficiat ad tantum ſeminis digerendum quantum incontinentia quærit.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in XV. & XVI. de animalibus (vel Lib. I. cap. xx. & II. cap. 1. de gener. animal.) illud quod a viro emittitur, non efficitur materia in generatione, ſed tantum activum: unde relinquitur quod ex ſolo ſanguine mulieris materialiter corpus humanum formetur, tam in Chriſto, quam in aliis hominibus.

Ad ſecundum dicendum, quod Chriſtus ex ſemine David dicitur factus ſecundum carnem, non ſicut ex immediata materia; ſed quia materia ex qua corpus Chriſti formatum eſt, originaliter ex ſemine David deſcendit.

Ad tertium dicendum, quod aſſumptio habet duos terminos, ſcilicet a quo, & in quem. Dicitur ergo Dei Verbum ex Virgine carnem aſſumpſiſſe, non quantum ad terminum a quo, quaſi prius eſſet in ſpecie carnis quam aſſumeretur; ſed quantum ad terminum ad quem: quia materia illa ſimul aſſumpta eſt, & in carnem formata.

Ad quartum dicendum, quod quamvis caro cum carne magis conveniat ſecundum ſimilitudinem ſpeciei; tamen ſanguis, ex quo formatur corpus, magis convenit cum carne, & reliquis partibus corporis ſecundum proportionem potentiæ ad actum, quam caro cum carne: ſanguis enim ille eſt potentia totum, ſecundum potentiam paſſivam, ſicut & ſemen eſt potentia totum, ſecundum potentiam activam; caro autem non eſt potentia totum, cum ſit actu pars ultimum complementum habens iam per ultimam digeſtionem. Hæc autem convenientia præcipue requiritur ad hoc quod aliquid ex aliquo fiat: domus enim facilius conſtruitur ex cæmento, & lapidibus ſpecie differentibus, quam ex alia domo eiuſdem ſpeciei; ex qua domus conſtrui non poteſt, niſi in lapides reſolvatur.

Ad quintum dicendum, quod ſanguis qui humani corporis materia ponitur, non eſt abſolute talis qualis per actum nutritivæ generatur ex cibo; ſed hoc quod de illo ſanguine reſiduum eſt ab ultima digeſtione nutritiva, in feminis generativæ miniſtrat, quæ ipſum præparat, ut ſit debita materia corporis humani.

ARTICULUS II.

Utrum conceptio corporis Chriſti fuerit ſubito, vel ſucceſſive.

III. P. quæſt. xxxv. art. 1.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod conceptio corporis Chriſti non fuerit ſubito, ſed ſucceſſive completa. Heb. 11. dicitur, quia Chriſtus debuit per omnia fratribus ſimilari. Sed alii homines, qui fratres eius dicuntur ibidem, ſucceſſive concipiuntur. Ergo & Chriſti conceptio debuit eſſe ſucceſſiva.

2. Præterea. Tempus generationis cuiuſlibet rei eſt determinatum ſecundum ſpeciem ſuam, ut ex II. de generatione (text. lvii.) haberi poteſt. Sed Chriſtus fuit e-

eiuſdem

iuſdem ſpeciei cum aliis hominibus. Ergo ſicut aliorum hominum generatio determinato tempore perficitur, ita & Chriſti.

3. Præterea. Ut in II. de Anima (text. xlr.) dicitur, cuicumque rei naturali debetur determinata magnitudo. Sed corpus Chriſti non potuit in principio conceptionis ſuæ habere tantam magnitudinem, quantam naturæ hominis debetur: alias tempore illo non creviſſet in utero Virginis quo alii creſcunt, vel minori tempore a Virgine portatus eſſet quam alii homines portantur; quod non tenet Eccleſia. Ergo in principio ſuæ conceptionis nondum erat in ſpecie humana, in qua fuit in termino conceptionis. Ergo principium conceptionis eſt aliud a termino eius. Omnis autem mutatio quæ habet prius & poſterius, eſt ſucceſſiva. Ergo conceptio Chriſti fuit ſucceſſiva.

4. Præterea. Corpus Chriſti ex Virginis ſanguinibus formatum eſt. Aut ergo in eodem inſtanti fuit ſanguis, & caro; & ſic eadem materia ſimul erit ſub duabus formis ſubſtantialibus diſparatis, quod eſt impoſſibile: aut in alio, & in alio inſtanti. Sed inter quælibet inſtantia eſt tempus medium, ut in VI. Phyſic. (text. xxvi. & ſequent.) probatur. Ergo conceptio Chriſti tempore menſuratur, & non eſt ſubito peracta.

5 Præterea. Concipi eſt quoddam fieri, ſicut conceptum eſt quoddam factum eſſe. Nihil autem in permanentibus ſimul fit, & factum eſt: alias ſimul aliquid eſſet, & non eſſet: quod enim fit in permanentibus, non eſt: quod autem factum eſt, iam eſt. Ergo in carne Chriſti non ſimul fuit concipi, & conceptum eſſe; & ſic fuit ibi prioris, & poſterioris ſucceſſio.

Sed contra. Conceptionis principium eſſe non potuit, antequam conceptionis activum in Virgine eſſet. Sed conceptionis activum fuit in ipſa divina ſapientia, quæ ex ſanguinibus Virginis carnem ſibi copulavit, ut dicit Damaſceuus (ubi ſupra.) Ergo non potuit prius conceptio incipere quam in uterum Virginis divina ſapientia deſcendiſſet. Sed, ſicut dicit Gregorius in Moral. (Lib. XVIII. cap. xv. vel in novis xxvii.) Spiritu adveniente, mox Verbum in utero, mox intrat Verbum caro factum. Ergo conceptio carnis incipere non potuit antequam caro eſſet. Sed ad ſpeciem carnis terminata eſt conceptio. Ergo non prius incepit conceptio quam terminata eſſet; & ita ſine ſucceſſione fuit.

Præterea. Conceptio Chriſti facta eſt virtute divina, quæ infinita eſt. Sed virtutis infinitæ eſt ſubito ſuum effectum producere. Ergo conceptio Chriſti ſubitanea fuit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod conceptio Chriſti ſecundum fidem oportet quod ſubito facta ponatur: non enim humana natura prius aſſumpta fuit quam in ſua ſpecie perficeretur, cum partes eius non ſint aſſumptibiles niſi ratione totius, ut patet ex dictis in 11. diſt. (quæſt. 11. art. 3. quæſtiunc. 1.) Proprietates autem, & accidentia humanæ naturæ non dicuntur de Filio Dei ante aſſumptionem. Ergo quidquid humanum de Filio Dei dicitur, completionem humanæ naturæ non præceſſit. Conceptio autem de Filio Dei dicitur, ut patet in ſymbolo: *Qui conceptus eſt de Spiritu ſancto &c.* Ergo oportet ut conceptio in Chriſto non præcedat tempore completam naturam carnis eius: & ita relinquitur quod ſimul concipiebatur, & concepta eſt: propter quod oportet illam conceptionem ſubitaneam ponere, ita quod hæc in eodem inſtanti fuerunt, ſcilicet converſio ſanguinis illius materialis in carnem, & alias partes corporis Chriſti, & formatio membrorum organicorum, & animatio corporis organici, & aſſumptio corporis animati in unitatem divinæ perſonæ. In aliis autem hæc ſucceſſive contingunt, ita quod maris conceptio non perficitur niſi uſque ad quadrageſimum diem, ut Philoſophus in IX. de animalibus * dicit; feminæ autem uſque ad nonageſimum. Sed in completione corporis maſculi videtur Auguſtinus ſuperaddere ſex dies, qui ſic diſtinguuntur, ſecundum eum in epiſtola ad Hieronymum**. Semen primis ſex diebus quaſi lactis habet ſimilitudinem; novem diebus vertitur in ſanguinem; deinde duodecim diebus ſolidatur; decem & octo diebus formatur uſque ad perfecta membrorum lineamenta; & hinc

iam

Ex Edit. P. Nicolai.

* Sic etiam in mſ. indicatur: ſed non occurrit niſi VII. de Hiſtor. animalium, qui VII. de animalibus iuxta veterem inſcriptionem reſpondet. ** Lib. lxxxiii. Qu. quæſt. lvi. nihil enim de hoc in epiſtolis ad Hieronymum.

iam reliquo tempore uſque ad tempus partus magnitudine augetur: unde verſus.

Sex in lacte dies, ter ſunt in ſanguine terni,
Bis ſeni carnem, ter ſeni membra figurant.

In Chriſti autem conceptione materia quam Virgo miniſtravit, ſtatim formam, & figuram humani corporis accepit, & animam, & in unitatem divinæ perſonæ aſſumpta eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtus per omnia fratribus aſſimilari debuit in his quæ neceſſaria erant ad eorum reparationem. Huiuſmodi autem ſunt ea in quibus veritas humanæ naturæ conſiſtit, ſcilicet partes eſſentiales eius, & proprietates naturales, & paſſiones quibus opus redemptionis explendum erat. In aliis autem excellere debuit ut hominum ſalvator.

Ad ſecundum dicendum, quod determinatum tempus generationis alicui ſpeciei debitum non ſequitur veritatem ſpeciei in re generata, ſed virtutem generantis in ſpecie illa: & ideo quamvis Chriſtus in veritatem humanæ naturæ conceptus fuit, quia tamen conceptio illa non eſt facta per actionem alicuius virtutis humanæ, ideo non oportet quod idem tempus debeatur conceptioni Chriſti quod conceptionibus aliorum.

Ad tertium dicendum, quod quantitas determinata alicuius ſpeciei, non eſt determinata ſecundum aliquid indiviſibile; ſed habet aliquam latitudinem: quia in ſpecie humana invenitur maior, & minor quantitas, & in eodem individuo ſecundum diverſa tempora, & in diverſis, ut ad ſenſum patet. Minimum autem quantitatis in uno individuo eſt in primo inſtanti ſuæ figurationis, & animationis; quæ quantitas adeo parva eſt quod parum excedit quantitatem formicæ; ut dicit Philoſophus in IX. de animalibus (ut ſupra) quod in quadrageſima die muliere (a) pariente aborſum, inventum eſt corpus prolis omnia membra diſtincta habere, quamvis in quantitate eſſet ſicut magna formica. Maxima autem quantitas in aliquo individuo eſt in ultimo termino augmenti: & ſicut maximum differt in diverſis, ita etiam proportionaliter illud minimum. Potuit ergo eſſe ut corpus Chriſti in primo inſtanti conceptionis perfecte figuratum, haberet quantitatem ſufficientem ſuæ ſpeciei; minorem tamen quam ſibi deberetur in principio ſuæ humanitatis, ſi naturaliter conceptus eſſet, reſpectu quantitatis quam habuit in completa ætate proportionaliter aliis hominibus; ita quod uſque ad quadrageſimum, aut quadrageſimum ſextum diem creſcendo pervenerit uſque ad quantitatem illam quæ in eo debuit eſſe minima proportionaliter aliis hominibus; & deinceps crevit ſicut & alii homines creſcunt; ita quod totum tempus quo in utero matris fuit, augmento corporis eius ſervivit, quod in aliis ſervit converſioni, figurationi, animationi, & augmento.

Ad quartum dicendum, quod hoc eſt univerſaliter verum in quolibet motu continuo, quod non eſt accipere ultimum inſtans in quo id quod movetur diſtet a termino ad quem; quamvis poſſet accipi primum inſtans in quo eſt in termino ad quem, ut patet ex VIII. Phyſic. (text. lxix.) Verbi gratia, ſi aliquid movetur de nigredine in albedinem, in ultimo inſtanti temporis menſurantis motum illum albedo ineſt mobili: ultimus etenim terminus temporis reſpondet ultimo termino motus: ſed in omni eo quod de dicto tempore accipitur ante ultimum inſtans mobile ab albedine diſtat. Non eſt autem accipere ante ultimum inſtans temporis, ſecundo ultimum inſtans, cum inter quælibet duo inſtantia ſit tempus medium, ut VI. Phyſic. (text. com. xxvii.) probatur: unde non eſt accipere inſtans in quo id quod fit album, ſit non album. Et ſimiliter eſt in mutationibus, quæ quamvis non ſint motus, tamen aliquem motum conſequuntur; ſicut generatio ſequitur alterationem, & illuminatio motum localem ſolis: non eſt enim accipere ultimum inſtans in quo id quod fit ignis, ſit non ignis; neque inſtans in quo aer qui illuminatur, ſit tenebroſus: eo quod terminus a quo in iſtis mutationibus ineſt tranſmutato in toto tempore menſurante motum, cui mutatio non coniungitur ſicut terminus, niſi in ultimo inſtanti illius temporis. Dico ergo, quod conceptio Chriſti, quamvis non ſit motus, quia ſucceſſionem non habet; tamen coniungitur cuidam motui locali ſaltem motui locali ſanguinis materialis ad locum generationis, ubi undique congregatus eſt, & in ultimo termino illius motus materia illa fuit ſub ſpecie corporis Chriſti, & ſic eſt accipere primum inſtans, in quo corpus Chriſti fuit; ſed in toto tempore præcedenti

(a) *Al.* patiente.

ti hoc inſtans erat ſanguis : unde non eſt accipere ultimum inſtans in quo ſanguis erat, ſed ultimum tempus. Tempus autem continuatur inſtanti ſine hoc quod cadat aliquod medium, ſicut nec inter lineam & punctum neceſſe eſt medium cadere: unde forma ſanguinis, & forma corporis Chriſti continue ſucceſſerunt ſibi in illa materia: neque oportet aliquod medium tempus ponere, ut conceptio ſucceſſiva iudicetur.

Ad quintum dicendum, quod fieri dupliciter poteſt accipi. Uno modo ſecundum quod pertinet ad motum præcedentem eſſe rei quæ fieri dicitur; & ſic oportet quod fieri rei præcedat duratione factum eſſe, ut obiectio probat. Alio modo dicitur fieri ipſa terminatio motus eſſe inducentis; ſicut illuminari ſignatur per modum fieri, & hoc ipſum quod dicitur terminari: & huiuſmodi fieri non præceſſit tempore factum eſſe, nec differt ab eo niſi ratione: hoc enim quod eſt eſſe illuminatum, ſi conſideretur ſecundum ſe, ſignatur ut factum eſſe, ut cum dicitur illuminatum; ſi autem conſideretur, prout eſt aliquid motus præcedentis, ſcilicet terminus, ſic ſignatur ut in fieri, ut cum dicitur illuminari: & ideo non eſt verum hoc dicere niſi in primo inſtanti, in quo motus præcedens terminatur; quamvis ſemper poſtea verum ſit dicere, hoc factum eſſe. Sic autem acceptum fieri non oportet quod ſit non eſſe, ſed quod ſit nunc primo eſſe; & per hunc modum de Chriſto verum eſt dicere, ſimul concipi, & conceptum eſſe: unde (a) non oportet quod conceptioofuerit ſucceſſiva.

ARTICULUS III.

Utrum Chriſto ſanctificari conveniat, ſcilicet ut indigeret ſanctificatione.

III. P. quæſt. XXXIV. *art.* I.

I. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Chriſto ſanctificari non conveniat. Quia, ut dicitur Hebr. VII. 26. *talis decebat ut eſſet pontifex nobis .... qui non habet neceſſitatem, quemadmodum ſacerdos, prius pro ſuis delictis hoſtias offerre, deinde pro* (b) *populo*. Sed Chriſtus ſicut venit orare, & hoſtiam offerre pro populo, ita & ſanctificare populum. Ergo nec indiguit ut ipſe ſanctificaretur.

2. Præterea. In quolibet ordine primum movens eſt immobile. Sed Chriſtus eſt principium totius humanæ ſanctificationis. Ergo ipſe ſanctificatus non eſt.

3. Præterea. Omne quod fit, fit ex contrario: generationes enim ſecundum Philoſophum (VIII. Phyſic. text. lxII) ex contrariis ſunt. Sed Chriſtus ab omni peccato, quod ſanctitati contrariatur, immunis fuit. Ergo Chriſtus ſanctificari non dicitur.

4. Si dicatur, quod caro eius antequam eſſet aſſumpta, fuit obnoxia peccato, ut in littera dicitur: unde ratione emundationis eius Chriſtus ſanctificari dicitur: contra. Hoc nomen *Chriſtus* eſt hypoſtaſis in duabus naturis ſubſiſtentis. Ergo nihil poteſt dici de Chriſto quod unionem illam præceſſerit. Sed infectio cui in patribus caro eius obnoxia fuerat, ſolum ante unionem fuit. Ergo ratione illa non poteſt dici Chriſtus ſanctificatus.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. x. 36. *Quem Pater ſanctificavit, & miſit in mundum*. Ergo Chriſtus ſanctificatus eſt.

Præterea. Chriſtus dicitur unctus. Sed ſpiritualis unctio cauſa eſt ſanctitatis. Ergo & ſanctificatus dici poteſt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſanctificari eſt ſanctum fieri. Poteſt autem aliquis ſanctus fieri dupliciter, vel ex ſancto, vel ex non ſancto. Ex ſancto iterum dupliciter: vel ex minus ſancto magis ſanctum, ut dicitur Ioan. XVII. 17. *Pater ſanctifica eos in veritate:* Apoſtoli enim tunc ſancti erant; vel ſecundum continuationem ſanctitatis eadem quantitate ſervata; & hoc modo Chriſtus poteſt eſſe ſanctificatus, ſicut ipſe ibidem 20. dicit: *Ego pro eis ſanctifico meipſum*: eo quod continuatio ratione ſucceſſionis quemdam modum ſanctificationis habet. Sed hic modus loquendi non videtur conſuetus: unde ſic de ſanctificatione non loquimur. Ex non ſancto etiam dicitur aliquis ſanctus fieri dupliciter: vel ex non ſancto contrarie, aut privative, ſicut per gratiam peccator ſanctificari dicitur; & hoc modo Chriſtus non poteſt dici eſſe ſanctificatus, quia non poteſt accipi cum conſiſtentia ſubiecti defectus ſanctitatis in eo fuiſſe: ſimul enim fuit homo, & ſanctus homo: vel ex non ſancto negative; & hoc adhuc diſtinguendum eſt: quia vel dicitur ex non ſancto ſanctus factus ratione creatæ ſanctitatis, quæ hominis eſt; & ſic dicitur Chri-

(a) *Al. deeſt* non. (b) Vulgata *populi*.

Chriſtus ſanctus factus, ſicut & homo factus: aut ratione ſanctitatis increatæ; & ſic dicitur ſanctus factus per modum quo homo dicitur factus Deus; quæ vel eſt falſa, vel minus proprietatis habeus quam prima, ſcilicet *Deus factus eſt homo*, ut infra diſtinct. VII. patebit; & ita concedi poteſt in aliquo ſenſu Chriſtum ſanctificatum eſſe.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Chriſtus non indiguit ut pro ſe oraret, vel hoſtias offerret; ita nec indiguit ut hoc modo ſanctificaretur quo alios ſanctificare venerat, ſcilicet per purgationem peccatorum. Per hoc tamen non removetur quin ipſe a tota Trinitate ſanctus ſit factus homo, cum prius nec homo, nec ſanctus homo fuerit.

Ad ſecundum dicendum, quod primum movens in aliquo ordine mobilium non oportet eſſe immobile ſimpliciter, ſed immobile ſecundum idem genus motus; ſicut cælum quod eſt primum alterans, movetur quidem, ſed non alteratur: non enim eſt primum movens ſimpliciter. Similiter etiam Chriſtus, ſecundum quod homo, non eſt primum ſanctificans ſimpliciter, ſed Deus Trinitas: eſt autem primum ſanctificans inquantum homo per modum ſatisfacientis pro peccato; & ſic ſanctificatus non eſt; aliquo tamen modo ſanctificatus eſt.

Ad tertium dicendum, quod non oportet omne quod fit, ex contrario fieri, ſed ſolum quod fit per viam generationis, & alterationis; oportet tamen omne quod fit, ex incontingenti fieri, ut in I. Phyſic. (tex. XLIV. XLV. XLVI.) dicitur, ideſt quod non contingit ſimul in eſſe. Sic autem contingens non eſt ſolum contrarium, vel privatio, quæ requirunt ſubiectum; ſed etiam negatio, quæ conſiſtentiam ſubiecti non requirit: & ſic ex non ſancto Chriſtus factus eſt ſanctus, ut dictum eſt.

Quartum concedimus: quia reſponſio illa non valet.

EXPOSITIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

O*Bnoxia fuit peccato in Maria*. Sed contra. Quod non eſt, non poteſt eſſe peccato obnoxium. Sed caro Chriſti non fuit niſi in ipſo. Ergo falſum eſt quod dicitur. Dicendum, quod quamvis caro Chriſti actu non fuerit niſi in ipſo, tamen materialiter fuit in beata Virgine, & in aliis; ſed differenter: quia in beata Virgine præexiſtebat materia illa eſſentialiter, ſed in aliis prioribus originaliter tantum, ut dictum eſt: & ſecundum illum modum quo in unoquoque fuit, ſic peccato obnoxia erat.

Ita & leviticus ordo. Videtur quod ratio Apoſtoli non valeat. Poteſt enim contingere quod pater Papæ alicui ſimplici ſacerdoti decimas ſolverit; nec propter hoc Papa ſacerdote illo minor eſſet; & ſic non videtur ſequi, ſi Abraham Melchiſedech decimas ſolverit, quod propter hoc leviticus ordo Melchiſedech minor fuerit. Sed dicendum ſecundum quoſdam, quod Apoſtolus procedit ex ſuppoſitione huius quod Abraham tota poſteritate ſua maior fuerit: unde ſi Melchiſedech maior fuerit quam Abraham, per conſequens maior fuit quam Levi, vel Aaron. Sed quia hæc ſuppoſitio vel dubia eſt, vel falſa, ſaltem propter beatam Virginem; ideo melius dicendum, quod Apoſtolus non intendit probare quod Melchiſedech perſonaliter maior fuerit quam Aaron; ſed quod ſacerdotium Chriſti figuratum per ſacerdotium Melchiſedech maius eſt quam ſacerdotium Aaron. Unde virtus rationis Apoſtoli fundatur ſuper figuram. Figuravit enim Abraham decimas Melchiſedech dans, quod ipſe cum tota ſua poſteritate minor eſſet ſacerdotio Chriſti per Melchiſedech figurati.

Secundum rationem ſeminalem erat. Semen, ut dicit Philoſophus V. Phyſicorum (II. Phyſic. cap. XXXI. & V. Metaph. text. II.) eſt in genere cauſæ efficientis: unde illi dicuntur in Abraham ſecundum rationem ſeminalem fuiſſe qui concepti ſunt per virtutem activam ex Abraham originaliter deſcendentem: quod de Chriſto dici non poteſt, ut ex dictis patet.

Non eum mater concupiſcentia, ſed gratia concepit. Iſtud poteſt intelligi dupliciter. Vel ita quod concupiſcentia, & gratia ſint nominativi caſus: ſic enim concupiſcentia dicitur mater eorum qui per concupiſcentiam naſcuntur, & gratia mater Chriſti, quia per gratiam natus eſt. Vel poteſt intelligi quod ſint ablativi caſus, ut intelligatur quod mater Chriſti non genuit eum per concupiſcentiam, ſed per gratiam: & ſic locutio propria, & plana eſt.

Quia, ut dicunt Phyſici, tot diebus forma humani corporis perficitur. Hoc poteſt aliter exponi quam Magiſter infra exponit, ut intelligatur completio corporis humani non ſolum quantum ad figuram, ſed etiam quantum ad debitam quantitatem, ut per

hos quadraginta ſex dies totum tempus uſque ad partum intelligatur: quadraginta enim & ſex ſi per ſenarium (qui numerus eſt perfectus) multiplicentur, reſultant ducenti ſeptuaginta & ſex dies; & tot dies computantur ab octavo Kalendas Aprilis, quando Chriſtus conceptus eſt, uſque ad octavum Kalendas Ianuarii, quando Chriſtus natus eſt; & hoc accipitur ab Auguſtino (Lib. lxxxiii. Qq. quæſt. lv. & lvi.)

DISTINCTIO IV.

Quare in Scriptura ſacra ſæpius tribuatur incarnatio, quæ eſt opus Trinitatis, Spiritui ſancto; & de ipſo etiam conceptus, & natus Chriſtus dicatur.

CUm vero incarnatio Verbi (ſicut in ſuperioribus tractatum eſt) operatio vere ſit Patris, & Filii, & Spiritus ſancti, inveſtigatione nobis dignum videtur, quare in Scriptura Spiritui ſancto hoc opus ſæpius attribuatur, & de ipſo Chriſtus conceptus memoretur, & natus. Non enim ideo operatio incarnationis Spiritui ſancto ſæpius attribuitur, quod ipſe ſolus eam ſine Patre, ac Filio fecerit; ſed quia Spiritus ſanctus eſt caritas, & donum Patris, & Filii: & ineffabili Dei caritate Verbum Dei caro factum eſt, & inæſtimabili Dei dono Filius Dei univit ſibi formam ſervi. Non igitur frequens denominatio Spiritus ſancti ab illo opere Patrem, vel Filium ſecludit; ſed potius uno nominato, tres intelliguntur, ſicut ſæpe fit in aliis operibus. Unde Auguſtinus ſuper hoc movens quæſtionem, in hunc modum eamdem determinat in Enchirid. (cap. xxxviii. xxxix. xl. xli.) ita inquiens.

(1) *Propoſitio textus.*

„ CUm illam creaturam quam Virgo concepit, & peperit, quamvis ad „ ſolam perſonam Filii pertinentem, tota Trinitas fecerit (neque enim „ ſeparabilia ſunt opera Trinitatis) cur in ea facienda Spiritus ſanctus ſolus no„ minatus eſt? An etiam quando unus trium in aliquo opere nominatur, uni„ verſa operari Trinitas intelligitur? Ita vere eſt, & exemplis doceri poteſt. “ Audiſtis propoſitam quæſtionem eiuſdemque ſolutionem, vel expoſitionem.

Quo ſenſu Chriſtus dicatur conceptus, & natus de Spiritu ſancto.

SEd in hoc non eſt diutius immorandum. Illud enim movet, quomodo Chriſtus eſt dictus natus de Spiritu ſancto, cum filius nullo modo ſit Spiritus ſancti. Numquid dicturi ſumus, patrem hominis Chriſti eſſe Spiritum ſanctum, ut Deus Pater Verbum genuerit, Spiritus ſanctus hominem; ex qua utraque ſubſtantia Chriſtus unus eſſet & Dei Patris filius ſecundum Verbum, & Spiritus ſancti filius ſecundum hominem, eo quod eum Spiritus ſanctus tamquam pater eius de matre virgine genuiſſet? Quis hoc dicere audebit, cum hoc ita ſit abſurdum, ut nullæ fidelium aures id valeant ſuſtinere? Proinde cum confiteamur Chriſtum natum de Spiritu ſancto ex Maria Virgine; quomodo non ſit filius Spiritus ſancti, & ſit filius Virginis, cum & de illo, & de illa ſit natus, explicare difficile eſt. Proculdubio non ſic de illo ut de patre, ſic autem de illa ut de matre natus eſt. Non eſt autem concedendum, quidquid de aliqua re naſcitur, continuo eiuſdem rei Filium nuncupandum. Ut enim omittam aliter de homine naſci filium, aliter capillum, aliter pediculum, vel lumbricum, quorum nihil eſt filius: ut ergo hoc omittam, quoniam tantæ rei deformiter comparantur; certe qui naſcuntur ex aqua, & Spiritu ſancto, non aquæ

(1) *In Magiſtri textu, & in editione Nicolai omittitur hic titulus, nec dividuntur paragraphi.*

aquæ filios eos recte dixerit quiſpiam ; ſed dicuntur filii Dei patris , & matris Eccleſiæ . Sic ergo de Spiritu ſancto natus eſt Chriſtus , nec tamen filius eſt Spiritus ſancti : ſicut e converſo non omnes qui dicuntur alicuius filii , conſequens eſt ut de illo etiam nati eſſe dicantur , ut illi qui adoptantur . Dicuntur etiam filii gehennæ , non ex illa nati , ſed in illam præparati . Cum itaque de aliquo naſcitur aliquod , & non ita ut ſit filius ; nec rurſus omnis qui dicitur filius, de illo ſit natus cuius dicitur Filius; profecto modus iſte quo natus eſt Chriſtus de Maria Virgine ſicut filius , & de Spiritu ſancto non ſicut filius, inſinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis præcedentibus meritis , in ipſo exordio naturæ ſuæ , quo eſſe cœpit , verbo Dei copularetur in tantam perſonæ unitatem quod idem eſſet Filius Dei qui filius hominis , & filius hominis , qui Filius Dei : & ſicut in naturæ humanæ ſuſceptione fieret quodammodo ipſa gratia illi homini naturalis , qua nullum poſſit admittere peccatum ; quæ gratia ideo per Spiritum ſanctum eſt ſignificata , quia ipſe proprie ſic eſt Deus , ut ſit & Dei donum . Per hoc ergo quod de Spiritu ſancto eſſe nativitas Chriſti dicitur , quid aliud quam ipſa gratia demonſtratur , qua homo mirabili , & ineffabili modo Verbo Dei eſt adiunctus , atque concreatus , & divina gratia corporaliter repletus ?

Alia ratio quare dicatur natus de Spiritu ſancto.

POteſt etiam dici Chriſtus ſecundum hominem ideo natus de Spiritu ſancto , quia eum fecit . Inquantum enim homo eſt , & ipſe factus eſt , ut ait Apoſtolus (Rom. 1.) Conceptus ergo , & natus de Spiritu ſancto dicitur, non quod Spiritus ſanctus fuerit Virgini pro ſemine (non enim de ſubſtantia Spiritus ſancti ſemen partus accepit) ſed quia per gratiam Dei , & operationem Spiritus ſancti de carne Virginis eſt aſſumptum quod Verbo eſt unitum : & in Evangelio (Matth. 1.) ſecundum hanc intelligentiam legitur de Maria , quod inventa eſt in utero habens de Spiritu ſancto . Cuius dicti rationem Ambroſius inſinuans in II. Lib. de Spiritu ſancto (cap. IV.) ait : „ Quod ex aliquo eſt , „ aut ex ſubſtantia , aut ex poteſtate eius eſt : ex ſubſtantia , ſicut Filius , „ qui a Patre , & Spiritus ſanctus , qui a Patre , Filioque procedit ; ex pote„ſtate autem , ſicut ex Deo omnia . " Cum ergo in utero habuerit Maria de Spiritu ſancto , ſi quaſi ex ſubſtantia , ergo Spiritus ſanctus in carnem , & oſſa converſus eſt . Non utique . Si vero quaſi ex operatione , & poteſtate eius Virgo concepit ; quis neget Spiritum ſanctum dominicæ incarnationis auctorem ?

Quare Apoſtolus dicat Chriſtum factum , cum nos fateamur eum natum.

SEd quæri poteſt , cum nos Salvatorem natum profiteamur , cur Apoſtolus (Rom. 1.) factum eum dicat ex ſemine David , & alio loco (Gal. IV.) factum ex muliere ; cum aliud ſit fieri , aliud naſci . Aliquid ergo ſignificavit hoc dicto: quoniam enim non humano ſemine concepta eſt caro Domini in utero Virginis, & corpus effecta ; ſed effectu , & virtute Spiritus ſancti ; ideo Apoſtolus dicit factum , non natum . Aliud eſt enim ſemine admixto , & ſanguinis coagulo generare ; aliud eſt non permixtione , ſed virtute procreare . Poſſunt homines generare filios , ſed non facere . Ecce quare dixit Apoſtolus factum , & non natum ; ne eius ſcilicet nativitas , quæ fuit ſine viri ſemine , noſtræ ſimilis putaretur , quæ conficitur ex ſeminum commixtione . Ideo autem cum factum diceret Apoſtolus , addidit (Rom. 1. 3.) „ Ex ſemine David : " quia etſi non interceſſit ſemen hominis in conceptione Virginis; tamen quia ex ea carne Chriſtus formatus eſt quæ conſtat ex ſemine, recte dicitur quia factus eſt (1).

(1) *Nicolai addit* ex ſemine.

D I.

Digitized by Google

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit de incarnatione ex parte aſſumpti, oſtendens quid aſſumptum eſt, & cuius conditionis fuerit antequam aſſumeretur, in iſta parte determinat de effectivo ipſius aſſumpti: & dividitur in duas partes. In prima oſtendit quare efficientia naturæ aſſumptæ Spiritui ſancto appropriatur. In ſecunda movet quamdam dubitationem ex dictis conſequentem, ibi, *Sed non eſt in hoc diutius immorandum*. Circa primum tria facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo determinat eam, ibi, *Non enim ideo operatio incarnationis Spiritui ſancto ſæpius attribuitur, quod ipſe ſolus eam fecerit*; tertio confirmat per auctoritatem, ibi, *Cum illam creaturam quam Virgo concepit, & peperit, quamvis ad ſolam perſonam Filii pertinentem tota Trinitas fecerit .... cur in ea facienda Spiritus ſanctus ſolus nominatus eſt?*

Sed non eſt in hoc diutius immorandum. Hic determinat quamdam dubitationem ex prædictis ortam. Si enim Chriſtus, inquantum homo, de Spiritu ſancto natus eſt, videtur quod Spiritus ſancti filius ſit inquantum homo. Circa hoc ergo duo facit. Primo movet dubitationem; ſecundo determinat eam, ibi, *Proinde cum fateamur Chriſtum natum de Spiritu ſancto ex Maria virgine, quomodo non ſit filius Spiritus ſancti, & ſit filius Virginis .... explicare difficile eſt*. Circa quod duo facit. Primo oſtendit quod Chriſtus non dicitur natus de Spiritu ſancto, ſicut de Patre; ſecundo exponit qua ratione de Spiritu ſancto natus dicatur, ibi, *Profecto modus iſte quo natus eſt Chriſtus de Maria virgine ſicut filius, & de Spiritu ſancto non ſicut filius, inſinuat nobis gratiam Dei*. Circa hoc duo facit. Primo oſtendit quod hoc dicitur ad ſignandum rationem illius nativitatis, quia per gratiam eſt, ut ly *de* denotet quaſi rationem operis. Secundo oſtendit aliam rationem qua hoc dici poſſit, ſcilicet quia Spiritus ſanctus fecit Chriſtum inquantum eſt homo, ut ly *de* denotet habitudinem cauſæ efficientis, ibi, *Poteſt etiam dici Chriſtus ſecundum hominem ideo natus de Spiritu ſancto, quia eum fecit*. Circa quod iterum duo facit. Primo proſequitur rationem ſecundo aſſignatam; ſecundo movet quamdam quæſtionem circa verbum Apoſtoli inductum, ibi, *Sed quæri poteſt; cum nos Salvatorem natum profiteamur, cur Apoſtolus factum eum dicat ex ſemine David, & alio loco factum ex muliere; cum aliud ſit fieri, aliud naſci.*

QUAESTIO I.

HIc eſt triplex quæſtio. Prima de conceptione Chriſti in comparatione ad efficientiam Spiritus ſancti. Secunda de ipſa in comparatione ad matrem concipientem. Tertia de ipſa per comparationem ad gratiam, per quam conceptio facta dicitur.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum efficientia conceptionis Chriſti Spiritui ſancto appropriari debeat.

Secundo. Utrum ratione huius efficientiæ Chriſti, ſecundum quod homo, Spiritus ſanctus poſſit dici pater.

ARTICULUS I.

Utrum efficientia conceptionis Chriſti debeat appropriari alicui perſonæ.

III. P. quæſt. XXXII. *art.* 1. & 2.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod nulli perſonæ efficientia illa appropriari debeat. Operatio enim Dei eſt ſua eſſentia. Sed eſſentia eſt communis tribus perſonis, & nulli eorum appropriabilis. Ergo nec operatio divina, qua conceptio hominis Chriſti perfecta eſt, alicui perſonæ debet appropriari.

2. Præterea. Damaſcenus dicit 1. capitulo III. Libri (de Fid. orth.) quod incarnatione manifeſtabantur ſimul bonitas, potentia, iuſtitia, & ſapientia Dei. Sed ſicut bonitas appropriatur Spiritui ſancto, ita potentia Patri, & ſapientia Filio. Ergo efficientia carnis aſſumptæ non magis uni perſonæ quam alteri appropriari debet.

Sed contra. Omnis operatio divina procedit ab eo ſecundum rationem alicuius attributi, ſicut & operatio creaturæ procedit ab ea ſecundum ſuam formam. Sed quodlibet divinorum attributorum eſt alicui perſonæ appropriabile. Ergo & quodlibet divinum opus alicui perſonæ appropriari debet ſicut cauſæ efficienti; & ita opus incarnationis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod debeat appropriari Patri. Ipſi enim attribuitur potentia. Potentia autem activa quæ in ſolo Deo eſt, eſt principium efficiendi. Ergo omnis

omnis efficientia Patri præcipue appropriari debet.

2. Præterea. Sicut ſupra Magiſter dicit (diſt. 1.) Filii miſſio eſt eius incarnatio. Sed activa miſſio Filii proprie attribuitur Patri. Ergo & efficientia incarnationis debet Patri attribui.

Sed contra. Secundum Origenem (tom. III. in Matth.) ſicut generatio Filii æterna eſt a Patre ſine matre, ita generatio eius temporalis eſt a matre ſine patre. Hoc autem non contingeret, ſi efficientia incarnationis Patri attribuatur. Ergo non ei ſibi convenienter attribuenda.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius videtur quod ſit attribuenda Filio. Sicut enim ex verbis Damaſceni III. diſt habitum eſt, divina ſapientia, ſicut divinum ſemen, ex puriſſimis ſanguinibus Virginis ſibi carnem copulavit. Sed ſemen, ut dicit Philoſophus II. Phyſicor. (text. XXXI.) eſt principium activum. Ergo efficientia incarnationis Filio appropriari debet.

Præterea. Bernardus in V. de conſid. (cap. x.) dicit, quod Dei ſapientia eſt illa mulier evangelica quæ fermento fidei glorioſæ Virginis tria ſata commiſcuit, ſcilicet novum, antiquum, & æternum: novum in creatione animæ de nihilo; antiquum in aſſumptione corporis de natura Adæ; æternum in unione Deitatis. Sed ſapientia attribuitur Filio. Ergo efficientia incarnationis Filio attribuenda eſt.

Sed contra. Inconveniens videtur quod aliqua res ſeipſam faciat, vel ſeipſam generet, ut dicit Auguſtinus (Lib. II. de Trinit. cap. 1.) Sed appropriationes ſecundum rationem convenientiæ fiunt. Cum ergo ipſe Filius factus ſit homo, non debet ſibi efficientia incarnationis appropriari, ſed alteri perſonæ.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod non debeat etiam appropriari Spiritui ſancto, ut dicatur de Spiritu ſancto conceptus. Spiritus enim ſanctus caritas eſt, & donum Dei ut in I. Lib. (diſt. 1.) habitum eſt. Sed non convenienter dicitur Chriſtus conceptus de caritate, vel dono Dei. Ergo nec de Spiritu ſancto conceptus dici debet.

2. Præterea. Ut ex verbis Auguſtini (in Lib. de nat. boni cap. XXVII.) habitum eſt XXXVI. diſt. I. Lib. hæc præpoſitio *de* denotat conſubſtantialitatem: unde non dicimus aliquid de aliquo fieri, niſi de eius ſubſtantia ſit: dicimus enim eſſe Filium de Patre; non autem cælum, & terram de Deo. Sed Chriſtus ſecundum hominem non eſt conſubſtantialis Spiritui ſancto. Ergo non debet dici de Spiritu ſancto natus.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. 1. 20. *Quod enim in ea natum eſt, de Spiritu ſancto eſt.*

SOLUTIO I.

Reſpondeo ad primam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dicit Dionyſius II. cap. de div. Nom. omne nomen Dei, operationem in creaturam deſignans, convenit toti Trinitati: & ideo in qualibet operatione divina, appropriata trium perſonarum oſtenduntur, ſcilicet ſapientia, potentia, & bonitas: quæ etiam in operatione incarnationis oſtenſa ſunt, ut Damaſcenus dicit (Lib. III. cap. 1.) bonitas quidem, inquantum proprii plaſmatis non deſpexit infirmitatem; potentia vero, inquantum maxime diſtantia coniunxit; ſapientia vero, inquantum convenientem modum invenit eius quod impoſſibile videbatur: iuſtitia etiam in eo per modum ſatisfactionis ſalutem humani generis reparavit. Unaquæque tamen operatio divina huic perſonæ magis quam illi eſt appropriabilis, ſecundum quod in ea magis manifeſtatur attributum quod illi perſonæ appropriatur. Bonitas autem divina ſecundum hoc in operatione Dei manifeſtatur quod ſine ſui indigentia ea quæ ſunt ſua, creaturæ communicat; & quanto ea quæ communicantur, minus ſunt creaturæ debita, & quaſi magis Deo propria, tanto magis bonitas Dei oſtenditur, ſicut ſunt ea quæ gratis naturæ ſuperadduntur: & propter hoc gratiæ Spiritui ſancto attribuuntur, cui bonitas appropriatur. Cum ergo hoc præcipue ſupra conditionem humanæ naturæ ſit ut in unitatem divinæ perſonæ aſſumatur, hoc opus præcipue Spiritui ſancto appropriandum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod attributa appropriata perſonis præſupponunt rationem eſſentiæ; ſed operationes divinæ præſupponunt attributa ſecundum intellectum: & ideo propter appropriationem attributorum, eſſentia non appropriatur alicui perſonæ, ſed operatio: quia iudicium poſterioris dependet a priori, & non e converſo.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis illa quatuor in incarnatione oſtendantur, tamen

Digitized by Google

tamen præcipue manifeſtatur ibi bonitas divina, ut ex dictis patet.

Tertium concedimus.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum videtur, quod Patri appropriandæ ſunt illæ operationes divinæ in quibus præcipue manifeſtatur potentia, propter quod opus creationis appropriatur Patri. Attenditur enim potentia Patris operantis in productione effectus; bonitas autem in liberali collatione. In opere ergo creationis res in eſſe productæ ſunt; non autem tunc aliquid eis collatum eſt ſupra id quod naturæ ratio exigit, ſicut eſt in opere recreationis, in quo res non omnino ex non eſſe producuntur, ſed aliquid ſupra earum conditionem eis confertur: & ideo ea quæ ad recreationem pertinent, Spiritui ſancto appropriantur, & non Patri.

Ad primum ergo contra hoc obiectum dicendum eſt, quod quamvis potentia principium activum per ſe nominet, tamen in agentibus per voluntatem voluntas eſt imperans quod potentia exequitur. Voluntatis autem obiectum eſt bonum; & ideo principale in operatione agentis per voluntatem eſt bonitas, & quaſi ſecundarium exequens eſt potentia, & præcipue quando tota ratio effectus eſt bonitas agentis: & ideo huiuſmodi opera Spiritui ſancto appropriantur.

Ad ſecundum dicendum, quod in incarnatione duo ſunt, ſcilicet perſona aſſumens, & natura aſſumpta. Miſſio igitur nominat incarnationem ex parte perſonæ aſſumentis præcipue: & quia ad perſonam Filii aſſumentem ſolus Pater auctoritatem habet, ideo miſſio activa Patri attribuitur. Conceptio autem, vel nativitas temporalis nominat incarnationem ex parte naturæ aſſumptæ, cui gratuito collatum eſt ut in unitatem talis perſonæ aſſumeretur: & ideo efficientia conceptionis non Patri, ſed Spiritui ſancto appropriatur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dicit Philoſophus I. Metaph. ſapientis eſt ordinare: unde illæ operationes divinæ quæ ad ordinationem Dei pertinent, ſicut gubernatio, & huiuſmodi, Filio attribuuntur, cui ſapientia appropriatur. In opere autem incarnationis attenditur quædam gratuita collatio, qua humanæ naturæ datum eſt in unitatem divinæ perſonæ aſſumi, & omni gratia repleri, ſicut primum, & executio illius doni ſicut ſecundum, quæ ad ordinationem Dei pertinent: & ideo Spiritui ſancto convenit eſſe factivum incarnationis; ſed exequi myſterium incarnationis convenit Filio.

Ad primum ergo contra hoc obiectum dicendum, quod in naturali conceptione hominis, ſemen habet rationem activi, & iterum rationem termini, inquantum virtus quæ eſt in ſemine, attrahit ſibi id unde nutriatur, & in quantitatem perfectam proficiat. Quantum ergo ad primum operatio ſeminis appropriatur Spiritui ſancto, ſed quantum ad ſecundum appropriatur Filio, quia conceptio ad hypoſtaſim Filii terminata eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod commixtio illa illorum trium, ordinationem ſignat unionis ipſorum: non enim ibi proprie commixtio eſt. Hæc autem ordinatio præſupponit divinam acceptationem, qua hoc donum creaturæ dare voluit, ut per unionem perſonæ æternæ coordinaretur: & ideo quamvis commixtio ſapientiæ poſſit attribui, tamen ipſa incarnatio principaliter Spiritui ſancto approprianda eſt.

Tertium concedimus.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod ratione iam dicta efficientia incarnationis Spiritui ſancto appropriatur: & ideo poteſt dici Chriſtus conceptus de Spiritu ſancto, ſive hæc præpoſitio *de* dicat cauſæ efficientis habitudinem, ſive etiam deſignet rationem faciendi: ipſa enim ratio faciendi incarnationem eſt bonitas Spiritui ſancto appropriata.

Ad primum ergo contra hoc obiectum dicendum, quod quamvis Spiritus ſanctus ſit caritas, & donum, tamen nomine caritatis, & doni non ſignatur ut perſona ſubſiſtens, cuius eſt agere: & ideo non poteſt dici Chriſtus conceptus de caritate, vel dono, ſi ly *de* dicat habitudinem cauſæ efficientis; quamvis forte poſſet concedi ſecundum quod ly *de* ſignat rationem faciendi.

Ad ſecundum dicendum, quod *de* largo modo accipitur pro *ex*.

Tertium concedimus.

A R.

Digitized by Google

ARTICULUS II.

Utrum Chriſtus, ſecundum quod homo, poſſit dici filius Spiritus ſancti.

III. P. quaeſt. XXXII. *art.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus, ſecundum quod homo, poſſit dici filius Spiritus ſancti. Humanam enim naturam quam aſſumpſit Chriſtus, tota per indifferentiam Trinitas operata eſt. Sed homo Chriſtus Ieſus convenienter dicitur Filius Dei Patris. Ergo etiam poteſt dici filius Spiritus ſancti, vel totius Trinitatis.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in XV. de animalib. (vel II. de generat. animal. cap. IV.) in generatione humana materiam miniſtrat mater; actio vero ex ſemine patris eſt. Sed omnem actionem quam facit ſemen hominis patris in generatione humana, facit in conceptione Chriſti Spiritus ſanctus, & multo efficacius. Si ergo ratione illarum actionum dicitur unus homo pater alterius, videtur quod Spiritus ſanctus dicitur pater Chriſti ſecundum humanam naturam.

3. Præterea. Ex hoc homo dicitur pater hominis, quia genuit eum ex matre ſimilem in ſua natura. Sed poteſt dici, ut videtur, quod Spiritus ſanctus genuit Chriſtum ex Maria Virgine, ſicut etiam dicitur in Gloſſa * Matth. III. quod Deus ex Sara genuerit filium. Cum ergo Chriſtus, & Spiritus ſanctus ſint eiuſdem naturæ, videtur quod Spiritus ſanctus poſſit dici pater Chriſti.

Sed contra eſt auctoritas Auguſtini in littera.

Præterea. Sicut ſupra I. diſt. dixit Magiſter, ideo Filius, & non Pater, aut Spiritus ſanctus, aſſumpſit carnem, ne nomen Filii tranſiret ad aliam perſonam. Sed non eſt minus inconveniens quod nomen Patris tranſeat ad aliam perſonam quam nomen Filii. Ergo nomen Patris non debet tranſire ad perſonam Spiritus ſancti, ut dicatur pater Chriſti.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod poſſit Chriſtus dici filius Trinitatis. Chriſtus enim, ſecundum quod homo, creatura eſt. Sed nos dicimur filii Trinitatis per creationem: Deut. XXXII. 6. *Numquid non ipſe eſt pater tuus?* Ergo & Chriſtus poteſt dici filius Trinitatis, ſecundum quod homo.

2. Præterea. Rom. VIII. 29. *Ut ſit ipſe primogenitus in multis fratribus*: Gloſſa: ** „ ſecundum humanam naturam, ſecundum „ quam fratres habet, ſecundum autem divinam non habet.“ Sed fratres dicuntur qui ex eodem patre naſcuntur. Cum ergo pater eorum qui dicuntur fratres Chriſti, ſit tota Trinitas, videtur quod etiam Chriſti hominis ſecundum humanam naturam.

3. Præterea. Cuiuslibet gratiam habentis dicitur pater tota Trinitas: Ioan. I. *Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri.* Sed Chriſtus pleniſſime habuit gratiam. Ergo poteſt dici filius totius Trinitatis, inquantum eſt homo.

Sed contra. Sicut infra probatur diſt. X. Chriſtus non eſt Filius niſi naturalis. Sed naturalis Filius non eſt Trinitatis, ſed Patris tantum. Ergo Chriſtus non poteſt dici filius Trinitatis.

Præterea. Secundum Damaſcenum (Lib. I. de Fid. cap. IX.) filiatio non determinat naturam, ſed perſonam. Sed in Chriſto quamvis ſint duæ naturæ, non eſt ibi niſi una perſona æterna. Cum igitur ſecundum perſonam æternam non poſſit dici filius Trinitatis, nullo modo poteſt dici filius Trinitatis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſecundum Auguſtinum in littera, Chriſtus non eſt Filius neque Spiritus ſancti, neque Trinitatis, ſed tantum Dei Patris. Sed hoc diverſa ratione a diverſis negatur.

Quidam negant hoc non tamquam ſimpliciter falſum, ſed tamquam inconvenienter dictum, utpote præſtans occaſionem errandi & circa æternam generationem Filii, in qua ſequeretur quædam confuſio relationum, ſi Filius diceretur ſui ipſius filius, & Spiritus ſancti; & circa generationem eius temporalem, ne videatur Spiritus ſanctus de ſua ſubſtantia Chriſtum genuiſſe ſecundum hominem, ſi pater eius diceretur.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Nempe collaterali ſuper illud, *Potens eſt Deus de lapidibus iſtis ſuſcitare filios Abrahæ*, velut ex Chryſoſtomo prænotata, qui hom. tamen XI. paulo aliter habet quod velut de lapidibus filium Abrahamo Deus dederit, cum ex matre ſterili dedit. ** Brevius Gloſſa: *Secundum quod primogenitus, fratres habet*. Sumpta eſt autem ex Auguſtino propoſ. XVI. in epiſt. ad Romanos.

tur. Et ſicut non poteſt dici filius Trinitatis ſimpliciter, ita nec per creationem, ut evitetur error Arii, qui dixit Chriſtum puram creaturam; neque per gratiam, ut evitetur error Neſtorii, qui dixit duas perſonas in Chriſto, & unionem Divinitatis ad hominem Chriſtum eſſe tantum per gratiam, non in perſona. Concedunt tamen aliqui quod poteſt dici iſte homo filius Trinitatis per creationem, ſi ly *iſte homo* dicit ſuppoſitum, ſive individuum hominis, non perſonam Filii Dei. Nullo tamen modo Filius Dei poteſt dici filius Trinitatis propter repugnantiam relationum. Concedunt etiam quod quantum ad gratiam habitualem, per quam tota Trinitas habitat in anima Chriſti, poteſt dici iſte homo filius Dei, etiam ſecundum quod homo, non tamen Trinitatis: quia ſecundum hoc non habet ipſe comparationem ad relationes quibus diſtinguitur Trinitas; ſed quantum ad gratiam unionis dicitur tantum filius Patris naturalis. Sed hæc opinio non eſt conveniens dictis Auguſtini, qui ſimpliciter negat dici Chriſtum eſſe filium Trinitatis, aut Spiritus ſancti. Non enim hoc poteſt eſſe ad vitandum confuſionem relationum: cum enim confuſio ſit ex inordinata permixtione aliquorum, nulla ſequeretur confuſio, ſi ſecundum diverſas naturas oppoſitas relationes Filio attribueremus, vel Spiritui ſancto ratione diverſorum, cum etiam de Filio ratione diverſarum naturarum ſine aliqua inconvenientia contraria prædicentur, ut quod eſt paſſibilis, & impaſſibilis; & etiam relationes oppoſitæ, ut quod eſt minor, & æqualis Patri, & etiam maior, & minor ſeipſo. Neque etiam negant hoc ad evitandum errorem qui poſſet ſequi: non enim magis patrocinatur errori Arii, ſi dicatur, quod eſt filius Trinitatis per creationem, quam quod dicatur, ſecundum quod homo, creatura; quod tamen conceditur. Et eſt ſimile de aliis erroribus. Præterea hoc quod conceditur iſte homo filius Trinitatis per creationem, ſecundum quod dicit ſuppoſitum, vel individuum hominis, non perſonam Filii Dei, non convenit ſecundæ opinioni, quæ infra ponitur diſt. VI. ſecundum quod ille homo non poteſt ſupponere niſi ſuppoſitum æternum. Similiter etiam quod Chriſtus per gratiam habitualem non comparetur ad relationes diſtinguentes perſonas, non videtur eſſe ratio quod non poſſit dici filius Trinitatis: quia nos dicimur per gratiam filii Trinitatis, & tamen gratia quæ in nobis eſt, eſt effectus eſſentiæ divinæ, non habens reſpectum ad diſtinctionem perſonarum.

Et ideo dicendum aliter cum aliis, ſcilicet quod Auguſtinus hoc negat tamquam ſimpliciter falſum, & impoſſibile. Filiatio enim eſt relatio conſequens generationem; generatio autem eſt via ad eſſe; eſſe autem eſt quid ſuppoſiti a forma, ſive a natura: unde cum filiatio ſecundum Damaſcenum (ubi ſupra) ſit determinativa ſuppoſiti, vel hypoſtaſis, non poteſt aliquis dici filius alicuius, niſi a quo accipit eſſe. Eſſe autem Chriſti eſt unum, ad minus quantum ad ſecundam opinionem, ut infra (diſt. VI. quæſt. II. art. 2.) dicetur: hoc autem eſſe non habet Chriſtus ab aliqua perſona divina niſi a Patre. Unde non poteſt dici filius niſi Patris. Similiter etiam non poteſt dici quod ſit filius Trinitatis per creationem, vel gratiam: quia quando in aliquo invenitur perfecta ratio alicuius nominis, nullo modo recipitur illud nomen de eo cum determinatione diminuente, ut patet ex verbis Auguſtini in littera; ſicut planta dicitur vivens imperfectum propter animam vegetabilem, quia non habet eſſe cum anima ſenſibili; animal autem quamvis habeat eamdem animam, non dicitur vivens imperfectum, quia habet eam cum anima ſenſibili. Chriſtus autem habet veram rationem filiationis ad Deum. Unde non eſt dicendus filius per creationem neque per gratiam: quia per hoc ſignificatur filiatio imperfecta ad Deum, quæ eſt ſecundum quid, & non ſimpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt dicendum, Chriſtum hominem eſſe filium Patris per creationem, neque ratione formationis corporis Chriſti, niſi quatenus illa formatio terminatur ad unionem perſonalem, per quam iſte homo eſt naturalis Filius Dei Patris.

Ad ſecundum dicendum, quod Spiritus ſanctus facit illas actiones non mediante ſemine ex ſe deciſo, quod ad patrem pertinet, ſed quaſi artifex operando in materiam exteriorem.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus ſanctus non genuit Chriſtum de beata Virgine: quia ſecundum Damaſcenum (Lib. I. de Fid cap. VIII.) generare eſt ex ſua ſubſtantia alium producere: & Gloſſa illa ſic exponenda eſt: Genuit, ideſt fecit ut naſceretur. Nec iterum Spiritus ſanctus eſt ſimilis Chriſto in natura illa quam in utero Virginis formavit: unde non poteſt

Spiri-

Digitized by Google

Spiritus ſanctus dici pater Chriſti ſecundum humanitatem.

Quartum, & quintum concedimus.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem patet reſponſio ex dictis.

Ad primum dicendum, quod creatura reſpicit communiter naturam, & ſuppoſitum; filiatio autem reſpicit tantum ſuppoſitum: unde humana natura in Chriſto dicitur creata, non autem filia: & ideo in quantum homo, non poteſt dici filius per creationem; poteſt autem dici creatura.

Ad ſecundum dicendum, quod Chriſtus dicitur primogenitus in multis fratribus ſecundum humanam naturam, non quaſi univoce filius cum aliis, ſed per analogiam: quia ipſe eſt filius naturalis propter unionem in perſona, alii autem filii adoptivi per aſſimilationem ad Deum, quæ eſt per gratiam: ſicut etiam dicitur primogenitus creaturæ, inquantum ſecundum Baſilium (Lib. II. contra Eunomium) accipere commune habet cum creatura. Unde non oportet quod ad eumdem patrem omnino referantur.

Ad tertium dicendum, quod alii dicuntur filii adoptivi, Chriſtus autem dicitur per gratiam unionis Filius naturalis; per gratiam autem habitualem non poteſt dici filius adoptivus, ut dicetur infra diſt. x. neque etiam naturalis: unde nullo modo poteſt dici filius per gratiam.

Alia concedimus.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de conceptione Chriſti in comparatione ad matrem concipientem: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum beata Virgo poſſit dici mater hominis Ieſu Chriſti.

Secundo. Utrum debeat dici mater Dei.

ARTICULUS I.

Utrum beata Virgo poſſit dici mater hominis Chriſti Ieſu.

III. P. quaſt. XXXV. *art.* 3.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod beata Virgo non poſſit dici mater illius hominis. In conceptione enim Chriſti beata Virgo miniſtravit tantum materiam, quia totam actionem fecit Spiritus ſanctus. Sed propter materiam non poteſt aliquid dici mater, ſicut arbor non eſt mater ſcamni. Ergo beata Virgo non poteſt dici mater illius hominis.

2. Præterea. Matris eſt (*a*) decidere ſemen ad conceptum. Sed materia conceptionis Chriſti ſeparata eſt a reliqua carne Virginis operatione Spiritus ſancti. Ergo non poteſt dici mater.

3. Præterea. Sicut caro Chriſti operatione Spiritus ſancti formata eſt de materia ſumpta a beata Virgine; ita Eva formata eſt operatione divina de materia ſumpta ab Adam. Sed Adam non poteſt dici pater Evæ, nec mater. Ergo nec beata Virgo poteſt dici mater Chriſti.

4. Præterea. Multo plus contulit ad conceptionem Chriſti Spiritus ſanctus quam beata Virgo: quia agens eſt præſtantior in actione quam materia. Ergo ſi Spiritus ſanctus non poteſt dici pater Chriſti, nec beata Virgo poteſt dici mater eius.

5. Præterea. Filiatio, ut dictum eſt, reſpicit hypoſtaſim. Sed hypoſtaſis in Chriſto eſt una tantum, quæ eſt æterna, ſecundum quam Chriſtus non eſt a beata Virgine. Ergo nullo modo poteſt dici filius beatæ Virginis.

6. Præterea. In Chriſto eſt tantum unum eſſe ex parte hypoſtaſis, quam conſequitur filiatio. Sed illud eſſe non habuit Chriſtus a matre. Ergo non poteſt dici filius eius.

Contra eſt auctoritas Evangelii Matth. c. 18. *Cum eſſet deſponſata mater Ieſu Maria Ioſeph &c.* & in pluribus aliis locis.

Præterea. Sicut ſupra dictum eſt diſt. III. beata Virgo in generatione Chriſti contulit quidquid alia mulier conferre debet ad generationem filii ſui. Si ergo aliæ mulieres vere dicuntur matres, & beata Virgo vere poteſt dici mater Chriſti.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod beata Virgo vere poteſt dici mater Chriſti, cum quidquid ſit de neceſſitate generationis ex parte matris, inveniatur in beata Virgine; maxime ſecundum opinionem Ariſtotelis (in I. de gen. cap. XIX. & in II. cap. IV.) qui vult quod formatio, & organizatio corporum non fiat per virtutem activam mulieris, ſed ſolum per virtutem activam viri, & quod ſemen mulieris non eſt de neceſſitate conceptionis, quia quandoque contingit impraegnari mulierem ſine emiſſione ſe-

L 2

(a) Al. deſcindere.

Digitized by Google

ſeminis, per hoc quod ſanguinem menſtruum miniſtrat, qui eſt materia conceptus. Et hoc conſonat ei quod dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. II.) quod ex puriſſimis ſanguinibus Virginis formatum eſt corpus Chriſti non feminaliter, ſed virtute divina. Sed huic veræ maternitati derogatur per duos errores. Quorum unus ponit Chriſtum non veram carnem, ſed phantaſticam aſſumpſiſſe, & beatam Virginem non mulierem, ſed Angelum fuiſſe: unde nec vera mater eſſet. Alius vero ponit Chriſtum non carnem naturæ noſtræ aſſumpſiſſe, ſed cæleſtem ſecum portaſſe; & ſecundum hoc beata Virgo non vere mater eius eſſet, quia quamvis in ea natus eſſet, non tamen de ea. Hi autem errores veram humanitatem Chriſti negant: unde a fide catholica ſunt alieni.

Ad primum ergo dicendum, quod non ſolum materiam præſtitit beata Virgo ad conceptionem Chriſti, ſed materiam convenientem ad producendum aliquid ſimile in ſpecie, & locum convenientem, & nutrimentum conveniens conceptioni fetus; & hoc ſufficit ad rationem matris.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Philoſophum (ubi ſupra) ſemen mulieris non eſt de neceſſitate generationis, ſed ſanguis quem femina miniſtrat ad conceptionem: qui quidem in aliis mulieribus ſeparatur per virtutem mulieris motam a viro; ſed in beata Virgine per virtutem Spiritus ſancti. Nec hoc diminuit rationem matris, quia iſta actio eſt præambula ad conceptionem.

Ad tertium dicendum, quod pater eſt principium activum in generatione: & ideo ad eſſe patrem non ſufficit quod materiam miniſtret, ſicut ſufficit ad eſſe matrem.

Ad quartum dicendum, quod licet Spiritus ſanctus plus fecerit active in conceptione Chriſti quam beata Virgo, non tamen poteſt dici pater: quia non inveniuntur in eo conditiones quæ requiruntur ad conditionem patris, ſicut quod ex ſua ſubſtantia, & ſimilem ſibi in ſpecie filium producat, & alia huiuſmodi.

Ad quintum dicendum, quod filiatio reſpicit hypoſtaſim conſequentem ad generationem. Quamvis ergo hypoſtaſis Filii Dei ſecundum generationem eius æternam non ſit a Virgine, tamen ſecundum generationem eius temporalem, ex ea eſt.

Ad ſextum dicendum, quod eſſe geniti eſt ab agente; mater autem non eſt agens in generatione, ſed pater: unde non oportet quod eſſe filii ſit a matre, ſed a patre: & ideo Philoſophus dicit in XVI. de animalibus (vel in II. de gen. cap. IV.) quod in generatione mater dat corpus, & pater formam a qua eſt eſſe.

ARTICULUS II.

Utrum debeat dici mater Dei.

III. P. quæſt. XXXV. *art.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod beata Virgo non debeat dici mater Dei. Non enim eſt mater niſi ſecundum quod ab ea accepit eſſe. Sed non accepit ab ea Divinitatem, ſed humanitatem. Ergo non debet dici mater Dei, ſed mater hominis.

2. Præterea. In Deo non differt Deus, & Deitas. Sed non poteſt dici mater Deitatis. Ergo nec poteſt dici mater Dei.

3. Præterea. Deus eſt commune tribus perſonis. Sed beata Virgo non eſt mater Patris, neque Spiritus ſancti. Ergo non debet dici mater Dei.

4. Præterea. Sicut naturam produxit aſſumptam Virgo generando, ita etiam produxit eam Deus creando. Sed ratione naturæ aſſumptæ non dicimus Trinitatem creatricem Dei. Ergo nec debemus dicere Virginem matrem Dei.

5. Præterea. Magis debet concedi id quod eſt verum per ſe quam id quod eſt verum per accidens. Sed in hoc nomine *Chriſtus* importatur humana natura, quam generando Virgo per ſe produxit, quæ in hoc nomine *Deus* (a) non importatur. Ergo magis debet dici mater Chriſti quam mater Dei.

Sed contra. Damaſcenus in III. Lib. (cap. XII.) dicit: *Theotocon, ideſt Dei genitricem, vere, & principaliter Virginem prædicamus.*

Præterea. Secundum Auguſtinum (Lib. I. de Trin. cap. XIII.) talis fuit illa unio quæ Deum faceret hominem, & hominem Deum. Sed Virgo genuit hominem. Ergo & genuit Deum: ergo eſt mater Dei.

Præterea. Propter unionem naturarum in perſona una, vere dicimus Deum paſſum, quamvis hoc fuerit ſecundum humanam naturam; & ſic poteſt dici Deus vere

(a) *Al. deeſt* non.

re ex Virgine natus. Ergo etiam mater Dei dici poteſt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod humanitas Chriſti, & maternitas Virginis adeo ſibi connexa ſunt, ut qui circa unum erraverit, oporteat etiam circa aliud errare. Unde quia Neſtorius circa humanitatem errabat, aliam eſſe aſſerens in Chriſto humanitatis, & Divinitatis perſonam, oportebat quod diceret Virginem non matrem Dei, ſed hominis.: quia ſecundum eum, Deus, & homo non eſt unus Chriſtus. Quidam vero moderni errantes dicunt, non poſſe Virginem dici matrem Dei, ne mater Patris, & Spiritus ſancti intelligatur: concedunt tamen eam eſſe matrem Filii Dei. Sed hi trepidant timore ubi non eſt timor: quia quamvis hoc nomen *Deus* commune ſit tribus perſonis, poteſt tamen reddere locutionem veram pro una perſona, ſecundum quod dicitur, Deus generat; ſicut cum dicitur, Homo currit, ſolo Petro currente. Unde ſimpliciter concedendum eſt Virginem eſſe matrem Dei, ſicut confitemur Ieſum eſſe verum Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia una perſona eſt quæ ſubſiſtit in humanitate, & Divinitate; ideo naturæ communicant ſibi ſua idiomata, ideſt proprietates, ut dicit Damaſcenus (Lib. III. cap. IV.) Unde ſicut dicuntut Iudæi crucifixiſſe Dominum gloriæ, quamvis non ſecundum quod eſt Dominus gloriæ; ita debet dici, Virgo eſt mater Dei, quamvis eum ſecundum Divinitatem non genuerit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Deitas, & Deus non differant re, differunt tamen ſecundum modum ſignificandi: quia Deitas ſignat divinam naturam in abſtracto, unde non poteſt ſupponere pro perſona; Deus autem quia ſignat naturam divinam per modum concreti, ideſt habentem Divinitatem, poteſt reddere locutionem veram pro ſuppoſito: & ideo quia beata Virgo eſt mater Filii Dei, poteſt dici mater Dei, non autem Divinitatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus ſit commune tribus, poteſt tamen reddere locutionem veram pro uno eorum ut dictum eſt; ſicut cum dicitur, Deus generat, reddit locutionem veram pro Patre.

Ad quartum dicendum, quod Chriſtum non dicimus creaturam ſimpliciter, ut infra patebit; dicimus tamen ſimpliciter eum natum: & ideo nativitas poteſt transferri ad Deum, & non creatio. Et præterea naſci non eſt contra rationem Deitatis ſicut creari.

Ad quintum dicendum, quod beata Virgo eſt vere mater Chriſti; non tamen dicimus eam *Chriſtotocon*, ideſt Chriſti genitricem: quia hoc nomen inventum eſt a Neſtorio ad abolendum nomen *Theotocon*: cum hæreticis autem nec nomina debemus habere communia, ut dicit Hieronymus ſuper Oſeæ III. *.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de conceptione in comparatione ad gratiam Chriſti, per quam facta eſt conceptio: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum illam conceptionem, vel unionem aliqua merita præceſſerint.

Secundo. Utrum gratia ſit illi homini naturalis.

ARTICULUS I.

Utrum illam conceptionem aliqua merita præceſſerunt in antiquis patribus.

III. P. quæſt. II. *art.* II. *& de ver. quæſt.* XXIX. *art.*2.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod antiqui patres incarnationem meruerunt. Iſa. XXVI. 8. *In ſemita iudiciorum tuorum ſuſtinuimus te*. Sed ad iudicium pertinet ut aliquid pro meritis reddatur. Ergo adventus Filii Dei in carnem, quem ſancti patres expectabant, eis pro meritis reddendus erat.

2. Præterea. Pſalm. XXXII. 22. *Fiat miſericordia tua, Domine, ſuper nos*. Gloſſa: ** „ In-

Ex Edit. P. Nicolai.

* Nec in III. caput, quod hic indicatur, nec in toto commentario, ex quo indefinite Alberti Magni exemplaria notant, quidquam tale occurrit; ſed huc analogice accommodari poteſt illud ſuper II. caput: *Intantum odi idolorum nomina, ut etiam quod bene dici poteſt, propter ambiguitatem nequaquam velim dici &c* ** Non tam expreſſe ut hic, ſed implicite: collateralis quidem cum ait: *Incarnationem compleri deſideras*; interlinealis autem cum addit: *Quo merito? Scilicet quemadmodum ſperavimus in te*.

„ Inſinuatur deſiderium Prophetæ de incar-
„ natione, & meritum impletionis. “

3. Præterea. Qui meretur aliquid, mere tur & hoc ſine quo non poteſt illud haberi; alias meritum caſſum eſſet. Sed ſancti patres merebantur vitam æternam, ad quam pervenire non poterant niſi Filio Dei veniente. Ergo merebantur eius incarnationem.

4. Præterea. Oratio quæ fit ab aliquo pure, & perſeveranter, pro ſe, & ad ſalutem pertinens, meretur ſui impletionem. Sed ſancti patres hoc modo orabant pro incarnatione, ut patet Iſa. lxiv. 1. *Utinam dirumperes cælos, & deſcenderes*. Ergo eam merebantur.

5. Præterea. Nos per fidem operantem per dilectionem, quam habemus de vita æterna, quam expectamus, meremur eam. Sed ſimiliter antiqui patres habebant fidem per dilectionem operantem de incarnatione. Ergo eam merebantur.

6. Præterea. Hoc videtur ad minus de beata Virgine, de qua cantatur: *Quæ Dominum omnium portare meruiſti*.

7. Præterea. Bernardus dicit (ſerm. 11. de nativ. Domini, & Lib. V. de conſider. cap. x.) quod fermentum quod mulier abſcondit ſub tribus farinæ ſatis, eſt fides beatæ Virginis, quæ tres ſubſtantias in unam perſonam coniunxit. Sed hoc non potuit facere niſi per modum meriti. Ergo beata Virgo meruit incarnationem per eam fieri.

Sed contra. Ad Tit. III. 4. *Apparuit benignitas, & humanitas Salvatoris noſtri Dei, non ex operibus iuſtitiæ quæ fecimus nos*. Sed benignitatem nominat Apoſtolus oſtenſam in Chriſti incarnatione. Ergo non eſt ſecundum merita.

Præterea. Ad hoc eſt quod (*a*) Auguſtinus dicit in littera.

Præterea. Incarnatio Chriſti eſt beneficium impenſum toti naturæ. Sed meritum nullius hominis, præter meritum Chriſti, extendit ſe ad totam naturam. Ergo ſancti patres non meruerunt incarnationem.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Auguſtinus videtur intendere in littera quod nulla merita illius hominis præceſſerint, ut Filio Dei in perſona uniretur; nihilominus tamen verum eſt quod nulla merita etiam aliorum, Filii Dei incarnationem meruerunt, proprie loquendo, propter tres rationes. Prima eſt quod meritum puri hominis non extendit ſe ad totam naturam, ſicut ſupra dictum eſt diſt. 1. (quæſt. 1. art. 2. ad 9.) unde cum incarnatio ſit quoddam medicamentum totius naturæ, non poteſt ſub merito alicuius cadere. Secunda autem ratio eſt, quia illud quod eſt principium merendi, non poteſt cadere ſub merito: incarnatio autem eſt quodammodo principium omnium humanorum meritorum: quia omnia noſtra merita a Chriſto efficaciam habent, per quem veritas, & gratia facta eſt. Tertia ratio eſt, quia meritum humanum non ſe extendit ultra conditionem humanam, quæ in hoc conſiſtit ut quis mereatur aliquam Divinitatis, & beatitudinis participationem. Sed quod tota plenitudo Divinitatis habitet in homine, hoc excedit & conditionem, & meritum humanum. Unde nullo modo poteſt cadere ſub merito, niſi large meritum dicamus omnem præparationem ad aliquid habendum, quod præceſſit in humano genere.

Ad primum ergo dicendum, quod per iudicium redditur aliquid alicui quod prius ſibi debebatur. Nobis autem non debebatur Filii incarnatio quaſi ex merito, ſed ex divina promiſſione; & quantum ad hoc ſalvatur ratio iudicii.

Ad ſecundum dicendum, quod Gloſſa illa loquitur de merito congrui, & non de merito condigni, quod proprie dicitur meritum. Vel dicendum, quod completio incarnationis conſiſtit in ultimo effectu eius, ſcilicet in ultima reparatione humani generis, quæ aliquo modo cadebat ſub merito, maxime ſecundum quod reparationis terminus conſiſtit in perventione ad vitam æternam.

Ad tertium dicendum, quod aliqua ſunt ſine quibus vita æterna haberi non poteſt, quæ ſunt concomitantia ipſam, ſicut viſio Dei, & impaſſibilitas; & de his verum eſt quod meretur ea qui meretur vitam æternam. Quædam vero ſunt quæ ſunt ducentia ad vitam æternam ſicut principia merendi; & talia non cadunt ſub merito, ſicut gratia, & huiuſmodi; & inter illa poteſt computari incarnatio Filii. Vel dicendum, quod ſine incarnatione potera perveniri ad vitam æternam: quia fuit alius modus poſſibilis noſtræ ſalutis, ut dicunt ſancti.

Ad quartum dicendum, quod ipſi non petebant incarnationem, quam indubitanter credebant futuram; ſed petebant eis acce-

(a) Al. Anſelmus.

accelerationem. Vel dicendum, quod non petebant pro ſe, quia non petebant aliquid fiendum in ipſis petentibus.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mereamur vitam æternam per fidem operantem per dilectionem, non tamen oportet hoc dicere de incarnatione: quia vita æterna eſt beneficium præſtitum tantum perſonæ merentis, incarnatio autem beneficium præſtitum toti humanæ naturæ.

Ad ſextum dicendum, quod beata Virgo non meruit incarnationem; ſed præſuppoſita incarnatione meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni, ſed merito congrui, inquantum decebat quod mater Dei eſſet puriſſima, & perfectiſſima virgo.

Et per hoc patet etiam ſolutio ad alia.

ARTICULUS II.

Utrum gratia ſit naturalis illi homini.

III. P. quæſt. II. *art.* 12. *& de ver. quæſt.* XXIX. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod gratia non ſit illi homini naturalis. Gratia enim, & natura dividuntur ex oppoſito. Sed unum oppoſitorum non denominat aliud. Ergo gratia non debet dici naturalis.

2. Præterea. Naturale eſt quod ex principiis naturæ cauſatur, ſicut igni ferri ſurſum. Sed ex humana natura non cauſatur gratia. Ergo non debet dici naturalis.

3. Præterea. Chriſtus eſt eiuſdem naturæ cum aliis hominibus. Sed aliis hominibus gratia non eſt naturalis. Ergo nec ſibi.

4. Præterea. Per naturalia non meremur. Sed Chriſtus meruit per gratiam quam habuit, ut infra dicetur (*diſt.* XVIII. art. 2. 3. 4. 6.) Ergo non fuit ei naturalis.

Sed contra. Cauſæ proximæ rerum naturalium ſunt naturales. Sed Chriſtus per gratiam eſt naturalis Filius. Ergo gratia eſt ei naturalis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod Chriſtus divina gratia, vel Divinitate non ſit repletus corporaliter, quod in littera dicitur. Omne enim quod eſt in aliquo corporaliter, eſt in eo per circumſcriptionem. Sed Divinitas non poteſt eſſe circumſcripta. Ergo non poteſt habitare in Chriſto corporaliter.

2. Præterea. Deus magis elongatur a corporeitate quam Angelus, qui in comparatione Dei corporeus eſt, ut dicit Damaſcenus Lib. I. de Fide cap. III. Sed Angelus non eſt in aliquo loco, vel corpore, corporaliter. Ergo multo minus Divinitas.

3. Præterea. Deitas in homine non habitat niſi per gratiam. Sed gratia non eſt in corpore. Ergo Deitas non poteſt habitare in aliquo corporaliter.

Sed contra. Divinitas iuncta eſt toti humanæ naturæ. Sed corpus eſt pars humanæ naturæ. Ergo unita eſt corpori: ergo habitat in Chriſto etiam corporaliter.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod de gratia Chriſti poſſumus loqui dupliciter: aut de gratia unionis, aut de gratia habituali, qua anima eius perfecta eſt. Gratia autem unionis dicitur Chriſto naturalis, quia ordinatur ad unionem in perſonam divinam, ſecundum quod ille homo dicitur naturalis Filius Patris. Gratia vero habitualis poteſt etiam dici Chriſto naturalis dupliciter. Uno modo quia ad modum proprietatum naturalium ſe habet, quæ ſuum ſubiectum inſeparabiliter conſequuntur. Alio modo quia ex altera ſuarum naturarum cauſatur, ſcilicet ex divina natura, non autem ex humana.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia unionis dicitur quidem gratia quantum ad cauſam, quia eam nulla merita præceſſerunt; ſed dicitur naturalis quantum ad effectum, quod eſt eſſe Filium naturalem, ut dictum eſt. Gratia autem habitualis dicitur gratia ratione humanæ naturæ; naturalis ratione divinæ, vel ratione humanæ naturæ, inquantum inſeparabiliter ineſt.

Et per hoc patet ſolutio ad alia.

SOLUTIO II.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod plenitudo Divinitatis dicitur corporaliter habitare in Chriſto tripliciter. Primo modo quia Deitas non tantum animæ, ſed etiam carni unita eſt. Secundo per ſimilitudinem ad tres dimenſiones corporis, quia Divinitas eſt tribus modis in Chriſto. Uno modo generali, ſicut eſt in omnibus creaturis, per eſſentiam, præſentiam, & potentiam; & in hoc conſiſtit quaſi longitudo. Alio modo ſpeciali, prout eſt in ſanctis per gratiam; per quam eſt latitudo caritatis. Tertio modo in proprio Filio, ſci-

Digitized by Google

ſcilicet per unionem; in quo eſt ſublimitas, & profundum. Tertio dicitur corporaliter habitare ad ſimilitudinem corporis, ſecundum quod dividitur contra umbram. In ſacramentis enim veteris legis fuit quaſi in umbris, & ſignis: Heb. x. 1. *Umbram habens lex futurorum bonorum:* in Chriſto autem ſecundum rem, & veritatem: unde Chriſtus ſe habet ad illas figuras, ſicut corpus ad umbram.

Ad primum ergo dicendum, quod *corporaliter* ſecundum primam expoſitionem non dicit modum exiſtendi Divinitatem in Chriſto, ſed magis id cui Divinitas coniungitur; ſecundum autem alios modos eſt ſimilitudinarie dictum.

Unde patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod in aliis hominibus ſanctis eſt Deus per gratiam acceptationis, ſive habitualem, quæ eſt tantum in anima; in Chriſto autem eſt per gratiam unionis, quæ eſt ad animam, & corpus.

EXPOSITIO TEXTUS.

UNo *nominato tres intelliguntur*. Contra. Dicimus Filium Dei incarnatum, quod non intelligitur de Patre, & Spiritu ſancto. Et dicendum, quod hoc eſt intelligendum de his quæ ad eſſentiam pertinent: quorum ſi aliquid de una tantum perſona dicatur, oportet quod de alia intelligatur.

Non eſt autem concedendum, quidquid de aliqua re naſcitur, continuo eiuſdem rei filium nuncupandum. Sciendum eſt ergo, quod hæc præpoſitio *ex* denotat cauſam efficientem, vel materialem. Ad hoc autem quod aliquid natum ex aliquo materialiter, filiationis nomen accipiat, oportet quod in ſimilitudinem ſpeciei producatur cum eo ex quo naſcitur, ſicut filius matri; & ideo capilli, & lumbricus non dicuntur filii eius ex quo materialiter naſcuntur. Ad hoc etiam quod aliquid natum de alio active dicatur filius eius, oportet quod producatur de ſubſtantia agentis, & in ſimilitudinem eiuſdem ſpeciei, & quod non ſit agens inſtrumentale, ſed principale. Primæ autem duæ conditiones deficiunt in Spiritu ſancto: unde Chriſtus non poteſt dici filius eius. Secunda autem, & tertia deficiunt in aqua: quia renatus ſpiritualiter non aſſumit ſimilitudinem aquæ, ſed ſimilitudinem Dei; & aqua eſt inſtrumentum divinæ virtutis operantis in eo: tamen Dionyſius II. cap. eccleſ. Hierarch. vocat aquam baptiſmi matrem filiolitatis; ſed non proprie dicitur.

Dicuntur filii gehennæ. Sciendum, quod hoc dicitur, ſecundum modum loquendi conſuetum in Scripturis, ut illud quod magnam habet affinitatem ad alterum, filius eius dicatur; ſicut Iſai. v. 1. dicitur: *In cornu filio olei*; ideſt in monte, ubi abundat oleum: & ſimiliter I. Reg. xxvi. dixit David de Abner, quod filius mortis eſſet, quia mortem valde merebatur.

Conceptus, & natus de Spiritu ſancto. Quamvis utrumque horum poſſit dici & de Spiritu ſancto, & de matre; tamen magis proprie dicitur conceptus de Spiritu ſancto, quia conceptionem in inſtanti Spiritus ſanctus operatus eſt; natus autem magis proprie dicitur de matre, quæ eum ex utero produxit: unde in ſymbolo dicitur conceptus de Spiritu ſancto, natus ex Maria Virgine.

Factum ex ſemine David: Roman. I. Contra. Damaſcenus III. Lib. cap. 11. „ Non „ ſeminaliter, ſed conditive per Spiritum „ ſanctum. “ Ad quod dicendum, quod Damaſcenus loquitur quantum ad proximam Chriſti generationem ex Virgine; verbum autem Apoſtoli intelligendum eſt quantum ad remotos parentes, ex quibus ſeminaliter mater Chriſti proceſſit.

Cum aliud ſit fieri, aliud naſci. Contra. Fieri videtur eſſe commune ad omnem productionem, qua aliquid incipit eſſe. Ad quod dicendum, quod hoc eſt verum de facere, ſecundum quod communiter ſumitur, proprie tamen dicitur facere, exercere aliquam actionem in exteriorem materiam, ſecundum quod dicit Philoſophus in VI. Ethic. (cap. III. vel IV.) quod ars eſt recta ratio (*a*) agibilium. Unde ad oſtendendum quod conceptio Chriſti eſt ex principio agente extrinſeco, non naturaliter agente, ſicut eſt in noſtra conceptione, ideo dicit Apoſtolus eum factum; quamvis & natus, & conceptus dici poſſit quantum eſt ex parte matris.

(*a*) *Nicolai* factibilium.

DI-

DISTINCTIO V.

Si perſona, vel natura perſonam, vel naturam aſſumpſit; & ſi natura Dei ſit incarnata.

PRæterea inquiri oportet, cum ex præmiſſis conſtet, Verbum Dei & carnem, & animam ſimul aſſumpſiſſe in unitatem perſonæ, quid horum potius concedendum ſit, ſcilicet quod perſona perſonam, vel quod natura naturam, vel perſona naturam, vel natura perſonam aſſumpſerit; & an ita conveniat dici, divinam naturam eſſe incarnatam, ſicut Deus incarnatus, & Verbum incarnatum ſane dicitur. Hæc inquiſitio, ſive quærendi ratio, iuxta ſacrarum auctoritatum teſtimonia, partim implicita, atque perplexa; partim vero explicita eſt, & aperta. Certum eſt enim, & ſine ambiguitate verum quod non natura perſonam, nec perſona perſonam, ſed perſona naturam aſſumpſit. Quod ſanctorum ſubditis comprobatur teſtimoniis, & aſtruitur documentis. Auguſtinus (Fulgentius) enim ait in Libro de Fide ad Petrum (partim cap. II. partim cap. XVII.) „ Deus unigenitus dum conciperetur, veritatem carnis accepit ex Virgine, & cum „ naſceretur, integritatem virginitatis ſervavit in matre. “ Et paulo poſt: „ Deus „ humanam naturam in unitatem perſonæ ſuſcepit; qui ſe humilians per miſericordiam incorruptæ virginis uterum, ex ea naſciturus implevit. Formam ergo „ ſervi, ideſt naturam ſervi, in ſuam accepit Deus ille perſonam. “ Item: „ Deus „ enim Verbum non accepit perſonam hominis, ſed naturam. “ Item: „ Dei Filius unigenitus, ut carnem hominis, animamque mundaret, ſuſceptione carnis, „ animæque rationalis incarnatus eſt. “ His, aliiſque pluribus auctoritatibus evidenter oſtenditur, non naturam perſonam, nec perſonam perſonam; ſed perſonam naturam accepiſſe.

De parte quæſtionis perplexa.

DE quarto vero quæſtionis articulo, utrum ſcilicet natura naturam aſſumpſerit, ſcrupuloſa etiam inter doctos quæſtio eſt: quia in hoc plurimum diſſentire videntur qui in ſacra pagina auctoritate præclari, aliis doctiores extiterunt; nec tantum alii ab aliis, verum etiam iidem a ſeipſis diſſonare videntur, ſicut ſubiecta capitula docent. Legitur enim in Toletano Concilio * VIII. traditum ſic. „ Solum Verbum caro factum eſt, & habitavit in nobis: & cum tota Trinitas o„ perata ſit formationem ſuſcepti hominis, quoniam inſeparabilia ſunt opera Tri„ nitatis; ſolus tamen Filius accepit hominem in ſingularitatem perſonæ, non in „ unitatem divinæ naturæ; “ ideſt id quod proprium eſt Filii, non quod commune eſt Trinitati **. Item in Toletano Concilio XI. „ Unius ſubſtantiæ credimus „ Deum Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctum; non tamen dicimus ut huius „ Trinitatis unitatem Maria virgo genuerit; ſed tantum Filium, qui ſolus no„ ſtram naturam in unitatem perſonæ ſuæ aſſumpſit. Incarnationem quoque hu„ ius Filii Dei tota Trinitas operata eſſe credenda eſt; ſolus tamen Filius formam „ ſervi accepit, in ſingularitatem perſonæ. “ His inſinuari videtur quod perſona tantum naturam, non natura naturam aſſumpſerit. Si enim quod commune eſt Trinitati, non accepit hominem; ergo non natura divina, quæ communis eſt tribus perſonis. Cui videtur obviare quod Auguſtinus (Fulgentius) ait in Libro de Fide ad Petrum (cap. VII.) „ Nec Divinitas (inquit) Chriſti aliena eſt a na„ tura Patris, ſecundum id quod in principio erat Verbum; nec humanitas eius „ aliena

Ex Edit. P. Nicolai.

* VI. can. v. ** Ut ipſa profeſſio fidei quæ decretis, & canonibus eius præmittitur, expreſſe habet poſt medium. Tom. II. Concil. part. II.

„ aliena eſt a natura matris , ſecundum id quod Verbum caro factum eſt . Illa „ enim natura quæ ſemper genita manet ex Patre, noſtram naturam ſine peccato „ ſuſcepit, ut naſceretur ex virgine . " Hac auctoritate videtur tradi quod divina natura humanam ſuſcepit : ubi vehementer moveri poſſumus, quod eam genitam æternaliter ex Patre dicit; niſi forte naturam pro perſona hic accipiat : alioquin, ſi dixerimus naturam tribus perſonis communem, genitam eſſe, occurrunt nobis ex adverſo quæ in tractatu de Trinitate diſſeruimus, ubi diximus non naturam naturam, ſed perſonam perſonam genuiſſe: quia ſi natura genuiſſet naturam cum una eademque ſit natura Trinitatis, eadem res ſeipſam genuiſſet: quod Auguſtinus (Lib. I. de Trin. cap. I.) fieri poſſe negat. Sed alibi certum reperimus documentum, quo natura naturam aſſumpſiſſe monſtratur : ait enim Auguſtinus in I. Libr. de Trinit. (cap. VII.) „ Etiam ſeipſo Chriſtus minor factus „ eſt, formam ſervi accipiens . Neque enim ſic accepit formam ſervi ut amitte„ ret formam Dei, in qua erat æqualis Patri; ut & in forma ſervi, & in forma „ Dei idem ipſe ſit unigenitus Filius Patris: quia forma Dei accepit formam ſer„ vi. " Si autem forma Dei formam ſervi accepit, ſine dubio natura naturam accepit: formæ enim nomine natura ſignificatur, ut Auguſtinus (Fulgentius) evidenter docet in Lib. de Fide ad Petrum (cap. II.) „ Cum (inquit) de Chri„ ſto audis quia in forma Dei erat, oportet te cognoſcere, firmiſſimeque tenere in „ illo formæ nomine naturalem plenitudinem debere intelligi. In forma igitur Dei „ erat, quia in natura Dei Patris ſemper erat, de quo natus erat. " Hilarius quoque in Lib. XII. de Trinit. (non longe a princ.) ait : „ Eſſe in forma Dei , „ non alia intelligentia eſt quam in Dei manere natura. " Didiciſti nomine formę, intelligentiam fieri naturæ ; & audiſti quod forma Dei formam ſervi ſuſcepit : unde conſequens eſt quod natura divina naturam humanam ſuſcepit : quod etiam Hieronymus (Pelagius) in explanatione fidei evidenter inſinuat, inquiens: „ Paſſus eſt Filius Dei, non putative, ſed vere ; ſecundum illud paſſus eſt quod „ pati poterat; ideſt, non ſecundum illam ſubſtantiam quæ aſſumpſit, ſed ſecun„ dum illam quæ aſſumpta eſt . " Ex quo apparet , divinam ſubſtantiam aſſumpſiſſe humanam. Ex verbis autem Auguſtini (Fulgentii) ſuperius poſitis adhibita diligentia innui videtur, ſolum Verbum carnem factum, & naturam ſolum ſuſcepiſſe humanam, & divinam naturam eamdem accepiſſe . Ait enim: „ Trinitas „ nos ſibi reconciliavit per hoc quod ſolum Verbum carnem ipſa Trinitas fecit ; „ in quo ſic veritas incommutabilis manet divinæ, humanæque naturæ, ut ſicut „ vera ſemper eſt eius Divinitas, quam de Patre habet, ita vera ſemper, atque in„ commutabilis eius ſit humanitas, quam ſibi unitam ſumma Divinitas gerit . " Ecce & ſolum Verbum dixit carnem factum, & humanitatem Divinitati unitam. Idem quoque ſuperius dixit, ſervilem formam a ſolo Filio ſuſceptam, quam tota Trinitas fecit. Iam facile eſt cognoſcere quam diverſa, & multiplicia ſuper quæſtione propoſita auctores tradiderint. Ideoque poſteriores ea legentes, varias, atque contrarias, ex prædictis occaſionem ſumentes, promunt ſententias.

Quid de hoc tenendum ſit.

Nos autem omnis mendacii, & contradictionis notam a ſacris paginis ſecludere cupientes, orthodoxis patribus, atque catholicis doctoribus nulla pravæ intelligentiæ ſuſpicione notatis conſentimus, dicentes, & perſonam Filii aſſumpſiſſe naturam humanam, & naturam divinam humanæ naturæ in Filio unitam; eamque ſibi uniſſe, vel aſſumpſiſſe: unde vere incarnata dicitur. Quod vero dicitur ſolus Filius formam aſſumpſiſſe ſervi, per hoc non excluditur divina natura ab acceptione ſervilis formæ, ſed aliæ duæ perſonæ, Pater ſcilicet, & Spiritus ſanctus. Item & illud aliud, ſcilicet „ Id quod eſt proprium Filii, non quod com„ mune eſt Trinitati, hominem accepit, " ſic oportet intelligi ; ideſt, proprie in hypoſtaſi Filii, non in tribus communiter perſonis, divina natura humanam ſibi uni-

univit: qui ſenſus ex verbis Ioannis Damaſceni confirmatur, qui totam divinam naturam in una hypoſtaſeon incarnatam eſſe evidenter aſſerit, dicens (de orth. Fid. Lib. III. cap. VI.) „ In humanatione Dei Verbi dicimus omnem, & perfe-
„ ctam naturam Deitatis in una eius hypoſtaſeon (1) incarnatam eſſe, id eſt u-
„ nitam humanæ naturæ, & non partem parti. Omni enim humanæ naturæ dicimus
„ unitam eſſe omnem Deitatis naturam, vel ſubſtantiam. “ Item: „ Eadem eſt natura
„ in ſingula hypoſtaſeon, id eſt perſonarum: & quando dicimus naturam Verbi incarna-
„ tam eſſe, ſecundum beatos Athanaſium, & Cyrillum, Deitatem dicimus eſſe unitam
„ carni, & unam naturam Dei Verbi incarnatam confitemur. Verbum autem & quod
„ commune eſt ſubſtantiæ poſſidet, & quod (2) proprietates eſt habens hypoſta-
„ ſeos, ideſt perſonæ. “ Ex his manifeſte oſtenditur quod natura divina incarnata eſt: unde & eadem vere dicitur ſuſcepiſſe humanam naturam.

An divina natura debeat dici caro facta.

SEd quæritur, utrum eadem divina natura debeat dici caro facta, ſicut Verbum dicitur factum caro. Si enim idem eſt incarnari quod eſt carnem fieri, videri poteſt ita debere dici, quod ſit caro facta, ſicut dicitur incarnata. Ad quod dicimus, quia ſi illud dictum in ſacra Scriptura reperiretur, ex eadem intelligentia acciperetur, qua cum dicitur incarnata. Sed quia illud auctoritas ſubticuit, atque locutionis modus nimiam videtur facere expreſſionem, ſi natura divina diceretur caro facta; melius hoc ſilere puto, vel negare, quam temere aſſerere; ne ſi illud dicatur, convertibilitas naturæ in naturam ſignificari putetur. Ex præmiſſis indubitabiliter conſtat quod Verbi perſona, ſive natura, hominis naturam, ſcilicet carnem, & animam, aſſumpſit, ſed non perſonam hominis. Si autem natura divina naturam hominis accepit; quare non dicitur facta homo, vel eſſe homo, ſicut Verbum Dei? Ad quod dici poteſt, quod Dei Filius dicitur factus homo, vel eſse homo, non ſolum quod hominem aſſumpſit, ſed quod ipſum in unitatem, & ſingularitatem ſui, ideſt perſonæ (3) ſuæ, accepit. Natura autem divina hominem quidem accepit, ideſt hominis formam ſibi univit; ſed non in ſingularitatem, & unitatem ſui. Servata enim proprietate, ac diverſitate duarum naturarum, perſonæ ſingularitas extitit. Ideoque non ſic dicitur divina natura eſſe homo, vel facta homo, ſicut Dei Filius. Quidam tamen indifferenter utrumque concedunt.

Quare non accepit perſonam hominis, cum hominem acceperit.

IDeo vero non perſonam hominis aſſumpſit, quia caro illa, & anima illa non erant unitæ in unam perſonam quam aſſumpſerit: quia non ex illis conſtabat perſona quando illis unitum eſt Verbum: nam ſibi invicem ſunt unita ſimul, cum Verbo (4) unita ſunt. Alia tamen unione invicem unita ſunt illa duo, ſcilicet anima, & caro; alia unione Verbo unita ſunt: quia alia eſt unio animæ illius ad carnem, & alia unio Verbi ad animam illam, & carnem. Non ergo accepit Verbum Dei perſonam hominis, ſed naturam: quia non erat ex carne illa, & anima illa compoſita perſona una, quam Verbum acceperit; ſed accipiendo univit, & uniendo accepit.

Contra hoc oppoſitio, qua probare quidam volunt, perſonam accepiſſe perſonam.

HIc a quibuſdam opponitur quod perſona aſſumpſerit perſonam. Perſona enim eſt ſubſtantia (5) individua rationalis naturæ; hoc autem eſt (6) anima. Ergo ſi animam aſſumpſit, & perſonam. Quod ideo non ſequitur, quia anima non eſt perſona, quando alii rei eſt unita perſonaliter, ſed quando per ſe eſt. Abſoluta enim a corpore perſona eſt, ſicut Angelus. Illa autem anima numquam

M 2 fuit

(1) *Nicolai tantum* unitam eſſe humanæ naturæ. (2) *Al.* proprietatis. (3) *Al. deeſt* ſuæ. (4) *Nicolai omittit* unitæ. (5) *Al.* rationalis individuæ. (6) *Al. deeſt* anima.

fuit quin eſſet alii rei coniuncta; ideoque non, ea aſſumpta, perſona aſſumpta eſt. Aliter quoque nituntur probare Verbum Dei aſſumpſiſſe perſonam, quia aſſumpſit aliquem hominem: aſſumpſit enim hominem Ieſum Chriſtum: ergo aliquem hominem Quod autem hominem Ieſum Chriſtum aſſumpſerit, Auguſtinus in expoſitione Symboli * ſub anathemate tradit, dicens: „ Si quis dixerit, atque „ crediderit, hominem Ieſum Chriſtum a Filio Dei aſſumptum non fuiſſe, ana- „ thema ſit. “ Qui etiam in pluribus ** ſcripturæ locis, huiuſmodi utitur locutionibus. „ Ille homo a Verbo Dei eſt aſſumptus: ille homo factus eſt Chriſtus. “ Et Propheta de homine Chriſto loquens Deo, ait (Pſalm. lxiv. 5.) „ Beatus „ quem elegiſti, & aſſumpſiſti. “ Ex quibus conſequi videtur quod aliquis homo aſſumptus ſit a Verbo; & ita perſona aſſumpta ſit a perſona. Sed quia hoc nefas dicere eſt, aut ſentire; præmiſſæ locutiones, eiſque ſimiles ſecundum hanc intelligentiam ſane accipi debent, ut homo Chriſtus, ſive homo ille, ſive quidam homo dicatur aſſumptus a Verbo, ſive unitus Verbo, non quia hominis perſona ſit aſſumpta, vel unita Verbo; ſed quia anima illa, & caro illa aſſumpta ſunt, & unita Verbo, in quibus ſubſiſtit Dei, & hominis perſona; ut ad hominis naturam, non ad perſonam reſpicias, cum aſſumptum, vel unitum, vel quemdam, vel aliquem in huiuſmodi locutionibus Scriptura memorat. Quocirca cum quæritur ſine propoſita auctoritate, an aliquis, vel quidam homo ſit aſſumptus a Verbo, vel unitus Verbo, ſine diſtinctione intelligentiæ; non eſt hic reddenda reſponſio, quoniam multiplex præmiſſa eſt quæſtio; ſed inſtantiam quærentis ita determinato. Si de hominis perſona quæris, reſpondeo quod non; ſi de hominis natura, dico, Eſt.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter circa incarnationem divinam, quid ſit aſſumens, & quid aſſumptum; hic determinat de utroque ſimul cuiuſmodi ſit quantum ad intentiones eorum, utrum ſcilicet aſſumens, & aſſumptum habeant rationem naturæ, vel perſonæ: & dividitur in tres partes. In prima movet quæſtionem. In ſecunda determinat eam, ibi, *Hæc inquiſitio, ſive quærendi ratio, iuxta ſacrarum auctoritatum teſtimonia, partim implicita, atque perplexa, partim vero explicita eſt, & aperta.* In tertia movet quaſdam dubitationes, ibi, *Sed quæritur, utrum eadem divina natura debeat dici caro facta, ſicut dicitur Verbum factum caro.* Prima dividitur in duas. Primo determinat quæſtionem quantum ad id quod manifeſtat veritatem; ſecundo quantum ad id quod eſt magis dubium in quæſtione, ibi, *De quarto vero quæſtionis articulo ..... ſcrupuloſa etiam inter doctos quæſtio eſt.* Et hæc pars dividitur in tres partes. In prima ponit auctoritates ad utramque partem dubitationis; in ſecunda ſolvit, ibi, *Nos autem omnis mendacii, & contradictionis notam a ſacris paginis ſecludere cupientes, orthodoxis patribus .... conſentimus.* In tertia ſolutionem per auctoritates Damaſceni confirmat, ibi, *Qui ſenſus ex verbis Ioannis Damaſceni confirmatur.* Circa primum tria facit. Primo inducit auctoritatem ad partem negativam, ſcilicet quod natura non aſſumpſit naturam; ſecundo ad partem affirmativam, ibi, *Cui videtur obviare quod Auguſtinus ait*; tertio ex auctoritatibus inductis colligit dubitationem, ibi, *Ex verbis autem Auguſtini .... innui videtur, ſolum Verbum carnem factum.*

Sed quæritur utrum eadem divina natura debeat dici caro facta, ſicut Verbum dicitur factum caro. Hic movet quaſdam dubitationes circa prædictam determinationem: & primo quantum ad hoc quod dixit naturam divinam incarnatam; ſecundo quantum ad hoc quod dixit perſonam non eſſe aſſumptam, ibi, *Ideo vero non perſonam hominis aſſumpſit, quia caro illa, & anima illa non erant unitæ in unam perſonam quam aſſumpſerit.* Circa primum duo facit. Primo quærit, utrum divina natura poſſit dici

ci

Ex Edit. P. Nicolai.

* Seu ſerm. de fide recta, ut inſcribitur modo, & eſt ſermo 111. fer. v. in cœna Domini. ** Quod ſubiungitur ut ex pluribus ſcripturæ locis, intellige de ſcriptis Auguſtini, qui ſic loquitur paſſim, ut in Lib. de prædeſt. Sanct. cap. xv. nominatim.

ei caro ſacta; ſecundo utrum poſſit diei facta homo, ibi, *Si autem natura divina naturam hominis accepit, quare non dicitur facta homo?*

Ideo vero non perſonam hominis aſſumpſit &c. Hic movet dubitationes circa hoc quod dictum eſt, perſonam hominis non eſſe aſſumptam, & circa hoc duo facit. Primo aſſignat huius dicti cauſam; ſecundo obiicit in contrarium, ibi, *Hic a quibuſdam opponitur*. Et dividitur hæc pars in duas obiectiones, quas ponit. Secunda incipit ibi, (*a*) *Aliter quoque nituntur probare, Verbum Dei aſſumpſiſſe perſonam*. Et utraque dividitur in obiectionem, & ſolutionem. Prima ſolutio incipit ibi, *Quod ideo non ſequitur, quia anima non eſt perſona, quando alii rei eſt unita perſonaliter*; ſecunda ibi, *Quia nefas eſt hoc dicere.*

QUAESTIO I.

Hic eſt triplex quæſtio. Prima eſt de unione. Secunda de aſſumente unionem. Tertia de aſſumpto.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Quid ſit unio.

Secundo. Utrum unio ſit facta in natura.

Tertio. Utrum ſit facta in perſona.

ARTICULUS I.

Utrum unio ſit aliquid creatum.

III. P. quæſt. II. *art.* 7. 8. 9.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod unio non ſit aliqua creatura. Unio enim eſt in eo quod per eam unum dicitur. Sed divina natura dicitur unita humanæ. Ergo unio eſt in divina natura. Sed nihil eſt in Deo ereatum. Ergo unio non eſt aliquid creatum.

2. Præterea. Unio eſt relativum æquiparantiæ. Sed huiuſmodi relativa ſimiliter ſe habent ad utrumque extremum. Ergo vel eſt in divina natura, & humana; & ſic idem quod prius: vel in neutra; & ſic nuſquam eſt; & ita non eſſet creatura.

3. Præterea. Nihil ereatum dicitur de Deo niſi vel per cauſam, ut cum dicitur aliquid ſcire, quia facit nos ſcire; vel per aſſumptionem, ut eum dicitur homo; vel per ſimilitudinem, ut cum dicitur leo, vel agnus Dei. Sed cum dicitur divina natura unita humanæ naturæ, hoc non tantum per cauſam dicitur, quia ſic Pater diceretur unitus, quia hanc facit unionem: nec per aſſumptionem, quia ſi aſſumpſit unionem, aliqua unio eſſet Dei ad unionem, & ſic in infinitum: nec iterum per ſimilitudinem, quia tunc unio non diceretur ſecundum veritatem rei, ſed ſecundum metaphoram; & ſic Deus homo diceretur metaphorice, ſicut dicitur leo, vel agnus. Ergo unio non eſt quid crearum.

Sed contra. Omne quod eſt, & non eſt creatum, eſt æternum. Sed unio eſt, quia per eam ſecundum rem unitæ ſunt duæ naturæ in una perſona, & non eſt ab æterno, ſed in tempore incepit. Ergo eſt creatum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ſit minima unionum. Quia quanto unita magis diſtant, tanto eſt minor unio. Sed divina natura, & humana quæ dicuntur unita, maxime diſtant. Ergo unio eſt minima.

2. Præterea. Quanto maior eſt compoſitio, tanto minor unio. Sed in Chriſto eſt maxima compoſitio: quia poſt compoſitionem quam natura facit in homine, quæ eſt maxima inter omnes naturales compoſitiones, eſt ibi conjunctio Divinitatis, & humanitatis. Ergo eſt ibi minima unio.

3. Præterea. Quod eſt omnibus modis unum, eſt magis unum quam quod eſt quodammodo unum, & quodammodo non. Sed quædam ſunt unita & in natura, & in perſona, ſicut quatuor elementa in corpore humano. Cum igitur in Chriſto facta ſit unio in perſona, & non in natura, videtur quod ad minus multæ uniones ſint maiores iſta unione.

Sed contra eſt quod dicit Bernardus in Libro de conſideratione (V. cap. VIII.) quod inter omnes unitates arcem tenet unitas Trinitatis, & poſt ipſam eſt unitas dignativa quæ eſt in Chriſto. Ergo videtur quod poſt unitatem divinæ naturæ iſta ſit maxima.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod unio non differat ab aſſumptione. Aſſumptio enim dicitur quaſi ad ſe ſumptio. Sed quidquid ad ſe ſumitur, aliquo modo ſumenti unitur. Ergo aſſumptio eſt idem quod unio.

2. Si dicatur, quod differunt, quia uniens eſt unitum, ſed aſſumens non eſt aſſumptum.

(a) Al. *Alio quoque intenditur.*

prium; contra. Uniens eſt agens unionem. Sed non omne agens unionem eſt unitum, ſicut patet de Patre, & Spiritu ſancto. Ergo illa differentia nulla eſt.

3. Si dicatur, quod aſſumptio præcedat unionem; contra. Ante primum non poteſt eſſe aliquod prius. Sed in primo inſtanti ſuæ conceptionis fuit unio in Chriſto. Ergo aſſumptio non præcedit unionem; & ita non videtur quod differant.

Sed contra: Divina natura dicitur unita humanæ naturæ. Non autem dicitur aſſumpta. Ergo aſſumptio, & unio differunt.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod unio relatio quædam eſt. Omnis autem relatio ſecundum Philoſophum V. Metaph. (text. xx.) fundatur vel ſupra quantitatem, ſecundum quod reducitur ad genus quantitatis; aut ſupra actionem, vel paſſionem. Unum autem reducitur ad genus quantitatis quaſi principium quantitatis diſcretæ: & ſupra ipſam fundatur identitas, ſecundum quod eſt unum in ſubſtantia; æqualitas, ſecundum quod eſt unum in quantitate; ſimilitudo, ſecundum quod eſt unum in qualitate. Unitio autem eſt quædam actio, vel paſſio qua ex multis efficitur aliquo modo unum; & hanc actionem ſequitur iſta relatio quæ eſt unio. Relationum autem tam harum quam illarum quædam innaſcuntur ex motu utriuſque, & tunc oportet quod illæ relationes ſint realiter in utroque extremorum, ſicut paternitas, & huiuſmodi: quædam autem innaſcuntur ex motu unius ſine immutatione alterius, quod accidit in his quorum unum dependet ad alterum, & non e converſo, ſicut ſcientia ad ſcitum; & in talibus relatio eſt ſecundum rem in eo quod dependet ad alterum, in altero vero eſt ſecundum rationem tantum. Cum igitur in incarnatione non ſit aliqua mutatio facta in natura divina, ſed in humana, quæ tracta eſt ad unitatem in perſona divina, erit hæc relatio, ſcilicet unio, ſecundum rem in natura humana, in divina autem ſecundum rationem tantum; ſecundum quod dicit Philoſophus in V. Metaph: quod aliqua ſunt relativa, non quia ipſa referuntur, ſed quia alia referuntur ad ipſa: Unde unio ſecundum rem creatura quædam eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod unio illa eſt in Deo ſecundum rationem tantum, & non ſecundum rem.

Ad ſecundum dicendum, quod unio eſt relatio æquiparantiæ in rebus creatis; ſed non in Creatore, & creatura: quia non eodem modo ſe habent in unione: ſicut etiam ſimilitudo non ordinatur in Deo ad creaturam ſecundum æquiparantiam, ſicut dicit Dionyſius v. cap. de div. Nomin. quamvis in aliis ſit relatio æquiparantiæ.

Ad tertium dicendum, quod unio quæ de Deo prædicatur, non eſt neque creator, neque creatura: quia prout in ipſo eſt, non eſt aliquid ſecundum rem, ſed ſecundum raionem tantum. Non tamen ratio falſa eſt, quia fundatur ſuper relationem creaturæ ad Creatorem; ſicut etiam eſt de aliis relativis quæ ex tempore de Deo dicuntur, ut Dominus, & huiuſmodi.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod unio iſta poteſt dupliciter conſiderari: vel quantum ad id in quo ſit unio, vel quantum ad ea quæ uniuntur. Si primo modo, cum unio fiat in perſona divina, quæ eſt maxime unum, & ſimpliciſſimum; ſic eſt maxima unio poſt unionem eſſentiæ in tribus perſonis: quamvis enim perſona ſit ita ſimplex & unum ſicut eſſentia, tamen quælibet trium perſonarum eſt idem re cum ipſa eſſentia, in qua uniuntur; non autem utraque natura in Chriſto eſt idem re cum perſona divina, quamvis altera natura, ſcilicet divina, ſit omnino idem re cum ipſa: & ita unio perſonarum in una eſſentia eſt maior quam unio naturarum in una perſona. Si ſecundo modo, ſic non eſt maxima unio. Sed prima conſideratio eſt unionis ſecundum ſe, quia ſecundum id quod unum eſt; hæc autem eſt conſideratio unionis (a) non ſecundum quod unio. Et ideo dicendum, quod unio eſt maxima ſimpliciter, quamvis ſit non maxima ſecundum quid.

Et per hoc patet reſponſio ad ea quæ obiiciuntur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod prima differentia aſſumptionis, & unionis eſt, quod aſſumptio eſt actio, vel paſſio; unio autem eſt relatio tantum, quamvis unitio etiam ſit actio. Secunda differentia eſt; quia aſſumptio dicitur per comparationem ad terminum a quo ſeparatur, vel accipitur ſecundum quod uniendum eſt; ſed unio dicitur per comparationem ad terminum

(a) *In editione Nicolai omittitur* non.

minum, vel effectum coniunctionis, qui eſt eſſe unum. Et inde ſumitur tertia differentia, quod uniens eſt unitum: quia unitem ſignificatur ſecundum quod iam factum eſt unum; aſſumptum autem ſecundum quod eſt in via ad hoc: & ideo aſſumens non eſt aſſumptum. Quarta differentia eſt, quia aſſumptio determinat id ad quod fit coniunctio, ſecundum quod dicitur aſſumptio, quaſi ad ſe ſumptio: unio autem non: & ideo quicumque facit coniunctionem, poteſt dici unire, non autem poteſt dici aſſumere, niſi ſibi coniungat: unde Pater univit humanam naturam cum divina, non autem aſſumpſit. Quinta differentia eſt, quod unio, quantum eſt de ſe, æqualiter reſpicit utrumque extremorum; aſſumptio autem non, immo requirit eſſe fixum, & ſtans in uno, ad quod aliud trahatur: & inde eſt quod natura divina poteſt dici unita in perſona humanæ naturæ, non autem poteſt dici aſſumpta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aſſumptio ordinetur ad unionem, non tamen includit in ſua ſignificatione terminum, qui eſt fieri unum, ſicut includitur in ſignificatione unionis.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc quod dicitur, quod uniens eſt unitum, intelligendum eſt de eo quod eſt uniens ſibi, & in ſe. Pater autem non univit ſibi; nec divina natura univit in ſe, ſed in perſona; nec humana natura ſignatur ut unitum in perſona, ſed homo. Et ideo neque Pater eſt homo, neque divina natura eſt humana.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in Chriſto aſſumptio non præcedat unionem tempore, præcedit tamen natura, & ſecundum modum intelligendi.

ARTICULUS II.

Utrum unio ſit facta in natura.

III. P. quæſt. 11. art. 1.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod unio ſit facta in natura. Quod enim conſtat ex duabus naturis, videtur habere unam naturam mediam inter illa, ſicut mixtum quod conſtat ex quatuor elementis. Sed Chriſtus conſtat ex duabus naturis ſecundum Auguſtinum (in Enchir. cap xxxv.) qui dicit, quod ex utraque ſubſtantia, ſcilicet divina, & humana, eſt unus Dei, & hominis Filius. Ergo videtur habere unam naturam ex utriſque compactam.

2. Præterea. Natura, ſecundum quod hic loquimur, eſt unumquodque informans ſpecifica differentia, ut dicit Boetius in Lib. de duabus naturis. Sed Philoſophus dicit (VIII. Metaph. text. x.) quod ſemper una differentia addita mutat ſpeciem, ſicut in numeris quælibet unitas addita facit novam ſpeciem numeri. Ergo humana natura addita divinæ facit novam naturam ſecundum ſpeciem.

3. Si dicatur, quod non poteſt una natura conſtitui ex duabus, quia oportet utramque naturam ſervari in incarnatione; contra. Anima, & corpus conſtituunt humanam naturam. Utrumque tamen, ſcilicet corpus, & anima, intranſmutatum permanet in ſua natura. Ergo ex duabus naturis poteſt tertia conſtitui, utraque remanente ſalva.

4. Præterea. Proprietas ſequitur naturam eius cuius eſt proprietas. Sed proprietates divinæ naturæ dicuntur de illo homine: dicitur enim, quod ille homo creavit ſtellas; & e converſo dicitur, quod Filius Dei eſt paſſus. Ergo videtur quod aliquid divinæ naturæ eſt in humana natura, & aliquid humanæ ſit in divina; & ſic videtur eſſe facta quædam coniunctio naturarum in unam naturam.

5. Præterea. Quando aliqua duo coniunguntur quorum unum multum ſuperat alterum, hoc quod ſuperatur, tranſit in naturam ſuperantis, ſicut ſi gutta vini in mille amphoras proiiciatur aquæ. Sed natura divina in infinitum ſuperat humanam. Ergo humana natura coniuncta divinæ, tota convertitur in divinam.

6. Præterea. Hoc videtur per hoc quod caro Chriſti dicitur deificata a ſanctis, ſicut Damaſcenus narrat (Lib. III. cap. xi.)

Sed contra. Filiatio requirit ſimilitudinem in natura. Sed Chriſtus dicitur Filius Dei Patris, & Virginis matris. Ergo eſt ſimilis in natura utrique. Sed Virgo, & Deus Pater non communicant in aliqua una natura. Ergo oportet Chriſtum ponere duarum naturarum.

Præterea. Per proprietates naturales in cognitionem naturæ devenimus. Sed in Chriſto invenimus proprietates duarum naturarum, ut humanæ, & divinæ. Ergo oportet Chriſtum duarum naturarum ponere.

SO-

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ad huius quæſtionis evidentiam oportet ſcire, quid nomen naturæ ſignificet. Natura autem a naſcendo nomen accepit; quæ proprie dicitur generatio viventium ex ſimilibus ſimilia in ſpecie producentium: unde ſecundum primam ſui inſtitutionem natura (a) ſignificat generationem ipſam viventium, ſcilicet nativitatem. Item translatum eſt nomen naturæ ad ſignificandum principium activum illius generationis: quia virtutes agentes ex actibus nominari conſueverunt. Inde ulterius procedit nomen naturæ ad ſignificandum principium activum cuiuslibet motus naturalis: & ulterius ad ſignificandum etiam principium materiale cuiuslibet generationis: & inde etiam ad ſignificandum principium formale, quod eſt terminus generationis. Sed quia non ſolum generatio terminatur ad formam, ſed ad ſubſtantiam compoſitam; ideo translatum eſt ad ſignificandum quamlibet ſubſtantiam, ſecundum quod dicit Philoſophus in V. Metaph. (text. v.) & ad ſignificandum etiam quodlibet ens, ſicut dicit Boetius in Lib. de duab. nat. Subſtantia autem, præter ſignificationes quibus forma, vel materia dicitur ſubſtantia, dicitur duobus modis, ſecundum Philoſophum V. Metaph. (text. xv.) Uno modo ſubiectum ipſum quod dicitur hoc aliquid, & de altero non prædicatur, ut hic homo, ſecundum quod ſubſtantia ſignificatur nomine hypoſtaſis; & ſecundum hanc ſignificationem ſubſtantia dicitur natura, ſecundum quod natura eſt quod agere, vel pati poteſt, ut dicit Boetius in prædicto Libro. Alio modo dicitur ſubſtantia quod quid erat eſſe, ideſt quidditas, & eſſentia, quam ſignificat diffinitio cuiuslibet rei, prout ſignificatur nomine uſiæ; & ſic etiam ſubſtantia dicitur natura, ſecundum quod Boetius dicit, quod natura eſt unumquodque informans ſpecifica differentia: quia ultima differentia eſt quæ diffinitionem complet. Relictis ergo omnibus aliis ſignificationibus naturæ, ſecundum hanc tantum ſignificationem quæritur, utrum in Chriſto ſit una natura, vel plures. Si autem ſit una tantum, vel altera earum tantum, vel compoſita ex utriſque. Si altera earum tantum, hoc erit dupliciter. Uno modo nulla adiunctione interveniente unius ad alteram; & ſic ſi ſit divina tantum, nihil (b) novum accidit in hoc quod Verbum caro factum eſt, & incarnatio nihil eſt. Si vero ſit humana tantum, non differt Chriſtus ab aliis hominibus, & perit incarnatio. Alio modo altera naturarum tranſeunte in alteram; quod non poteſt eſſe: quia quæ non communicant in materia, non poſſunt in invicem tranſire; divina autem natura penitus eſt immaterialis, nedum ut communicet humanæ in materia. Præterea ſi divina natura tranſiret in humanam, tolleretur ſimplicitas, & immutabilitas divinæ naturæ; ſi vero humana verteretur in divinam, tolleretur veritas paſſionis, & omnium quæ corporaliter operatus eſt Chriſtus. Si autem eſſet una natura compoſita ex duabus, hoc poſſet eſſe dupliciter. Uno modo quia tertia natura componeretur ex duabus naturis non manentibus, ſicut ex quatuor elementis componitur mixtum; & ſecundum hoc poneretur divina natura paſſibilis, & materialis, quia mixtio non eſt niſi eorum quæ communicant in materia, & nata ſunt agere, & pati ad invicem; & tolleretur fides confitens Chriſtum eſſe verum Deum, & verum hominem. Alio modo quod componeretur ex duabus naturis manentibus, & hoc dupliciter. Uno modo ſecundum commenſurationem vel continuationis, vel contiguationis; & ſecundum hoc poneretur divina natura corporea: quia continuatio, & contactus corporum eſt. Alio modo ſecundum informationem, ſicut ex anima, & corpore fit unum; & hoc etiam non poteſt eſſe: quia per modum iſtum non fit unum ex duobus actibus, nec ex duabus potentiis, ſed ex actu, & potentia, ſecundum Philoſophum (II. de Anima text. 11.) divina autem natura, & humana, utraque eſt ens actu. Præterea divina natura non habet aliquid potentialitatis, nec poteſt eſſe actus veniens in compoſitionem alicuius, cum ſit eſſe primum infinitum per ſe ſubſiſtens. Patet igitur quod quocumque modo ponatur una natura in Chriſto, ſequitur error: & ideo Eutyches, qui hoc poſuit, ut hæreticus condemnatus eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid conſtat ex duabus naturis, non tamen ex duabus, ſicut mixtum ex elementis: quia & in talibus oportet quod ſit media natura conſtituta ex duabus non manentibus. Chriſtus autem conſtat ex duabus naturis, ita quod in duabus naturis ſalvatis ſubſiſtit: eſt enim naturæ divinæ, & humanæ: & ideo ratio non ſequitur.

Ad

(a) Al. ſignat, ſignandum &c. (b) Al. nomini.

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dicit Avicenna, differentia nominat totam naturam ſpeciei, alias non prædicaretur de ſpecie; ſed non nominat ex toto, ſed ex parte, ſcilicet formali principio: dicitur enim rationale habens rationem. Genus autem e converſo nominat totum ex principio materiali. Unde differentia non additur differentiæ per hoc quod natura additur naturæ, ſed per hoc quod ulterius principium formale additur, ſicut intellectivum ſupra ſenſitivum. Talis autem additio non eſt in Chriſto: non enim una natura additur alteri ſicut formalis reſpectu illius, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod anima, & corpus ſecundum quod ſunt partes hominis, proprie loquendo, non ſunt duæ naturæ, prout in propoſito de natura loquimur; ſed utrumque eſt pars naturæ, alterum ſicut forma, alterum autem ſicut materia: unde non eſt inſtantia.

Ad quartum dicendum, quod proprietates humanæ naturæ numquam dicuntur de divina, nec e converſo, niſi ſecundum quamdam participationem; ſed dicuntur utræque de habente naturam vel humanam, vel divinam, quæ ſignificatur hoc nomine *Deus*, & hoc nomine *homo*: idem enim eſt qui utraſque naturas habet.

Ad quintum dicendum, quod ratio iſta procedit in illis quæ communicant in materia, & agunt, & patiuntur ad invicem: & ideo non eſt ad propoſitum.

Ad ſextum dicendum, quod caro dicitur deificata, non quia ſit facta ipſa Divinitas, ſed quia facta eſt Dei caro, & etiam quia abundantius dona Divinitatis participat ex hoc quod eſt unita Divinitati, & quia eſt quaſi inſtrumentum per quod divina virtus ſalutem noſtram operatur: tangendo enim leproſum carne ſanavit per Divinitatis virtutem, & moriendo carne mortem vicit per virtutem Divinitatis. Virtus autem agentis aliquo modo eſt in inſtrumento, quo mediante aliquid agit.

ARTICULUS III.

Utrum unio ſit facta in perſona, & ſi Chriſtus eſt una perſona

III. P. quæſt. II. *art.* 2.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto non ſit una tantum perſona, & ſic non ſit unio facta in perſona. Nulla enim natura invenitur ſine illis quæ per ſe conſequuntur ad naturam illam. Sed perſonalitas per ſe conſequitur naturam humanam, & ſimiliter divinam. Ergo utraque natura tenet ſuam perſonalitatem.

2. Præterea. Natura humana eſt dignior in Chriſto quam in Petro. Sed perſonalitas ad dignitatem pertinet: unde in ſubſtantiis ignobilibus non invenitur perſona. Ergo ſicut humanitas Petri habet ſuam perſonalitatem, ita & humanitas Chriſti.

3. Præterea. In perſona non videtur aliquid eſſe niſi natura, & diſtinguentia ſuppoſitum naturæ ab aliis ſuppoſitis. Sed naturæ in Chriſto ſunt diverſæ, & diſtinctiva diverſa, quia per relationes æternas diſtinguitur a Patre, & Spiritu ſancto; per diviſionem autem materiæ, & accidentium diſtinguitur ab aliis hominibus. Ergo eſt ibi duplex perſonalitas.

4. Præterea. Maior eſt convenientia in perſona quam in genere, vel ſpecie: quia illa eſt in aliquo quod ſecundum rem unum eſt; hoc autem eſt ſecundum rationem unum. Sed propter maximam diſtantiam naturæ divinæ, & humanæ non poteſt eſſe earum convenientia in genere, vel in ſpecie. Ergo multo minus poſſunt convenire in una perſona.

5. Præterea. Philoſophus dicit in V. Metaph. (text. XVI.) quod ad diverſitatem in genere ſequitur diverſitas in ſpecie, & ad hanc diverſitas ſecundum numerum. Sed in Chriſto invenitur diverſitas ſecundum ſpeciem: quia ſunt diverſæ naturæ ſecundum illam acceptionem qua natura dicitur unumquodque informans ſpecifica differentia. Ergo etiam ſecundum numerum differentia invenitur. Sed ubi eſt eadem perſona, eſt idem ſecundum numerum. Ergo in Chriſto non eſt una perſona.

6. Præterea. Non eſt minor affinitas naturæ ad perſonam quam formæ ad materiam. Sed ſecundum diverſitatem formarum eſt diverſitas materiæ: quia proprius actus fit in propria materia. Ergo ſecundum diverſitatem naturarum eſt etiam diverſitas in perſona; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Ea quæ ſecundum perſonam differunt, & naturam, quod dicitur de uno, non dicitur de altero. Sed ea quæ ſunt Dei, in Scripturis attribuuntur homini: Pſalm. lxxxvi. 5. (a) *Homo natus eſt in ea*,

(a) Vulgata: *Homo & homo*.

ea, *& ipſe fundavit eam Altiſſimus* : & quæ ſunt hominis, attribuuntur Deo : I. Corinth. 11. 8. *Numquam Dominum gloriæ crucifixiſſent*. Ergo Deus, & homo conveniunt in perſona.

Præterea. Quod attribuitur Filio, & non Patri, convenit ei ſecundum id in quo a Patre diſtinguitur. Sed unio paſſive accepta convenit Filio, & non Patri. Ergo convenit ei ſecundum id in quo a Patre diſtinguitur. Sed hoc eſt in perſona. Ergo unio facta eſt in perſona.

Præterea. Ad hoc quod fiat redemptio humani generis, oportet quod ſit agens ſatisfactionem unus Deus qui poteſt, & homo qui debet, ut patet ex dictis in 1. diſt. (quæſt. 1. art. 2.) Sed nullo modo duæ perſonæ poſſunt eſſe unum agens. Ergo ſi ſunt duæ perſonæ, nondum facta eſt ſatisfactio; & ita adhuc ſumus in ſervitute peccati, quod eſt contra ſacram Scripturam novi teſtamenti.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Neſtorius, qui ponit duas in Chriſto perſonas, ex hoc deceptus fuit, ut dicit Boetius (in Lib. de duab. nat.) quia credidit idem eſſe perſonam, & naturam: unde credidit, cum ſint duæ naturæ in Chriſto, quod ſint duæ perſonæ: & ex eodem fonte proceſſit error Eutychetis, qui cum audivit unam perſonam in Chriſto, æſtimavit unam naturam: & ex eodem fonte contra Trinitatem proceſſit error Arii, & Sabellii. Sciendum eſt ergo, quod in quibuſdam differunt natura, & perſona ſecundum rem, in quibuſdam vero ſecundum rationem tantum. Natura enim, ſecundum quod hic loquimur, eſt quidditas rei quam ſignat ſua diffinitio; perſona autem eſt hoc aliquid quod ſubſiſtit in natura illa. In ſimplicibus autem quæ carent materia, ut dicit Avicenna, ipſum ſimplex eſt ſua quidditas; quidditas vero compoſiti non eſt ipſum compoſitum: humanitas enim non eſt homo. Cuius ratio eſt, quia in ſignificatione humanitatis, ſive quidditatis, ſive naturæ, continentur tantum eſſentialia principia hominis, ſecundum quod homo eſt; non autem ea quæ pertinent ad determinationem materiæ, per quam natura individuatur, quæ tantum continentur in ſignificatione Sortis, quia per ea Sortes eſt hic, & diviſus ab aliis: & ideo quia humanitas non includit in ſua ſignificatione totum quod eſt in re ſubſiſtente in natura, cum ſit quaſi pars, non prædicatur: & quia non ſubſiſtit niſi quod eſt compoſitum, & pars habetur a ſuo toto, ideo anima non ſubſiſtit, ſed Sortes, & ipſe eſt habens humanitatem. Homo autem ſignificat utrumque, & eſſentialia, & individuantia, ſed diverſimode: quia ſignificat eſſentialia determinate, individuantia vero indeterminate hæc, vel illa: & ideo homo, cum ſit totum, poteſt prædicari de Sorte, & dicitur habens humanitatem; ſed quia eſſe indiſtinctum eſt incompletum, quaſi ens in potentia, ideo homo non ſubſiſtit, ſed hic homo, cui convenit ratio perſonæ. Eſt ergo ratio perſonæ quod ſit ſubſiſtens diſtinctum, & omnia comprehendens quæ in re ſunt; natura autem eſſentialia tantum comprehendit. In ſimplicibus autem non differt re natura, & perſona: quia natura non recipitur in aliqua materia, per quam individuetur, ſed eſt per ſe ſubſiſtens; tamen inquantum conſiderantur eſſentialia rei, ſic dicimus ibi naturam; inquantum autem invenitur ibi aliquid ſubſiſtens, ſic dicimus ibi perſonam. Patet igitur quod ex quo de ratione perſonæ eſt quod comprehendit omnia quæ in re ſunt, ſi aliquid eſt extra illud quod comprehendit perſona, hoc non eſt unitum rei, niſi forte ſecundum ſimilitudinem in genere, vel in ſpecie, vel accidente: & ideo, ut Boetius dicit in Lib. de duab. nat. ſi non eſt una perſona in Chriſto, nulla unio facta eſt Divinitatis & humanitatis, niſi ſecundum ſimilitudinem gratiæ; quod etiam Neſtorius poſuit: & hoc non eſt novum, nec Chriſto proprium; neque per eum redemptio fieri potuiſſet, nec ipſe eſſet verus Deus, ſed per participationem, ſicut alii ſancti. Unde ſimpliciter eſt concedendum, in Chriſto eſſe unam perſonam.

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura in Chriſto non eſt ſine perſonalitate; ſed eſt in perſona una Verbi cum natura divina.

Ad ſecundum dicendum, quod ex hoc natura Chriſti maxime nobilis eſt quod eſt in perſona divina.

Ad tertium dicendum, quod de ratione perſonæ eſt quod comprehendat omnia eſſentialia, & proprietates individuantes ſimul coniunctorum: unde non ſequitur quod ſi ſint duæ naturæ, & diverſæ proprietates, ſint diverſæ perſonæ. Si enim eſſent naturæ cum ſuis proprietatibus ſeorſum poſitæ, utrinque eſſet totalitas, quam requirit ratio perſonæ; non eſt autem niſi una

tota-

Digitized by Google

totalitas, quando coniunguntur; & ideo eſt una perſona.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ differunt genere, vel ſpecie, differunt numero eſſentiæ, vel naturæ; non autem oportet quod differant numero ſuppoſiti, vel ſubiecti: quia ea quæ ſecundum ſe conſiderata diverſorum ſunt generum, vel ſpecierum, in unum ſuppoſitum, vel ſubiectum congregari poſſunt; ſicut caro, & os ad conſtituendum corpus; & albedo, & longitudo in eodem ſubiecto ſunt: & ſimiliter quamvis divina natura, & humana differant plus quam ſpecie, vel genere, in unam tamen perſonam uniri poſſunt.

Ad quintum dicendum, quod, ſicut dicit Boetius (Lib. III. in Porphyr. cap. de ſpecie) ſpecies eſt totum eſſe individuorum, & etiam genus aliquo modo, ut dicit Avicenna, ſecundum quod indiſtincte ſignificat totum: & quia natura humana non comprehendit totum eſſe Chriſti, ideo non habet in Chriſto naturam ſpeciei: & ideo non ſequitur quod in Chriſto ſint diverſæ ſpecies. Vel dicendum, quod illud Philoſophi eſt intelligendum, quando naturæ diverſorum generum non coniunguntur: accidens enim, & ſubiectum, quia coniunguntur (quamvis ſint diverſa genere) non faciunt numerum.

Ad ſextum dicendum, quod forma adunatur materiæ informando eam: & ideo oportet quod ad diverſas formas diverſæ ſint materiæ diſpoſitæ: ſed ad rationem perſonæ requiritur tantum adunatio quæ poteſt eſſe etiam quantumcumque diverſorum: & ideo non oportet quod diverſæ naturæ habeant diverſas perſonas.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de aſſumente: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. Utrum aſſumere conveniat divinæ perſonæ.

Secundo. Utrum naturæ.

Tertio. Utrum naturæ, remota perſonæ.

ARTICULUS I.

Utrum aſſumere conveniat divinæ perſonæ.

III. P. quæſt. III. art. I.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod perſonæ non conveniat aſſumere. Sicut enim dictum eſt, perſona ſignificat aliquid completum & totum. Sed ultima completione completo non poteſt fieri additio. Ergo perſona non poteſt ad ſe aliquid aſſumere.

2. Præterea. Quod aſſumitur ad participationem alicuius, aliquo modo communicat illud. Sed de ratione perſonæ eſt omnimoda incommunicabilitas. Ergo non poteſt perſona aſſumere ad ſe aliquid in participationem ſui.

3. Præterea. Perſona, inquantum ſupponitur naturæ, habet aliquam ſimilitudinem materiæ, ſicut natura habet ſimilitudinem formæ. Sed magis elongatur a perfectione materia quam forma, quæ eſt pars rei. Si ergo natura divina propter ſui perfectionem non poteſt eſſe forma alicuius rei, multo minus perſona divina poterit eſſe perſona alicuius alterius naturæ. Ergo non poteſt perſona naturam aſſumere.

4. Præterea. Plus repugnat ſimplicitati diverſitas naturæ, & perſonæ, quam diverſitas ſubiecti, & accidentis: quia in ſubſtantiis ſimplicibus creatis non differt ſecundum Avicennam perſona a natura ſecundum rem, quamvis in eis differat accidens a ſubſtantia. Sed perſona divina Verbi non poteſt diſtingui propter ſuam ſimplicitatem proprietate quæ non ſit quod ipſa, nec poteſt eſſe ſubiectum alicuius accidentis. Ergo multo minus poteſt eſſe ſuppoſitum extraneæ naturæ.

Sed contra. Ioan. 1. 14. *Verbum caro factum eſt*; ideſt, homo factus eſt. Sed non niſi per aſſumptionem. Cum ergo Verbum ſit nomen perſonale, oportet dicere quod perſona aſſumat.

Præterea. Aſſumptio terminatur ad unionem. Unio autem in perſona eſt, ut probatum eſt in ſolutione articuli præcedentis. Ergo perſona aſſumens eſt; cum aſſumptio, ut dictum eſt, dicat terminum in quo ſit unio.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, perſona requirit completionem. In coniunctione autem aliquorum aliquando ita eſt quod utrumque incompletum eſt, ſicut patet in unione materiæ, & formæ, quorum utrumque non habet eſſe completum, & in mixtione quando utrumque mixtorum partim corrumpitur: unde in talibus hæc completio quam requirit perſona, neutri debetur, ſed compoſito. Aliquando autem unum præexiſtit in ſe com-

pletum, & aliud additur ei, & completur per completionem eius, ſicut cibus qui adiungitur homini iam completo: unde completio perſonalis non debetur cibo, ſed homini: & hoc proprie dicitur aſſumi quod ſic in perſonalitatem alterius trahitur. Cum igitur divina natura, & humana quæ coniunguntur, non ſe habeant æqualiter ad perfectionem; ſed divina natura completionem habeat perſonalem, in quo differt a forma, & in ea incorrupta permaneat, in quo differt ab his quæ miſcentur; oportet, ſi debeat fieri coniunctio, quod humana natura trahatur ad divinam perſonam virtute divina: alias eſſent duæ perſonæ, & nulla coniunctio. Et ita concedendum eſt, quod perſona aſſumit.

Ad primum ergo dicendum, quod perſona non recipit additionem diſtinguentium ipſam, & complentium in eſſe perſonæ, ſecundum quæ completa eſſe dicitur; ſed aliorum quæ perſonalitatem non cauſant, non eſt inconveniens ut additionem recipiat; ſicut Sortes recipit additionem ſcientiæ, nutrimenti, & huiuſmodi; & tamen hæc non individuant ipſum. Ita etiam natura humana, quæ additur divinæ perſonæ, non cauſat perſonalitatem in ipſa, ſed ad perſonalitatem eius præexiſtentem trahitur.

Ad ſecundum dicendum, quod triplex incommunicabilitas eſt de ratione perſonæ; ſcilicet partis, ſecundum quod eſt completum; & univerſalis, ſecundum quod eſt ſubſiſtens; & aſſumptibilis, ſecundum quod id quod aſſumitur, tranſit in perſonalitatem alterius, & non habet perſonalitatem propriam. Non eſt autem contra rationem perſonæ communicabilitas aſſumentis.

Ad tertium dicendum, quod perſona divina non ſupponitur humanæ naturæ quaſi ſub ea poſita, ſicut materia ſub forma; ſed quaſi ſubſiſtens in ea, inquantum habet eam ſibi unitam: unde non habet ſimilitudinem materiæ.

Ad quartum dicendum, quod ſubiectum ſubiicitur accidenti; quod divinæ perſonæ convenire non poteſt, cum non habeat aliquid potentialitatis; ſed non dicitur ſupponi humanæ naturæ, quaſi ei ſubiiciatur, ut dictum eſt.

ARTICULUS II.

Utrum aſſumere conveniat naturæ.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod naturæ non conveniat aſſumere. Quod enim convenit naturæ divinæ, commune eſt tribus perſonis. Sed aſſumere non convenit Patri, & Spiritui ſancto. Ergo nec divinæ naturæ.

2. Præterea. Actus perſonales non dicuntur de natura, ſicut generare, ut dictum eſt v. diſt. I. Libri. Sed aſſumere proprie convenit perſonæ. Ergo natura non aſſumit.

3. Præterea. Verbum, ſecundum hoc quod carnem aſſumpſit, dicitur caro factum. Sed natura divina non dicitur caro facta. Ergo natura divina non aſſumpſit.

4. Præterea. Ratione aſſumptionis fit communicatio idiomatum, ut dicit Damaſcenus. Sed ea quæ ſunt naturæ humanæ, non dicuntur de divina: non enim dicitur paſſa, vel mortua. Ergo eius non eſt aſſumere.

5. Præterea. Aſſumere eſt ad ſe ſumere. Sed divina natura non traxit naturam humanam ad ſe: quia non eſt unio facta in natura divina. Ergo divina natura non poteſt dici aſſumere.

Sed contra ſunt auctoritates quæ iacent in littera.

Præterea. In Chriſto quidquid eſt unitum, poteſt dici aſſumens, vel aſſumptum. Sed divina natura eſt unita humanæ. Ergo, cum non ſit aſſumpta, debet dici aſſumens.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod aſſumere dicitur tripliciter. Uno modo communiter pro ſumere; & ſic tota Trinitas aſſumpſit humanam naturam Filio. Secundo dicitur proprie, quaſi ad ſe ſumere, ut ſibi quocumque modo uniatur; & hoc modo natura divina in perſona Filii aſſumpſit humanam naturam. Tertio dicitur propriiſſime, quaſi ad ſe, & in ſe ſumere; & ſic convenit tantum perſonæ, in qua facta eſt unio.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc verum eſt de his quæ conveniunt naturæ ſecundum ſe, & non ratione perſonæ huius, vel illius, ſicut aſſumere.

Ad ſecundum dicendum, quod aſſumere tertio modo dictum, eſt proprium perſonæ; & ſic non convenit naturæ.

Ad tertium dicendum, quod natura divina aſſumit humanam, & unitur ei; non tamen in nomine naturæ importatur ſuppoſitum, ſicut in hoc nomine *Deus*, vel *Verbum*: & ideo dicitur Deus, vel Verbum, caro, ideſt homo, factum, non per tranſ-

tranſmutationem naturæ, ſed per unionem in ſuppoſito; non autem poteſt dici de natura divina.

Ad quartum dicendum, quod communicatio idiomatum fit ratione unionis in ſuppoſito: & quia ſuppoſitum non importatur nomine naturæ, ſicut hoc nomine *Deus*, vel *Filius*; ideo non poteſt dici natura paſſa, ſicut Deus paſſus: dicitur tamen natura incarnata: quia per hoc non importatur aliqua proprietas humanæ naturæ, ſed ſola unio ad ipſam.

Ad quintum dicendum, quod natura divina ſumit humanam ad ſe, ideſt ut ſibi uniatur; non tamen ut in ſe unio fiat.

ARTICULUS III.

Utrum conveniat naturæ, remotis perſonis.

III. P. quæſt. III. *art.* 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod natura circumſcriptis perſonis aſſumere non poſſit. Natura enim ſine ſuppoſitis eſt (*a*) in nuda contemplatione tantum. Sed quod eſt tantum in contemplatione, non habet eſſe; & quod non eſt, non agit. Ergo natura ſine perſonis aſſumere non poſſet.

2. Præterea. Secundum Philoſophum (in procemio Metaph.) actiones ſunt individuorum, ſive ſuppoſitorum. Sed aſſumere eſt actio quædam. Cum igitur ſuppoſita divinæ naturæ ſint ipſæ perſonæ, videtur quod natura ſine perſonis aſſumere non poſſit.

3. Præterea. Filius ex hoc quod aſſumit, dicitur mitti. Sed ſi non eſſent perſonæ diſtinctæ, non remaneret ratio miſſionis: quia mittitur qui ab alio eſt, ſecundum Auguſtinum (IV. de Trinit. cap. xxx.) Ego ſine perſonis diſtinctis non poſſet eſſe aſſumptio.

4. Præterea. Aſſumptio oportet quod terminetur ad aliquam unionem. Sed circumſcriptis perſonis non remaneret in quo fieret unio: quia in natura non poteſt fieri. Ergo natura non poteſt ſine perſonis aſſumere.

Sed contra. Angelus Luc. I. probavit incarnationem per Dei omnipotentiam: quia non eſt impoſſibile apud Deum omne verbum. Sed circumſcriptis perſonis adhuc in eſſentia remaneret omnipotentia. Ergo adhuc in eſſentia poterat fieri aſſumptio.

(a) Al. nuda in contemplatione.

Præterea. Damaſcenus dicit in principio tertii Libri, quod propter philanthrophiam, ideſt amorem hominum, Filius Dei naturam accepit. Sed circumſcriptis perſonis adhuc conveniret Deo ſuam creaturam diligere. Ergo adhuc poterit eſſe aſſumptio.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circumſcriptio perſonæ a natura divina poteſt dupliciter intelligi. Uno modo quod circumſcribatur omnis ratio perſonalitatis; & ſic ipſa natura neque erit ſubſiſtens in ſe, neque erit in aliquo ſubſiſtente; & ſic non habebit eſſe in re, ſed in intellectu; & ſic non conveniet ei neque aſſumere, neque aliquid agere. Alio modo poteſt intelligi quod circumſcribantur perſonæ diſtinctæ quas fides ponit. Eis autem circumſcriptis adhuc remaneret divina natura ſubſiſtens; ſicut Deum intelligunt qui non habent fidem Trinitatis ſine hoc quod intelligant ibi Patrem, vel Filium, vel Spiritum ſanctum: unde adhuc remanebit ibi perſonalitas aliqua: & ſecundum hoc quæſtio procedit de circumſcriptione perſonarum diſtinctarum, quas fides ſupponit: & hoc modo dicendum, quod circumſcriptis perſonis adhuc divinæ naturæ conveniet aſſumere.

Ad primum ergo, ſecundum, & quartum patet ſolutio: quia procedunt ſecundum primum intellectum.

Ad tertium dicendum, quod miſſio non eſt de neceſſitate incarnationis ſimpliciter, ſed de neceſſitate incarnationis Filii: unde ſupra diſtinct. I. Magiſter dicit, quod Pater potuit incarnari, qui tamen non poteſt mitti.

QUAESTIO III.

DEinde quæritur de aſſumpto: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. Utrum natura humana ſit aſſumpta.

Secundo. Utrum anima ſit perſona.

Tertio. Utrum perſona hominis ſit aſſumpta.

ARTICULUS I.

Utrum humana natura ſit aſſumpta.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod humana natura non ſit aſſum-

ſumpta. Quia ſecundum Boetium (in Lib. de duab. natur.) natura, prout hic loquimur de ea, eſt unumquodque informans ſpecifica differentia. Sed differentia ſpecifica eſt naturam nudam ſignificans: non enim ſignificat eam ut in aliquo. Cum ergo ſecundum Damaſcenum (Lib. III. de Fid. orth. cap. XI.) non aſsumpſerit Deus naturam quæ (a) in nuda eſt contemplatione, videtur quod non aſsumpſit naturam.

2. Præterea. Quod aſsumitur, oportet præexiſtere. Sed humana natura non præextitit unioni: quia ſimul fuit caro, & Dei Verbi caro. Ergo natura non aſsumitur.

3. Præterea. Natura eſt idem quod eſſentia. Sed non poteſt dici, quod eſſentiam aſſumpſerit: quia eſſentia dicitur ab eſſendo; eſſe autem perſonæ eſt, quam non aſſumpſit. Ergo nec naturam aſſumpſit.

4. Præterea. Natura humana eſt ipſa humanitas. Sed humanitas non poteſt eſſe ſine homine. Cum igitur id quod aſſumptum eſt, non fuerit homo, ut dicitur in littera, videtur quod nec humanitas, & ita nec humana natura.

5. Præterea. Aſſumptio terminatur ad unionem. Sed humana natura non eſt unita: quia uniens eſt unitum; natura autem humana non eſt Filius Dei. Ergo natura humana non eſt aſſumpta.

Sed contra. Auguſtinus (Fulgentius) in Lib. de fide ad Petrum (cap. XVII.) *Deus humanam naturam in unitatem perſonæ accepit.*

Præterea. Deus per aſsumptionem fit homo. Sed non eſt homo in quo non ſit humana natura. Ergo Deus humanam naturam aſsumpſit.

Præterea. Philip. II. 7. *Formam ſervi accipiens*, ideſt naturam.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quicumque confitetur incarnationem, ponit humanam naturam aſſumptam: & quamvis ſecundum omnes modos quibus dicitur natura, ſuperius poſitos, poſſit dici natura aſsumpta, non oportet diſcurrere per ſingula, cum naturam omnes intelligant qui dicunt naturam humanam aſsumptam, ſecundum quod natura ſignificat quidditatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut genus eſt quædam intentio quam intellectus ponit circa formam intellectam, ita etiam differentia, & omnia quæ ſignificant ſecundas intentiones. Tamen huic intentioni intellectæ reſpondet natura quædam quæ eſt in particularibus; quamvis ſecundum quod eſt in particularibus, non habeat rationem generis, vel ſpeciei. Secundum hoc dico, quod Boetius non intendit dicere, quod differentia ſecundum quod accidit ei intentio differentiæ, ſit natura, ſed quantum ad id quod eſt in re ipſa, ſcilicet quidditas rei quam differentia complet.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis non præexiſtat tempore, præexiſtit tamen ſecundum modum intelligendi; & hoc ſufficit.

Ad tertium dicendum, quod eſsentia non habet ſe ad eſse ſicut conſequens ipſum, ſed ſicut id per quod eſt eſse, ſicut & natura: unde ſimiliter concedo quod aſsumpſit eſsentiam, ſicut aſsumpſit naturam, quamvis non aſsumpſerit ſuppoſitum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis humanitas non ſit ſine homine, tamen eſt prius naturaliter quam homo, quia per eam dicitur aliquis eſse homo: unde eſt eadem ratio ſicut de eſsentia.

Ad quintum dicendum, quod quamvis natura humana non ſit unita, ideſt facta unum ſimpliciter, cum divina; eſt tamen ei unita in aliquo, id eſt in perſona.

ARTICULUS II.

Utrum anima ſeparata ſit perſona.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod anima ſeparata ſit perſona. Perſona enim ſecundum Boetium (loc. cit.) eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia. Sed hoc convenit animæ ſeparatæ. Ergo eſt perſona.

2. Præterea. Propter quod unumquodque tale, & illud magis. Sed homo dicitur perſona propter animam: unde quæ carent anima, non dicuntur perſonæ. Ergo anima ſeparata eſt perſona.

3. Præterea. Conceditur quod anima rationalis eſt hoc aliquid. Sed hoc aliquid in natura rationali eſt perſona. Ergo anima ſeparata eſt perſona.

4. Præterea. Angelus, & anima ſeparata non videntur differre niſi per hoc quod anima eſt unibilis. Sed unibilitas non impedit rationem perſonæ. Ergo cum Angelus ſit perſona, etiam anima ſeparata erit perſona. Probatio mediæ. Id quod poteſt fieri

(a) *Al.* nuda eſt] in contemplatione.

fieri per divinam virtutem, non immutat aliquid de ratione rei; ſicut quod Deus poſſit aſsumere aliquem hominem, ut Petrum, non aufert Petro rationem perſonalitatis. Sed anima ſeparata non poteſt uniri corpori niſi per reſurrectionem, quæ non erit naturalis, ſed per divinam virtutem tantum. Ergo anima propter unibilitatem rationem perſonæ non amittit.

5. Præterea. Sola unibilitas qua aliquid poteſt uniri nobiliori, tollit rationem perſonæ: alias Verbum non haberet ab æterno rationem perſonæ. Sed unibilitas quæ eſt in anima ſeparata, non eſt reſpectu alicuius dignioris, immo minus nobilis. Ergo propter hoc non perdit rationem perſonæ.

Sed contra. Nulla forma eſt perſona. Sed anima eſt forma. Ergo non eſt perſona.

Præterea. Perſona habet rationem completi, & totius. Sed anima eſt pars. Ergo anima non habet rationem perſonæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod de unione animæ ad corpus apud antiquos duplex fuit opinio.

Una, quod anima unitur corpori ſicut ens completum enti completo, ut eſſet in corpore ſicut nauta in navi: unde, ſicut dicit Gregorius Niſſenus (Lib. de homine cap. 1.) Plato poſuit quod homo non eſt aliquid conſtitutum ex corpore, & anima, ſed eſt anima corpore induta: & ſecundum hoc tota perſonalitas hominis conſiſteret in anima, adeo quod anima ſeparata poſſet dici homo vere, ut dicit Hugo de S. Victore (Lib. II. de ſacram. part. 11. cap. 11.) & ſecundum hanc opinionem eſſet verum quod Magiſter dicit, quod anima eſt perſona quando eſt ſeparata. Sed hæc opinio non poteſt ſtare: quia ſic corpus animæ accidentaliter adveniret: unde hoc nomen *homo*, de cuius intellectu eſt anima, & corpus, non ſignificaret unum per ſe, ſed per accidens, & ita non eſſet in genere ſubſtantiæ.

Alia eſt opinio Ariſtotelis (II. de Anima cap. 11.) quam omnes moderni ſequuntur, quod anima unitur corpori ſicut forma materiæ: unde anima eſt pars humanæ naturæ, & non natura quædam per ſe: & quia ratio partis contrariatur rationi perſonæ, ut dictum eſt, ideo anima ſeparata non poteſt dici perſona: quia quamvis ſeparata non ſit pars actu, tamen habet naturam ut ſit pars.

Ad primum ergo dicendum, quod anima ſeparata, proprie loquendo, non eſt ſubſtantia alicuius naturæ, ſed eſt pars naturæ.

Ad ſecundum dicendum, quod non tantum ab anima habet homo quod ſit perſona, ſed ex ea, & corpore; cum ex utriſque ſubſiſtat.

Ad tertium dicendum, quod anima rationalis dicitur hoc aliquid per modum quo *eſſe* ſubſiſtens eſt hoc aliquid, etiam ſi habeat naturam partis, ſed ad rationem perſonæ exigitur ulterius quod ſit totum, & completum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis unio animæ ſeparatæ ad carnem non poſſit fieri niſi per virtutem ſupernaturalem, tamen in ea eſt naturalis aptitudo ad hoc: & quod non poteſt unio compleri per virtutem naturalem, eſt ex defectu corporis, non ex defectu animæ.

Ad quintum dicendum, quod quamvis anima ſit dignior corpore, tamen unitur ei ut pars totius hominis, quod quodammodo eſt dignius anima, inquantum eſt completius.

ARTICULUS III.

Utrum perſona ſit aſſumpta.

III. P. quæſt. IV. art. 2.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod perſona hominis ſit aſſumpta. Damaſcenus enim dicit (Lib. III. de Fide cap. XI.) quod Deus aſſumpſit humanam naturam in atomo, ideſt in individuo. Sed humana natura in individuo, eſt natura in perſona. Ergo aſſumpſit naturam in perſona.

2. Præterea. Chriſtus non eſt ſimilis matri, niſi in hoc quod accepit a matre. Sed eſt ſimilis matri quantum ad perſonam: unde dicit Caſſianus in Lib. contra Neſtorium, quod Chriſtus propter perſonarum diverſitatem reddidit utrique parenti ſimilitudinem, ſcilicet patri, & matri. Ergo aſſumpſit perſonam.

3. Præterea. Ponatur quod Chriſtus deponat hoc quod aſſumpſit: conſtat quod Ieſus erit quidam homo, & perſona. Sed ex ſeparatione nihil acquiſitum eſt ei quod prius non haberet; nec habuit aliquid ex parte humanitatis niſi aſſumptum. Ergo aſſumpſit perſonam.

4. Præterea. Non conſumitur niſi quod eſt.

Digitized by Google

eſt. Sed dicit (*a*) Innocentius quartus in Decretali, quod perſona conſumpſit perſonam. Ergo natura humana habuit perſonalitatem propriam. Sed non ante aſſumptionem, quia non fuit ante. Ergo in ipſa aſſumptione habuit perſonalitatem propriam: ergo perſona fuit aſſumpta.

Sed contra. Auguſtinus (Fulgentius Lib. de Fid. ad Petrum cap. XVII.) dicit, quod Verbum non accepit perſonam hominis, ſed naturam.

Præterea. Quod aſſumitur, aliquo modo unitur. Sed perſona non unitur perſonæ: quia ſic eſſent duæ perſonæ, quod eſſe non poteſt, ut ſupra dictum eſt (quæſt. 1. art. 3.) vel una compoſita ex duabus, quod etiam eſt impoſſibile, cum perſona pars eſſe non poſſit. Ergo perſona non eſt aſſumpta.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. 1. art. 1. quæſtiunc. 3.) aſſumens non eſt aſſumptum: unde ſi perſona Dei aſſumpſiſset perſonam hominis, perſona Dei non eſset perſona hominis; & ſic eſsent duæ perſonæ, quod eſt hæreticum: unde non conceditur quod perſona ſit aſſumpta: & etiam quod aſſumitur, trahitur ad aliquod completius, ipſum incompletum exiſtens, ut patet ex prædictis: & hoc eſt contra rationem perſonæ, quæ maximam completionem importat.

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura non præexiſtit ante unionem; ſed poſtquam unita eſt, fuit in atomo, vel perſona Verbi.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc quod dicit, *Propter perſonarum diverſitatem*, non eſt referendum ad Chriſtum, ſed ad parentes: quia diverſa ſunt perſona patris, & matris eius.

Ad tertium dicendum, quod ſeparatio dat utrique partium totalitatem, & in continuis dat etiam utrique eſse in actu: unde ſuppoſito quod hominem deponeret, ſubſiſteret homo ille per ſe in natura rationali, & ex hoc ipſo acciperet rationem perſonæ.

Ad quartum dicendum, quod conſumere dicitur proprie deſtruere quod extitit; & ſecundum hoc perſona conſumpſiſset perſonam, ſi perſona Verbi aſſumpſiſset hominem primo exiſtentem. Sed improprie dicitur etiam conſumi quod impeditur ne fiat. Et quia perſona divina, quæ aſſumpſit humanam naturam, impedit quod natura humana habeat propriam perſonalitatem, ideo dicitur conſumpſiſse perſonam, quamvis improprie: unde non eſt ex hoc extendendum.

EXPOSITIO TEXTUS.

Nec Divinitas (*inquit*) *Chriſti*, *aliena eſt a natura Patris*, *nec humanitas a natura matris*. Contra. Chriſtus communicat cum Patre in una natura numero, cum matre vero non. Ergo non eſt recta ſimilitudo. Dicendum, quod non oportet quod ſit ſimilitudo quantum ad omnia, ſed ſufficit quod ſit quantum ad aliquid.

Cum (*inquit*) *de Chriſto audis*, *quia in forma Dei erat*, *oportet agnoſcere firmiſſimeque tenere*, *in illo formæ nomine naturalem plenitudinem debere intelligi*. Sciendum, quod natura divina dicitur forma, non quod ſit actus alicuius naturæ, ſed quia non habet partem ſui (*b*) naturam, nec aliquid potentialitatis in ipſa eſt. Natura vero humana dicitur forma, non quia comprehendit principia tantum formalia (comprehendit enim & formam, & materiam) ſed per modum quo quidditas compoſiti dicitur forma totius.

Solum Verbum carnem Trinitas fecit. Pars ponitur hic pro toto, quia caro pro homine: & ponit infirmiorem, de qua minus videtur, ut totam naturam noſtram videatur aſſumpſiſse, & etiam defectus humanæ naturæ quos decuit.

Omnem, & *perfectam naturam Divinitatis*. Contra. *Omnis* ſignum diſtributivum eſt. Sed natura divina eſt indiviſa. Dicendum quod *omnis* ponitur pro toto, ſecundum, quod totum dicitur cui nihil deeſt, & non ex parte illa qua totum comparatur ad partes, quia natura divina non habet partes.

Ideoque non ſic dicitur divina natura eſse homo, *ſicut Dei Filius*. Contra. De quocumque prædicatur Filius Dei, prædicatur homo. Sed natura divina eſt Filius Dei. Ergo eſt homo. Dicendum, quod differentia eſt inter nomina ſubſtantiva, & adiectiva.

(a) *Nicolai*. Innocentius III. in quadam Decretali. *In notis vero:* Ut etiam refertur III. P. quæſt. IV. art. 2. & hic in codicibus mſs. non ſicut prius in impreſſis, *Innocentius IV.* etſi nec indicatur locus alterutrius Decretalis, nec ulla eiuſmodi occurrit. (b) *Forte* materiam.

Digitized by Google

ctiva. Subſtantiva enim ſignificant non tantum formam, ſed etiam ſuppoſitum formæ: unde poſsunt prædicari ratione utriuſque; & quando prædicantur ratione ſuppoſiti, dicitur prædicatio per identitatem; quando autem ratione formæ, dicitur per denominationem, ſive informationem: & hæc eſt magis propria prædicatio, quia termini in prædicato tenentur formaliter. Adiectiva autem tantum ſignificant formam; & ideo non poſsunt prædicari, niſi per informationem: unde hæc eſt falſa: *Eſsentia eſt generans:* quamvis hæc ſit vera: *Eſsentia eſt Pater*. Cum igitur dicitur, *Filius Dei eſt homo*, eſt prædicatio per informationem, & identitatem; cum vero dicitur, *Eſsentia divina eſt homo*, eſt prædicatio per identitatem, quia eſt idem ſecundum rem cum ſuppoſito hominis; non autem per informationem, quia natura divina non ſignificatur ut ſuppoſitum ſubſiſtens in humana natura. Et ideo dicit Magiſter, quod non eſt una vera ſicut alia; ſed nec tamen dicit eam ſimpliciter eſse falſam.

DISTINCTIO VI.

De intelligentia harum locutionum, ſcilicet Deus factus eſt homo, Deus eſt homo: *an his locutionibus dicatur Deus factus eſſe aliquid, vel non.*

EX præmiſſis autem emergit quæſtio plurimum continens utilitatis, ſed nimium difficultatis, atque perplexitatis. Cum enim conſtet ex prædictis, & aliis pluribus teſtimoniis, omneſque catholici unanimiter fateantur, Deum eſſe factum hominem, & Ieſum Chriſtum Deum verum eſſe, & verum hominem; quæritur an his locutionibus: „ Deus factus eſt homo: Filius Dei factus eſt filius hominis: „ Deus eſt homo, & homo eſt Deus: “ dicatur Deus factus eſſe aliquid, vel eſſe aliquid; vel aliquid dicatur eſſe Deus: & an ita conveniat dici: „ Homo „ factus eſt Deus: & Filius hominis factus eſt Filius Dei: “ ſicut e converſo dicitur: & ſi ex his locutionibus non dicitur Deus factus eſſe aliquid, vel eſſe aliquid; quæ ſit intelligentia harum locutionum, & ſimilium. In huius profunditatis reſeratione, & ſcrupuloſæ quæſtionis expoſitione plurimum differre inveniuntur ſapientes.

Quorumdam ſententiam refert.

ALii enim dicunt, in ipſa Verbi incarnatione hominem quemdam ex anima rationali, & humana carne conſtitutum, ex quibus duobus omnis verus homo conſtituitur; & ille homo cœpit eſſe Deus (non quidem natura Dei, ſed perſona Verbi) & Deus cœpit eſſe homo ille. Concedunt etiam, hominem illum aſſumptum a Verbo, & unitum Verbo; & tamen eſſe Verbum. Et ea ratione tradunt dictum eſſe, Deum factum hominem, vel eſse hominem: quia Deus factus eſt, id eſt cœpit eſse quædam ſubſtantia ex anima rationali, & humana carne ſubſiſtens; & illa ſubſtantia facta eſt, ideſt cœpit eſse Deus; non tamen demigratione naturæ in naturam; ſed utriuſque naturæ ſervata proprietate factum eſt ut Deus eſset illa ſubſtantia, & illa ſubſtantia eſſet Deus: unde vere dicitur: Deus factus eſt homo, & homo factus eſt Deus, & Deus eſt homo, (1) & homo Deus, & Filius Dei Filius hominis, & e converſo. Cumque dicant illum hominem ex anima rationali, & humana carne ſubſiſtere, non tamen fatentur ex duabus naturis eſse compoſitum, divina ſcilicet, & humana; nec illius partes eſse duas naturas, ſed animam tantum, & carnem.

(1) *Al. additur* Deus.

Auctoritates ponuntur, quibus ſuam muniunt ſententiam.

ET ne de ſuo ſenſu tantum loqui putentur, hanc ſententiam pluribus muniunt teſtimoniis. Ait enim Auguſtinus in Lib. XIII. de Trinit. (cap. XIX.) (1) „ Cum lego, Verbum caro factum eſt, in Verbo intelligo Dei Filium verum, „ in carne agnoſco verum Filium hominis, & utrumque ſimul (2) in una per„ ſona Dei, & hominis ineffabili gratiæ largitate coniunctum. “ Item in Enchir. (cap. XXXVIII.) „ Chriſtus Ieſus, Deus de Deo eſt; homo autem natus eſt „ de Spiritu ſancto ex Maria Virgine: utraque ſubſtantia, divina ſcilicet, & hu„ mana, Filius eſt unicus Dei Patris omnipotentis, de quo procedit Spiritus ſan„ ctus: utrumque unus; ſed aliud propter Verbum, & aliud propter hominem: „ nec duo filii Deus, & homo; ſed unus Dei Filius: Deus ſine initio, homo a „ certo initio. “ Item in eodem (Lib. cap. XXXV.) „ Quid natura humana in „ Chriſto homine meruit, ut in unitatem perſonæ unici Filii Dei ſingulatiter aſ„ ſumpta eſset? Quæ bona opera præceſserunt, quibus mereretur iſte homo fieri „ una perſona cum Deo? Numquid antea fuit homo, & hoc ei ſingulare bene„ ficium præſtitum eſt ut ſingulariter promereretur Deum? Nempe ex quo homo „ eſse cœpit, non aliud cœpit eſse homo quam Dei Filius; & hic unicus, & „ propterea Dei Verbum, (3) quod illo ſuſcepto caro factum eſt, utique Deus: „ ut quemadmodum una perſona eſt quælibet homo, anima ſcilicet rationalis, „ & caro; ita ſit Chriſtus una perſona, Verbum, & homo. “ Idem ſuper Ioan. (cap. XVIII.) „ Agnoſcamus geminam ſubſtantiam Chriſti, divinam ſcilicet, qua „ æqualis eſt Patri, & humanam, qua minor eſt Patre. Utrumque autem ſimul non „ duo, ſed unus eſt Chriſtus, ne ſit quaternitas, non trinitas Deus: ac per hoc Chriſtus „ eſt Deus, anima rationalis, & caro. “ Idem quoque in Lib. de prædeſtinatione ſan„ ctorum (cap. XV.) Ille homo, ut a Verbo Patri coæterno in unitatem perſonæ aſsum„ ptus Filius Dei unigenitus eſset, unde hoc meruit? Quod eius bonum præceſſit, „ ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret? Faciente, ac ſuſcipiente Deo Ver„ bo, ipſe homo ex quo eſse cœpit. “ Item (ibid.) „ Homo quicumque ita gratia „ fit Chriſtianus, ſicut gratia homo ille ab initio factus eſt Chriſtus. “ Idem in Lib. XIII. de Trinit, (cap. XVII.) „ Gratia Dei nobis in homine Chriſto com„ mendatur: quia nec ipſe, ut tanta unitate Deo (4) Verbo coniunctus, una „ cum illo perſona Filius Dei fieret, ullis eſt præcedentibus meritis aſsecutus; „ ſed ex quo homo eſse cœpit, ex illo eſt & Deus: unde dictum eſt (Ioan. 1. „ 4.) Verbum caro factum eſt. “ Hilarius quoque in Lib. X. de Trinit. (poſt med.) „ Chriſtum non ambigimus eſse Deum Verbum; neque rurſum filium „ hominis ex anima, & corpore conſtitiſse ignoramus. “ His, aliiſque auctoritatibus utuntur qui hominem quemdam ex anima rationali, & carne compoſitum Deum factum dicunt; ſed gratia, non natura. Sola enim gratia habuit ille homo, non meritis, vel natura, ut eſset Deus, ſive Filius Dei: ut haberet omnem ſcientiam, & poteſtatem quam habet Verbum, cum quo eſt una perſona. Nec tantum in ſuperioribus legitur, quod homo ille ſit una perſona cum Verbo, & ſit ipſum Verbum, ſed etiam quod anima rationalis, & caro eadem perſona ſit, & Chriſtus ſit, & Deus.

Aliorum ſententia.

SUnt autem & alii qui iſtis in parte conſentiunt, ſed dicunt hominem illum non ex anima rationali, & carne tantum, ſed ex humana, & divina natura, ideſt ex tribus (5) ſubſtantiis, Divinitate, carne, & anima conſtare: & hunc Ieſum Chriſtum fatentur, & unam perſonam tantum eſse, ante incarnationem ſolummodo ſimplicem, ſed in incarnatione factam compoſitam ex Divinitate

(1) *Al.* Cum legitur. (2) *Al.* unam perſonam, Deum & hominem, ineffabili &c. (3) *Al.* quia eſt ab illo ſuſcepta caro, facta eſt utique Deus. (4) *Al.* vero. (5) *Al.* ſubſiſtentiis.

Digitized by Google

nitate, & humanitate; nec eſt ideo alia perſona quam prius; ſed prius cum eſſet Dei tantum perſona, in incarnatione facta eſt etiam hominis perſona: non autem ut eſſent duæ perſonæ, ſed ut una & eadem eſſet perſona Dei & hominis. Perſona ergo quæ prius erat ſimplex, & in una tantum natura exiſtens, in duabus, & ex duabus ſubſiſtit naturis; & perſona quæ tantum erat Deus, facta eſt etiam verus homo ſubſiſtens, non tantum ex anima, & carne, ſed etiam ex Divinitate: nec tamen perſona illa debet dici perſona, quamvis dicatur facta perſona hominis. Facta eſt igitur illa perſona (ut quibuſdam placet) quiddam ſubſiſtens ex anima, & carne; ſed non eſt facta perſona, vel ſubſtantia, vel natura: & inquantum eſt illud ſubſiſtens, compoſita eſt; inquantum autem Verbum eſt, ſimplex eſt.

Auctoritates etiam ponit quæ hanc probant ſententiam.

DE hoc Auguſtinus in Lib. Sententiarum Proſperi * ait: „ Modis omnibus
„ approbare contendimus, ſacrificium Eccleſiæ duobus conſtare, ac duobus
„ confici: viſibili elementorum ſpecie, & inviſibili Domini noſtri Ieſu Chriſti
„ carne, & ſanguine; ſacramento, & re ſacramenti, ideſt corpore Chriſti; ſicut
„ Chriſti perſona conſtat, & conficitur ex Deo, & homine; cum ipſe Chriſtus
„ verus ſit Deus, & verus homo: quia omnis res, illarum rerum naturam, &
„ veritatem in ſe continet ex quibus conficitur. “ De hoc eodem Ioannes Damaſcenus ait (Lib. III. de Fide orth. cap. v. poſt princ.) „ In Domino noſtro
„ Ieſu Chriſto duas quidem naturas cognoſcimus; unam autem hypoſtaſim ex
„ utriſque compoſitam. “ (Et cap. VII.) „ Incarnatus eſt igitur Chriſtus, ex
„ Virgine aſſumens primitias noſtræ maſſæ, ut ipſa extiterit in carne hypoſtaſis
„ quæ Dei Verbi hypoſtaſis (1), & compoſita fuerit quæ prius ſimplex erat
„ Verbi hypoſtaſis; compoſita vero ex duabus perfectis naturis, Divinitate, &
„ humanitate: & ferat ipſa divinæ Dei Verbi filiationis characteriſticum, & de-
„ terminatum idioma, ſecundum quod diviſa eſt a Patre, & Spiritu ſancto; &
„ carnis characteriſtica, & determinativa idiomata, ſecundum quæ differat a ma-
„ tre, & reliquis hominibus. “ Item (cap. III.) „ Unam hypoſtaſim Filii Dei
„ confitemur in duabus naturis perfecte ſe habentibus, Deitatis, & humanitatis;
„ & incarnatam eamdem hypoſtaſim: & has duas naturas cuſtodiri, & manere
„ in Chriſto poſt unionem: non ſeorſum, & ſecundum partes ponentes ſingulam,
„ ſed unitas invicem in unam compoſitam hypoſtaſim. Subſtantialem enim in-
„ quimus unionem, ſcilicet veram, & non ſecundum phantaſiam. Subſtantialem
„ autem, non duabus naturis perficientibus alteram, ſcilicet unam compoſitam
„ naturam; ſed unitas invicem in unam hypoſtaſim compoſitam Filii Dei, &
„ manere eamdem ſubſtantialem differentiam determinamus. Quod creabile man-
„ ſit creabile, & quod increabile, increabile, & mortale, mortale, & immortale,
„ immortale, & circumſcriptibile, circumſcriptibile, & incircumſcriptibile, incircum-
„ ſcriptibile: & hoc quidem refulget miraculis, (2) illud ſubiacet iniuriis. “ De hoc
etiam Auguſtinus in Lib. de Trinit. ** (I. cap. VII.) ait: „ Quemadmodum ſecundum
„ Deitatem una eſt Patris, Filiique natura; ita etiam iuxta humanitatem eadem
„ eſt matris, & filii natura. Ex utraque autem ſubſtantia, & Divinitatis, &
„ humanitatis, unus atque idem eſt Deus, Dei, & hominis Filius, Ieſus Chriſtus,
„ ut Deus verus, ita etiam homo verus. “ Item in Lib. XIII. de Trinit. (cap. XVII.)

O 2

(1) *Al. additur* facta. (2) *Al. omittitur* illud ſubiacet iniuriis.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Sic etiam refertur in Decret. de conſecrat. diſt. II. cap. *Hoc eſt*; ſed inter Sententias Proſperi quas ex Auguſtino collegit, nihil tale, licet in ſent. XXXI. dicat: *Sic eſt veritas Chriſtus, verum Verbum Dei, Deus æqualis Patri, vere caro, verus homo.* Quæ autem hic notantur, habet Lanfrancus, ex quo & Ivo citat, ut & Algerus, qui ex Proſperi Sententiis refert, ſicut & hic. ** Vel potius ſerm. I. de Trinit. qui eſt ſermo CXCII. de tempore, non Lib. I. de Trinit. ubi expreſſe non habetur, ſed implicite tantum ex cap. VII. & VIII. colligi poteſt.

Digitized by Google

XVII.) „ Sic Deo coniungi potuit humana natura, ut ex duabus ſubſtantiis fie-
„ ret una perſona; ac per hoc iam ex tribus, Deo, anima, & carne. " His, aliiſque pluribus ſe muniunt auctoritatibus qui dicunt, perſonam Chriſti eſſe compoſitam, vel factam, ſive conſtantem ex duabus naturis, ſive ex tribus ſubſtantiis.

Tertia aliorum ſententia.

SUnt etiam alii qui in incarnatione Verbi non ſolum perſonam ex naturis compoſitam negant, verum etiam hominem aliquem, ſive etiam aliquam ſubſtantiam ibi ex anima, & carne compoſitam, vel factam diffitentur; ſed ſic illa duo, ſcilicet animam, & carnem, Verbi perſonæ, vel naturæ unita eſſe aiunt, ut non ex illis duobus, vel ex his tribus aliqua ſubſtantia, vel perſona fieret, ſive componeretur; ſed illis duobus velut indumento Verbum Dei veſtiretur, ut mortalium oculis congruenter appareret: qui ideo dicitur factus verus homo, quia veritatem carnis, & animæ accepit: quæ duo etiam in ſingularitatem, vel unitatem ſuæ perſonæ accepiſſe legitur, non quia illa duo, vel aliqua res ex illis compoſita, ſit una perſona cum Verbo, vel ſit Verbum; ſed quia illis duobus accedentibus Verbo non eſt perſonarum numerus auctus, ut fieret quaternitas in Trinitate; & quia ipſa perſona Verbi, quæ prius erat ſine indumento, aſſumptione indumenti non eſt diviſa, vel mutata; ſed una eademque immutata permanſit: quia ſecundum habitum Deum hominem factum dicunt: accipiendo enim hominem, dictus eſt Deus factus homo; & propter acceptum hominem dicitur Deus verus eſſe homo; & propter aſſumentem Deum dicitur homo eſſe Deus. Nam ſi eſſentialiter, inquiunt illi, Deus eſſe homo, vel homo eſſe Deus intelligeretur; tunc ſi Deus hominem aſſumpſiſſet in ſexu muliebri, & mulier eſſentialiter Deus eſſet, & e converſo. At potuit Deus aſſumpſiſſe hominem in ſexu muliebri, potuit igitur mulier eſſe Deus, & e converſo.

Auctoritates inducit quibus hæc ſententia roboratur.

NE autem & iſti de ſuo influere videantur, teſtimoniis in medium productis, quod dicunt, confirmant. Ait enim Auguſtinus in Lib. de gratia novi teſtamenti * (cap. IV.) „ Sicut non augetur numerus perſonarum, cum caro
„ accedit animæ, ut ſit unus homo; ſic non augetur numerus perſonarum, cum
„ homo accedit Verbo, ut ſit unus Chriſtus. Legitur itaque Deus homo, ut in-
„ telligamus eius perſonæ ſingularitatem, non ut ſuſpicemur in carnem mutatam
„ Divinitatem. " Idem quoque tractans illud verbum Apoſtoli (Philip. II.)
„ Habitu inventus ut homo, " manifeſte oſtendit Deum dici factum eſſe hominem, vel eſſe hominem ſecundum habitum, in Lib. LXXXIII. Quæſtionum (quæſt. LXXIII.) ita inquiens. „ Multis modis habitum dicimus: vel habitum
„ animi, ſicut diſciplinæ perceptionem uſu firmatam; (1) vel habitum corpo-
„ ris, ſicut dicimus alium alio validiorem, vel habitum eorum quæ membris ac-
„ commodantur extrinſecus, ut cum dicimus aliquem veſtitum, calceatum, &
„ huiuſmodi: & in omnibus generibus manifeſtum eſt in ea re dici habitum
„ quæ accidit alicui, ita ut eam poſſit etiam non habere. Hoc autem nomen
„ ductum eſt ab illo verbo quod eſt habere. Habitus ergo in ea re dicitur quæ
„ nobis, ut habeatur, accidit, vel accedit. Verumtamen hoc intereſt, quia quæ-
„ dam eorum quæ accedunt, vel accidunt, ut habitum faciant, non mutantur;
„ ſed ipſa (2) nos mutant, in ſe integra, & inconcuſſa manentia; ſicut ſa-
„ pientia

(1) *Omittitur in editione Nicolai* vel habitum corporis, ſicut dicimus alium alio validiorem. (2) *Adeeſt* nos.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ideſt epiſt. CXX. quam Honorato ſcripſit, & quæ propter prolixitatem *Liber*, propter tractationem vero *de gratia novi teſtamenti* vocatur.

„ pientia (1) accedens homini, non ipſa mutatur, ſed hominem mutat, quem
„ de ſtulto ſapientem facit. Quædam vero ſic accedunt, vel accidunt, ut mu-
„ tent, & mutentur, ut cibus, qui amittens ſpeciem ſuam in corpus vertitur ;
„ & nos cibo refecti ab exilitate, atque languore in robur, atque valentiam
„ mutamur. Tertium genus eſt, cum ea quæ accidunt, nec mutant ea quibus
„ accidunt, nec ab eis ipſa mutantur, ſicut anulus poſitus in digito: quod genus
„ rariſſime reperitur. Quartum genus eſt cum ea quæ (2) accedunt mutantur,
„ non a ſua natura, ſed aliam ſpeciem, & formam accipiunt, ut eſt veſtis,
„ quæ deiecta, atque depoſita, non habet eam formam quam ſumit induta. In-
„ duta enim (3) membris accipit formam quam non habet exuta : quod genus
„ congruit comparationi huic. Deus enim Filius ſemetipſum exinanivit, non formam
„ ſuam mutans, ſed formam ſervi accipiens; neque converſus, aut transſmutatus in
„ hominem amiſſa incommutabili ſtabilitate, ſed in ſimilitudinem hominum factus
„ eſt ipſe ſuſceptor, (4) & tamquam verum hominem ſuſcipiendo, habitu inventus
„ eſt ut homo ; ideſt, habendo hominem, inventus eſt ut homo, non ſibi, ſed
„ eis quibus in homine apparuit. Quod autem dicit, Ut homo, veritatem exprimit.
„ Nomine ergo habitus (5) ſane ſignificavit Apoſtolus qualiter dixerit, In ſi-
„ militudinem hominum factus: quia non transfiguratione in hominem, ſed ha-
„ bitu factus eſt, cum indutus eſt hominem : quem ſibi uniens quodammodo,
„ atque conformans, immortalitati, æternitatique ſociaret. Non ergo oportet in-
„ telligi mutatum eſſe Verbum ſuſceptione hominis, ſicut nec membra veſte in-
„ duta mutantur, quamvis illa ſuſceptio ineffabiliter ſuſceptum ſuſcipienti copu-
„ laret. " His verbis aperte innuere videtur Auguſtinus Deum dici factum ho-
minem ſecundum habitum: qui etiam ipſius incarnationis modum volens expri-
mere, quærentibus in IV. Lib. de Trinit. (cap. xxi.) ait: „ Si quæritur, ipſa
„ incarnatio quomodo facta eſt; ipſum Verbum Dei dico carnem factum, ideſt
„ hominem factum. Non tamen in hoc quod factum eſt, converſum, atque mu-
„ tatum; ſed carne, ut carnalibus congruenter appareret, indutum. Ita ſane fa-
„ ctum, ut ibi ſit non tantum Verbum Dei, & hominis caro, ſed etiam rationa-
„ lis hominis anima: atque hoc totum & Deus dicatur propter Deum, & homo
„ propter hominem. Quod ſi difficile intelligitur, mens fide purgetur, a peccatis
„ abſtinendo, & bona operando. Difficilia enim ſunt hæc. " Idem (immo Ful-
gentius) in Libro de Fide ad Petrum (cap. 11.) „ Deus Filius, cum ſit Deus
„ æternus, & verus, pro nobis factus eſt homo verus, & plenus. In eo verus,
„ quia veram habet ille humanam naturam; in eo vero plenus, quia & carnem
„ humanam ſuſcepit, & animam rationalem. " Item (ibid. verſus fin.) „ Non
„ aliud fuit illa Dei ſummi exinanitio niſi formæ ſervilis, ideſt naturæ humanæ,
„ ſuſceptio. Utraque igitur eſt in Chriſto forma, quia utraque vera, & plena
„ eſt in Chriſto ſubſtantia, divina ſcilicet, & humana. " Idem (Auguſtinus)*
in Lib. contra Maximinum (II. cap. xi.) „ Cum eſſet per ſeipſum inviſibilis,
„ viſibilis in homine apparuit, quem de femina ſuſcipere dignatus eſt. " Item
in eodem. ** „ Nos Chriſtum Deum verum hominem ſuſcepiſſe credimus, & in
„ Chriſto viſibiliter inviſibilem hominibus apparuiſſe, in ipſo inter homines con-
„ verſatum fuiſſe, in ipſo ab hominibus humana pertuliſſe, in ipſo homines
„ docuiſſe. " Hilarius quoque in X. Lib. de Trinit. ait: „ Quomodo Dei Filius
„ ex

(1) *Nicolai:* accidens, vel accedens. (2) *Nicolai:* accidunt, vel accedunt. (3) *Al. deeſt* membris
(4) *Sic Nicolai: al. omittitur* & tamquam. (5) *Nicolai* ſatis.

Ex Edit. P. Nicoai.

* In Lib. de Fid. contra Manichæos cap. xxxi. non contra Maximinum, ut prius, cum ibi nihil ta-le reperiatur, ſed aliquid analogice huc pertinens Lib. II. cap. xix. ubi ait, quod *Chriſtus in unitate perſona ſua, manente inviſibilis Dei forma, viſibilem hominis formam accepit, & non ſolum in ea natus eſt, ſed etiam crevit &c.* ** Cap. xxvi. Nihil tamen in Lib. contra Maxim. quod ad ſequentem appendicem referri poſſit: unde manifeſtum eſt unum indicem pro alio per inconſiderationem irrepſiſſe.

Digitized by Google

„ ex Maria eſt, niſi quod Verbum caro factum eſt? Scilicet quod Filius Dei cum „ in forma Dei eſſet, formam ſervi accepit. Unum tamen eumdemque non Dei „ defectione, ſed hominis aſſumptione profitemur, & in forma Dei per naturam „ divinam, & in forma ſervi ex conceptione Spiritus ſancti ſecundum hominis „ habitum repertum fuiſſe: non fuit habitus ille tantum hominis, ſed ut homi„ nis; neque caro illa caro peccati, ſed in ſimilitudinem carnis peccati. " Audiſtis tres ſecundum diverſos poſitas ſententias, & pro ſingulis inducta teſtimonia.

DIVISIO TEXTUS.

Poſtquam Magiſter determinavit de incarnatione Dei, hic determinare incipit conditiones Dei incarnati. Dividitur autem hæc pars in duas. In prima determinat de his quæ conveniunt Deo incarnato ratione unionis; in ſecunda de his quæ pertinent ad naturam aſſumptam abſolute, diſt. XIII. ibi, *Præterea ſciendum eſt*. De his enim quæ abſolute pertinent ad divinam naturam, determinatum eſt in I. Lib. Prima autem pars dividitur in duas. Primo determinat de his quæ dicuntur de Deo incarnato, exprimentia ipſam unionem, ſicut quod dicitur: Deus eſt homo, vel factus eſt homo. In ſecunda determinat de his quæ conveniunt ei conſequenter ad unionem, diſt. VIII. ibi, *Poſt prædicta inquiri debet, utrum de natura divina concedendum ſit quod de Virgine ſit nata*. Prima dividitur in tres partes. In prima movet quæſtionem de locutionibus exprimentibus unionem. In ſecunda ponit diverſas opiniones de modo unionis, ibi, *Alii enim dicunt*. In tertia oſtendit quomodo intelliguntur diverſimode prædictæ locutiones ſecundum diverſas opiniones, diſt. VII. ibi, *Secundum primam vero dicitur Deus factus homo, & homo factus Deus*.

Alii enim dicunt in ipſa Verbi incarnatione hominem quemdam ex anima rationali, & humana carne conſtitutum. Hic ponit opiniones: & dividitur in tres partes ſecundum tres opiniones quas ponit. Secunda incipit ibi, *Sunt autem alii qui iſtis in parte conſentiunt*. Tertia ibi, *Sunt etiam alii qui in incarnatione Verbi non ſolum perſonam ex naturis compoſitam negant, verum etiam hominem aliquem, ſive etiam aliquam ſubſtantiam ibi ex anima, & carne compoſitam, vel factam diffitentur*. Quælibet autem trium partium dividitur in duas partes: in opinionem, & confirmationem. Confirmatio primæ opinionis incipit ibi, *Et ne de ſuo ſenſu tantum loqui putentur, hanc ſententiam pluribus muniunt teſtimoniis*. Secunda autem ibi, *De hoc Auguſtinus in Libro Sententiarum Proſperi ait*. Confirmatio autem tertii ibi, *Ne autem & iſti de ſuo ſenſu influere videantur, teſtimoniis in medium productis quod dicunt confirmant*.

Ad evidentiam autem eorum quæ dicuntur, oportet primo tria videre. Primo in quo iſtæ tres opiniones conveniant. Secundo in quo una harum opinionum ab alia differat. Tertio quid unaquæque ponat.

In quo tres illæ opiniones (a) conveniant.

Quantum ad primum ſciendum, quod iſtæ opiniones conveniunt in quatuor. Primo quia quælibet harum ponit unam perſonam in Chriſto, ſcilicet divinam, per quod recedunt ab hæreſi Neſtorii. Secundo ponunt in Chriſto duas naturas, & tres ſubſtantias, ſcilicet (b) Divinitatem, animam, & corpus, ex quibus duobus dicunt conſtare naturam humanam; & per hoc recedunt ab errore Eutychetis, qui poſuit unam naturam in Chriſto. Tertio has duas ſubſtantias in quibus humana natura conſiſtit, dicunt aſſumptas a Verbo; per quod recedunt ab errore Manichæi, qui negabat carnis aſſumptionem. Quarto quod hoc quod aſſumptum eſt, non præexiſtit ante unionem tempore, ſed natura ſolum; per quod evadunt errorem quem tangit Damaſcenus (Lib. IV. Fid. orth. cap. VI.) dicentium, quod primo aſſumpſerit intellectum, & ex tunc fuiſſe hominem, poſtea autem aſſumpſiſſe carnem in utero Virginis: quod videtur eſſe error Origenis, qui ponebat animas creatas ante corpora.

In quo una harum opinionum ab alia differat.

Quantum vero ad ſecundum, ſcilicet differentiam harum opinionum, ſciendum eſt, quod cum in Chriſto ſint tres ſub-

(a) Al. *communicant*. (b) Al. divinam.

ſubſtantiæ, invenitur (*a*) duplex comparatio harum ſubſtantiarum. Una animæ & corporis ad invicem, ſecundum quod in eis conſiſtit humana natura. Altera vero harum duarum ad perſonam divinam, ſecundum quod illa aſſumpſit has duas. Et quælibet harum opinionum differt ab altera quantum ad utramque comparationem. Differt autem tertia opinio a primis duabus quantum ad comparationem animæ & corporis: quia primæ duæ opiniones ponunt aliquid compoſitum ex anima, & corpore, quod eſt aſſumptum; tertia vero ponit has duas ſubſtantias eſſe diviſas ab invicem, & ſine aliqua compoſitione a perſona Verbi aſſumptas eſſe: unde cum dicitur natura humana aſſumpta a Verbo, ſumit naturam humanam materialiter, ideſt partes humanæ naturæ, ſicut partes domus dicuntur domus. Differt autem a primis duabus quantum ad comparationem harum duarum ſubſtantiarum ad tertiam: quia ponit has duas ſubſtantias coniunctas Verbo accidentaliter, ſicut veſtis coniungitur homini, & ſicut Angelus aſſumit corpus, ut in eo videatur; primæ vero duæ opiniones dicunt, non accidentaliter, ſed ſubſtantialiter quantum ad eſſe perſonale Verbo coniunctas eſſe. Similiter etiam ſecunda opinio differt a prima ſecundum has duas comparationes. Quantum enim ad comparationem animæ & corporis differunt in hoc quod cum utraque ponit animam, & corpus præexiſtere ſecundum intellectum ad unionem, & ex eis coniunctis effici aliquod unum, non unius modi unum ex his coniunctis conſtitui dicit utraque: ex coniunctione enim animæ ad corpus reſultat & hic homo, & humanitas. Et hæc duo qualiter differant, patere poteſt ex prædictis in præcedenti diſt. quia hic homo dicit quid ſubſiſtens in natura humana, humanitas autem colligit tantum ea in ſua ſignificatione ex quibus homo habet quod ſit homo. Prima ergo opinio dicit, quod illud unum conſtitutum ex anima, & corpore quod præintelligitur unioni, & aſſumitur, eſt hic homo. Secunda vero dicit, (*b*) quod hoc quod ſit humanitas, & hoc quod ſit hic homo, non habet ex coniunctione animæ ad corpus, ſed ex coniunctione utriuſque ad divinam perſonam, quæ ſubſiſtit in eis. Differunt etiam quantum ad ſecundam comparationem utriuſque ſubſtantiæ ad divinam perſonam. Nam ſecunda opinio dicit, quod iſtæ duæ ſubſtantiæ aſſumptæ ita coniunguntur divinæ perſonæ quod pertinent ad perſonalitatem ipſius, adeo quod ſicut perſona Verbi ante incarnationem ſubſiſtebat in natura divina, ita poſt incarnationem ſubſiſtit in humana, & divina: & ideo ante incarnationem erat ſimplex, ſed poſt eſt compoſita. Prima vero opinio dicit, quod illa ſubſtantia compoſita ex anima, & corpore non pertinet ad perſonalitatem Verbi, ita quod in ea perſona Verbi ſubſiſtat; ſed per aſſumptionem factum eſt ut perſona Verbi eſſet illa ſubſtantia compoſita ex anima, & corpore; & e converſo: unde perſona Verbi ſicut fuit ſimplex ante incarnationem, ita eſt & ſimplex poſt incarnationem.

Quid unaquæque harum opinionum ponat.

QUantum ad tertium autem, ſcilicet ad poſitiones quas quælibet opinio ponit, ſciendum eſt, quod prima opinio ex hoc quod ponit duas ſubſtantias, ſcilicet animam, & corpus, ſecundum quod præintelliguntur unioni, eſſe coniunctas ad conſtituendum hominem, oportet quod primo ponat hominem aſſumptum; ſecundo quod homo non ſignificet niſi compoſitum ex duabus ſubſtantiis, ſcilicet anima, & corpore; non autem Deitate. Et quia hic homo eſt ſuppoſitum, vel hypoſtaſis; ideo ponit tertio in Chriſto eſſe duo ſuppoſita: unum creatum, quod eſt homo, & alterum increatum, quod eſt Filius Dei; & ſimiliter duas hypoſtaſes. Et quia ſuppoſitum prædicatur in recto, non in obliquo, ſicut natura (Sortes enim eſt ſuppoſitum humanæ naturæ) ideo quarto dicit, quod Chriſtus eſt neutraliter duo; unus tamen maſculine propter unitatem perſonæ. Et quia dicit hominem aſſumptum, & Filius Dei eſt homo; ideo dicit quinto, quod aſſumens eſt aſſumptum. Et quia in Chriſto dicit duo ſuppoſita, ideo dicit ſexto, quod ſuppoſito Filio Dei non ſupponitur hic homo, quamvis hic homo ſit Filius Dei; ſicut ſuppoſita eſſentia non ſupponitur Pater, quamvis eſſentia ſit Pater. Et quia hic homo non ſupponit ſuppoſitum æternum, ideo dicit ſeptimo, quod ſicut Deus factus eſt homo, ita homo factus eſt Deus: quod non poſſet dici, ſi ſupponeret ſuppoſitum æternum, quia ſuppoſitum æternum non incipit eſſe Deus. Et quia proprietates æternæ non determinant ſuppoſitum

(a) *Al.* triplex. (b) *Al. deeſt* quod hoc.

tum temporale, nec e converſo; ideo dicit octavo, quod omnia nomina adiectiva quæ ſignificant aliquid æternum, non poſſunt dici de Filio Virginis niſi cum implicatione; ut ſi dicatur, *Filius Virginis eſt æternus*; ideſt, eſt ille qui eſt æternus: & ſimiliter adiectiva quæ ſignificant aliquod temporale, non poſſunt dici proprie de Filio Dei. Subſtantiva autem hinc inde prædicantur propter unionem; ſicut & adiectiva perſonalia non dicuntur de eſſentia, quamvis ſubſtantiva dicantur de ea.

Secunda vero opinio, quia ponit, quod humana natura, quæ eſt aſſumptum, non ſignificat quid ſubſiſtens, ſed potius in ea ſubſiſtit divina perſona per unionem; ideo primo dicit, hominem (quod ſignificat per modum ſubſiſtentis) non eſſe aſſumptum, ſed humanam naturam. Et quia hypoſtaſis, vel ſuppoſitum, dicit aliquid per ſe ſubſiſtens; ideo ſecundo non ponit in Chriſto niſi unum ſuppoſitum, vel hypoſtaſim. Et per conſequens ponit tertio, quod Chriſtus eſt unum tantum, (*a*) & non ſolum unus. Et quia humana natura non ſubſtantificatur, ut ſubſiſtat, niſi per unionem ad divinam perſonam; ideo homo, qui ſignificat per modum ſubſiſtentis, non ſolum dicit naturam, & corpus; ſed etiam Divinitatem. Et hæc eſt quarta poſitio. Et quia divina perſona, quæ ante incarnationem ſubſiſtebat in una natura, (*b*) poſt illam ſubſiſtit in duabus naturis, & tribus ſubſtantiis; ideo quinto dicit, quod perſona Verbi ante incarnationem fuit ſimplex, ſed poſt incarnationem eſt compoſita. Et quia eſt unum ſuppoſitum quod ſubſiſtit in duabus naturis; ideo ſexto ponit, quod de illo ſuppoſito proprie dici poſſunt adiectiva ſignificantia proprietates utriuſque naturæ, ſive denominetur per unam naturam, ſive per aliam: unde ſecundum eos proprie dicitur: *Iſte puer eſt æternus*; &, *Deus eſt paſſus*.

Tertia vero opinio, quia negat unionem animæ ad carnem in Chriſto, ideo primo ponit, quod *homo* non prædicat de Chriſto aliquid compoſitum ex anima, & corpore, ſed partes humanæ naturæ; ut ſit ſenſus: *Homo eſt*; ideſt, habet animam, & corpus ſibi unita accidentaliter. Et ideo ponit ſecundo, quod homo prædicatur de Chriſto accidentaliter, non in quid, ſed in quomodo ſe habens; ut cum dicitur homo indutus. Et ideo tertio ponit, quod duæ ſubſtantiæ non pertinent ad perſonalitatem Filii Dei, ſed extrinſecus ſe habent ad ipſam. Et multa alia ex his opinionibus ſequuntur, ſi quis radicem opinionum conſideret.

Ex prædictis autem patet quod quælibet harum duarum opinionum convenit cum alia in aliquo in quo differt a tertia. Primæ enim duæ opiniones conveniunt in hoc quod utraque ponit, quod homo de Chriſto prædicatur in quid; in quo differunt a tertia quæ hoc negat. Similiter tertia convenit cum ſecunda in hoc quod in Chriſto non ſunt duo ſuppoſita, quamvis differenter: quia ſecunda ponit, quod ſupponitur utrique naturæ ſubſtantialiter; tertia vero quod divinæ ſubſtantialiter, & humanæ accidentaliter, ſicut album, & homo non eſt aliud & aliud ſuppoſitum; ſed idem quod ſupponit homo, copulat album: in quo differunt a prima, quæ ponit in Chriſto duo ſuppoſita. Similiter etiam prima, & tertia conveniunt in hoc quod humana natura non pertinet ad perſonalitatem divinæ perſonæ, quamvis differenter: quia prima ponit, quod ſubſtantificatur per ſe; tertia autem quod nullo modo: unde utraque ponit, quod divina perſona ſicut fuit ſimplex ante incarnationem, ita eſt ſimplex poſt incarnationem; in quo differunt a ſecunda.

QUAESTIO I.

His viſis, circa veritatem harum opinionum eſt triplex quæſtio. Prima de his quæ dicit prima opinio. Secunda de his quæ dicit ſecunda. Tertia de his quæ dicit tertia.

Circa primam quæſtionem quæruntur tria.

Primo. Utrum in Chriſto ſint duæ hypoſtaſes.

Secundo. Utrum homo ſit aſſumptus.

Tertio. Utrum homo ſignificet ſubſtantiam compoſitam ex duabus ſubſtantiis tantum.

A R-

(a) *Al.* & ſolum. (b) *Al.* poſt quam.

ARTICULUS I.

Utrum in Chriſto ſint duæ hypoſtaſes.

*III.P. quæſt.*IV.*art.3. IV. cont. Gent. cap.*XLIII. *& opuſc.* I.*cap.* XX.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto ſint duæ hypoſtaſes. Sicut enim dicit Boetius in Lib. de duab. nat. omnis ſubſtantia particularis ſecundum proprietatem vocabuli poteſt dici hypoſtaſis, quamvis ſecundum uſum dicatur tantum de ſubſtantiis nobilioribus. Sed in Chriſto ſunt plures ſubſtantiæ, ſicut ab omnibus conceditur, & non ſunt univerſales, ſed particulares. Ergo in Chriſto ſunt plures hypoſtaſes.

2. Præterea. Chriſtus, ſecundum quod eſt homo, eſt hypoſtaſis quædam in genere ſubſtantiæ: quia de quocumque prædicatur ſpecies, & genus. Sed hypoſtaſis Verbi non eſt in genere ſubſtantiæ. Ergo in Chriſto eſt alia hypoſtaſis præter hypoſtaſim Verbi; & ita in Chriſto ſunt duæ hypoſtaſes.

3. Præterea. Sicut ſe habet ſpecies ad genus, ita ſe habet hypoſtaſis ad ſpeciem. Sed una ſpecies non poteſt eſſe in diverſis generibus non ſubalternatis. Ergo una hypoſtaſis non poteſt eſſe in duabus ſpeciebus: ergo multo minus in natura humana, & divina, quæ plus quam ſpecie differunt.

Sed contra eſt quod dicit Damaſcenus (ubi ſup.) duas naturas unitas eſſe in unam hypoſtaſim.

Præterea. Secundum Boetium perſona eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia. Hypoſtaſis autem, ſecundum eumdem, eſt individua ſubſtantia. Ergo perſona non addit ſupra hypoſtaſim niſi hoc quod eſt rationalis naturæ: ergo hypoſtaſis rationalis naturæ eſt perſona. Humana autem natura, & divina utraque eſt rationalis. Si ergo ſint duæ hypoſtaſes harum duarum naturarum, oportet diverſas perſonas ponere; & ſic eſſet error Neſtorii.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Quæritur, utrum in Chriſto ſint duo ſuppoſita. Videtur quod ſic. Suppoſitum enim dicit reſpectum ad naturam communem. Sed in Chriſto ſunt duæ naturæ. Ergo duo ſuppoſita.

2. Præterea. Suppoſitum dicitur, quaſi ſub alio poſitum. Sed inconveniens eſt dicere, quod divina perſona ponatur ſub humana. Ergo oportet aliud eſſe humanæ naturæ ſuppoſitum quam perſona divina. Sed perſona divina eſt ſuppoſitum naturæ divinæ. Ergo in Chriſto ſunt duo ſuppoſita.

3. Præterea. Unio ad alterum non tollit alicui rationem ſuppoſiti: quia etiam pars, ut manus, alicui naturæ communi ſupponitur, cum ſit in ſpecie manus. Sed nihil aliud poteſt impedire ne humana natura in Chriſto habeat proprium ſuppoſitum, niſi unio. Ergo habet proprium ſuppoſitum, præter ſuppoſitum divinæ naturæ; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Quod eſt unitum alteri digniori, non habet rationem ſuppoſiti: alias in Chriſto eſſent tria ſuppoſita ſecundum tres ſubſtantias, vel etiam plura ſecundum omnes partes corporis. Si ergo in Chriſto ſunt duo ſuppoſita, non erit aliqua unio Divinitatis ad carnem.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod in Chriſto ſint duo individua. Sicut enim dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. XXI.) Filius Dei aſſumpſit humanam naturam in atomo, ideſt individuo. Sed quia natura aſſumpta eſt in Chriſto, dicimus duas naturas. Ergo & dicere poſſumus in Chriſto duo individua.

2. Præterea. Omne quod eſt, aut eſt univerſale, aut particulare. Sed humana natura eſt in Chriſto. Ergo cum non ſit univerſalis, erit particularis. Sed omne particulare eſt individuum. Ergo ſunt ibi duo individua.

3. Præterea. Secundum Porphyrium individuum facit collectio accidentium. Sed accidentia humanæ naturæ non ſunt in perſona divina, quæ ſubiectum accidentis eſſe non poteſt. Ergo oportet quod ſit ibi aliquod individuum; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Nihil eſt aliud perſona quam individuum rationalis naturæ. Sed in Chriſto non poſſunt eſſe duæ perſonæ. Ergo in Chriſto non ſunt duo individua.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod ſint ibi duæ res naturæ. Res enim naturæ eſt quod conſtituitur per naturam. Sed divina perſona non conſtituitur per humanam naturam. Ergo perſona Verbi non eſt res humanæ naturæ in Chriſto. Ergo in Chriſto ſunt duæ res naturæ.

2. Præterea. Res naturæ idem videtur

eſſe quod naturale. Sed naturale, ut dicitur II. Phyſic. (text. IV.) eſt proprietas cauſata ex principiis naturæ, vel compoſitum ex principiis naturalibus. (*a*) Sed neutrum iſtorum convenit divinæ perſonæ. Ergo perſona divina non eſt res naturæ humanæ; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Res naturæ eſt completum ſubſiſtens in natura. Sed nullum tale eſt aſſumptibile, quamvis poſſit aliud aſſumi ad ipſum. Ergo ſi eſſet in Chriſto aliqua res naturæ præter divinam perſonam, non eſſet aſſumpta a divina perſona, & ita nec unita, & ſic non eſſet in Chriſto.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod cum omne particulare habeat reſpectum ad naturam communem, & ad proprietates, poteſt ſecundum utrumque reſpectum nominari, tum per nomen primæ impoſitionis, tum per nomen ſecundæ intentionis. Hoc enim nomen *res naturæ* eſt nomen primæ impoſitionis, ſignificans particulare per reſpectum ad naturam communem; hoc vero nomen *ſuppoſitum* eſt nomen ſecundæ impoſitionis, ſignificans ipſam habitudinem particularis ad naturam communem, inquantum ſubſiſtit in ea, particulare vero, inquantum exceditur ab ea. Sed quia accidentia conſequuntur naturam, ideo omne nomen deſignans particulare ſecundum reſpectum ad proprietates deſignat etiam ipſum per reſpectum ad naturam communem. Hoc ergo poteſt fieri dupliciter: vel per nomen primæ impoſitionis; & ſic eſt *hypoſtaſis* communiter in omnibus ſubſtantiis, *perſona* vero in omnibus rationalibus: vel per nomen ſecundæ impoſitionis; & ſic eſt *individuum*, inquantum eſt indiviſum in ſe, *ſingulare* vero inquantum eſt diviſum ab aliis: unde *ſingulare* eſt idem quod diviſum. Eſt etiam alia differentia attendenda inter iſta: quia quædam iſtorum ſignificant communiter particulare in quolibet genere, ſicut *particulare*, *individuum*, *ſingulare*; quædam vero tantum particulare in genere ſubſtantiæ, ſicut *res naturæ*, *ſuppoſitum*, *hypoſtaſis*, & *perſona*. Quia vero ratio ſubſtantiæ eſt quod per ſe ſubſiſtat, inde eſt quod nullum iſtorum dicitur niſi de re completa per ſe ſubſiſtente: unde non dicuntur neque de parte, neque de accidente, de quibus alia dici poſſunt quæ in omnibus generibus inveniuntur: quamvis enim hæc albedo, vel hæc manus dicantur individuum, vel ſingulare, non tamen poteſt dici hypoſtaſis, ſuppoſitum, vel res naturæ. Impoſſibile eſt autem, ſi ponantur duo quorum utrumque per ſe ſubſiſtat, quod unum ſit alterum: quia ſecundum hoc quod numerantur, differunt (cum differentia ſit cauſa numeri) & non prædicantur de ſe invicem, niſi ſecundum quod unum ſunt. Unde cum divina perſona ſit quiddam per ſe ſubſiſtens, ſi etiam ponatur compoſitum ex anima, & carne unum quid completum ſubſiſtens, quod eſt homo, vel hic homo, impoſſibile eſt quod unum prædicetur de altero, ut dicatur: *Filius Dei eſt hic homo*. Et quia prima opinio hoc ponit, ideo non tenetur modo ab aliquo. Sed ſecundum hoc quod eſt compoſitum tantum ex anima, & carne, non dicit eſſe quid ſubſiſtens, ſed dicit eſſe humanam naturam, in qua divina perſona ſubſiſtit. Et ideo ſecundum hanc opinionem dicendum eſt, quod omnia illa nomina quæ ſignificant particulare in quolibet genere, poſſunt dici eſſe duo in Chriſto: ſicut enim hæc manus dicitur individuum, vel ſingulare, vel particulare; ita humana natura in Chriſto eſt individuum ſingulare, vel particulare. Et cum natura humana non ſit divina natura, neque divina perſona, nihil prohibet dici in Chriſto duo individua, vel duo ſingularia, vel particularia, aut etiam plura ſecundum numerum partium corporis Chriſti, quarum quælibet poteſt dici individuum, niſi fiat vis in hoc quod in divinis non proprie inveniuntur huiuſmodi nomina. Hæc tamen plura individua de Chriſto non prædicantur: quia de eo non prædicatur natura humana, neque partes eius. Non autem contingit dicere in Chriſto eſſe duas hypoſtaſes, vel res naturæ, vel ſuppoſita: natura enim humana in Chriſto non eſt res naturæ, vel ſuppoſitum, ſed ipſa natura: nulla enim natura compoſita eſt res, vel ſuppoſitum ſui ipſius: ſimiliter non eſt hypoſtaſis, ſed uſia. Nihilominus tamen ſicut dicimus unionem factam in perſona, ſic dicimus in hypoſtaſi, ſuppoſito, re naturæ, individuo ſingulari, vel particulari: quia quamvis hæc ultima tria poſſint dici de non per ſe ſubſiſtentibus, nihilominus dicuntur etiam de per ſe ſubſiſtentibus: dicimus enim hypoſtaſim eſſe individuum: unde inquantum eſt unio facta in hypoſtaſi, eſt etiam facta in individuo: & ſic poſſumus dicere Chri-

(a) *Nicolai*: Neutrum autem iſtorum.

Chriſtum unum individuum, & tamen in eo duo, vel plura individua, ſicut etiam & de quolibet alio homine contingit: & eadem eſt ratio de ſingulari, & particulari.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubſtantia, ſecundum quod eſt genus, non proprie prædicatur de parte: manus enim ſi eſſet ſubſtantia, cum ſit animata, eſſet animal: nihil enim eſt in genere quaſi directe contentum ſub ipſo, niſi quod habet naturam aliquam complete: tamen dicitur manus eſſe ſubſtantia, ſecundum quod ſubſtantia dividitur contra accidens: & ſimiliter dico de natura humana in Chriſto. Cum igitur dicitur, quod omnis ſubſtantia particularis eſt hypoſtaſis, intelligendum eſt de illis quæ directe recipiunt prædicationem generis; & hæc ſunt quæ ſignificantur ut res completæ per ſe ſubſiſtentes.

Ad ſecundum dicendum, quod hypoſtaſis Verbi, quamvis non ſit in genere ſubſtantiæ ſimpliciter, inquantum eſt hypoſtaſis Verbi, tamen inquantum eſt hypoſtaſis humanæ naturæ, eſt in genere ſubſtantiæ, ſicut in ſpecie hominis: non enim hypoſtaſis ordinatur ad genus, vel ſpeciem, niſi per naturam quam habet.

Ad tertium dicendum, quod genus quodammodo eſt pars ſpeciei ſimilis materiæ: unde ſicut in natura ex pluribus materiis ſufficientibus non ordinatis non ſit aliquid unum; ita etiam plura genera non poſſunt venire ad conſtitutionem unius ſpeciei. Sed natura hypoſtaſis non eſt pars: unde non eſt ſimilis ratio: dicitur enim hypoſtaſis alicuius naturæ, inquantum ſubſiſtit in ea.

Ea quæ in contrarium obiiciuntur, concedimus. Sciendum tamen eſt, quod prima opinio quamvis poneret duas hypoſtaſes, non tamen diverſas perſonas poſuit: ex hoc enim quod perſona eſt individuum rationalis naturæ, quæ eſt completiſſima, & ubi ſtat tota intentio naturæ, habet quod ſignificet completiſſimum ultima completione, poſt quam non eſt alia: unde cum poneret hominem aſſumptum unum Verbo, non dabat ei rationem perſonæ; dabat ei tamen rationem hypoſtaſis, inquantum erat ſubſiſtens: nec tamen ponebat quod homo ille uniretur divinæ perſonæ in accidente: quia ſic non diceret quod prædicaret quid, ſed quod eſſet accidentaliter unitum, ſicut dicit tertia opinio; ſed ponebat quod perſona Verbi erat illa hypoſtaſis; quod tamen non eſt intelligibile, ut duorum diſtinctorum unum de altero prædicetur, ut prius dictum eſt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod in Chriſto tantum unum eſt ſuppoſitum ratione iam dicta; niſi dicatur ſuppoſitum locutionis: quia ſic de quocumque poteſt fieri ſermo, eſt ſuppoſitum.

Ad primum autem contra hoc obiectum dicendum, quod quamvis ſint ibi duæ naturæ, tamen eſt unum habens reſpectum ad duas naturas: & ideo eſt ibi ſuppoſitum unum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuppoſitum non importat ſuppoſitionem indignitatis, vel potentialitatis (alias perſonæ non dicerentur ſuppoſita divinæ naturæ) ſed ſolum ſuppoſitionem quantum ad communitatem, inquantum natura communis excedit prædicatione ſuppoſitum vel actu, vel potentia.

Ad tertium dicendum, quod pars proprie non habet genus, neque ſpeciem: unde non convenit ſibi proprie ſuppoſitum eſſe, loquendo ſimpliciter; niſi forte cum additione, ut dicatur hæc manus ſuppoſitum manus; quamvis manus, proprie loquendo, non ſit genus, neque ſpecies.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in Chriſto ſunt duo individua, non tamen per ſe ſubſiſtentia; & ipſe Chriſtus eſt unum individuum ſubſiſtens, ut dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod Damaſcenus intendit dicere, quod aſſumpſit humanam naturam particularem, non autem ſubſiſtentem, ſed quod in ea divina perſona ſubſiſtit.

Ad ſecundum dicendum, quod humana natura eſt particulare, & individuum; non tamen ſubſiſtens.

Ad tertium dicendum, quod quamvis divina natura ſit quoddam individuum in Chriſto, tamen etiam Chriſtus eſt individuum humanæ naturæ. Nec tamen oportet quod accidentia humanæ naturæ inſint divinæ perſonæ, niſi natura mediante.

Ad id quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod in Chriſto eſt aliquod individuum, quod non eſt rationalis naturæ individuum, ſed ipſa rationalis naturæ individua, vel pars eius, ſicut manus Chriſti.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod in Chriſto non ſunt duæ res natu-

ræ; ſed ipſe eſt res una duarum naturarum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Verbum non ſit conſtitutum per naturam humanam, ut ſit ſimpliciter, tamen per naturam humanam conſtituitur quod ſit homo.

Ad ſecundum dicendum, quod res naturæ, per ſe loquendo, eſt quod habet naturam; ſed quod hoc ſit compoſitum, accidit, inquantum ipſum compoſitum ex materia, & forma, quæ ſunt principia naturæ, non adiungitur alteri ſubſiſtenti ſimplici; ſi autem alteri ſubſiſtenti coniungatur, quod eſt in ſe ſimplex, erit quidem illud ſimplex ut res ſubſiſtens in natura compoſita, non tamen erit compoſitum, niſi per modum qui infra dicetur; ſecundum quem ſecunda opinio ponit perſonam Verbi incarnati eſſe compoſitam.

ARTICULUS II.

Utrum Filius Dei aſſumpſerit hominem.

III. P. quæſt. IV. *art.* 3. *IV. cont. Gent. cap.* XLIII. *& opuſc.* I. *cap.* XX. *&* XXI.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Filius Dei aſſumpſerit hominem. Pſalm. LXIV. 5. *Beatus quem elegiſti, & aſſumpſiſti:* & loquitur de Chriſto homine. Ergo homo eſt aſſumptus.

2. Præterea. Si Filius Dei eſt homo, aut homo quem aſſumpſit, aut homo quem non aſſumpſit. Si homo quem non aſſumpſit, ergo non magis poteſt dici homo qui eſt Ieſus, quam homo qui eſt Petrus. Si autem homo quem aſſumpſit, ergo aſſumpſit hominem.

3. Præterea. Filius Dei aſſumpſit animam, & corpus unita: quia corpus non unitum animæ eſt corpus inanimatum, quod non eſt aſſumptibile, ut in II. diſt. (quæſt. II. art. I.) dictum eſt. Unio autem illa non eſt minoris efficaciæ in homine Chriſto quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus facit non ſolum humanitatem, ſed etiam hominem. Ergo in Chriſto facit hominem.

4. Præterea. In Chriſto non eſt niſi aſſumens, & aſſumptum. Sed non habet quod ſit homo ex parte aſſumentis: quia ſic ab æterno fuiſſet homo. Ergo habet ex parte aſſumpti: ergo homo eſt aſſumptus.

5. Præterea. Secundum Damaſcenum (Lib. III. de Fide orth. cap. VI.) Chriſtus aſſumpſit quidquid in noſtra natura plantavit. Sed id quod unitum eſt ex corpore, & anima, facit hominem, cum ſit de naturalibus, quæ Dei Verbum in noſtra natura plantavit. Hoc ergo aſſumpſit: ergo aſſumpſit hominem: quia poſita cauſa ſufficienti ponitur effectus.

Sed contra. Aſſumens non eſt aſſumptum. Sed Deus eſt homo. Ergo non aſſumpſit hominem.

Præterea. Si aſſumpſit hominem, conſtat quod non aſſumpſit hominem univerſalem. Ergo aſſumpſit hunc hominem. Sed hic homo eſt perſona. Ergo aſſumpſit perſonam, quod falſum eſt: ergo & primum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod id quod aſſumitur, ſecundum intellectum præcedit unionem. Si ergo dicatur homo aſſumptus, oportet quod intelligatur homo, antequam intelligatur aſſumptus. Homo autem particularis (quia univerſalem non aſſumpſit, cum non habeat eſſe in rerum natura) eſt quid ſubſiſtens, habens eſſe completum. Quod autem habet eſſe completum in quo ſubſiſtit, non poteſt uniri alteri niſi tribus modis: vel accidentaliter, ut tunica homini; & hunc modum unionis ponit tertia opinio: vel per modum aggregationis, ſicut lapis lapidi in acervo: vel aliquo accidente, ſicut homo unitur Deo per amorem, vel gratiam: & neutra harum eſt unio ſimpliciter, ſed ſecundum quid: quarum primam poſuit Dioſcorus, alteram Neſtorius hæretici, ut dicit Damaſcenus III. cap. III. Libri. Unde nullo modo concedendum eſt, quod homo ſit aſſumptus. Sciendum tamen, quod prima opinio nullum prædictorum modorum unionis ponebat, unde non eſt hæretica; ſed ponebat, quod erat facta unio ſecundum hoc quod perſona Verbi incepit eſſe illa ſubſtantia: quod quidem non eſt intelligibile, ut duorum unum fiat alterum, niſi per converſionem unius ad alterum; immo impoſſibile eſt, ut prius dictum eſt: & ideo non ſuſtinetur.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes auctoritates quæ dicunt hominem aſſumptum, exponi debent, ut ponatur concretum pro abſtracto, ideſt homo pro humana natura.

Ad ſecundum dicendum, quod Chriſtus eſt homo, non quem aſſumpſit, ſed cuius humanam naturam aſſumpſit.

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quod non eſt propter inefficaciam unionis animæ ad corpus quod eorum coniunctio, ſecundum quod præintelligitur unioni ad divinam perſonam, non facit hominem, ſed humanam naturam in Chriſto; ſed eſt ex hoc quod non fuerunt, ut coniuncta per ſe ſubſiſterent, ſed ut divina perſona in eis ſubſiſteret.

Ad quartum dicendum, quod homo ſignificat humanam naturam, & ſupponit pro ſuppoſito ſubſiſtente in natura illa: quorum unum eſt ex parte aſſumpti, alterum ex parte aſſumentis.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod facit coniunctum ex anima & corpore eſſe hominem, non eſt præter animam, & corpus, & unionem, aliquid poſitive; ſed ex hoc ipſo quod ipſum compoſitum ex anima & corpore non adiungitur alteri ſubſiſtenti in natura compoſita, ſequitur quod coniunctum ſit homo. Unde ſi Chriſtus humanam naturam quam aſſumpſit deponeret, ex hoc ipſo eſſet homo illud coniunctum ex duabus ſubſtantiis.

ARTICULUS III.

Utrum homo *dicat ibi compoſitum ex duabus ſubſtantiis tantum.*

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod *homo* non dicat niſi compoſitum ex duabus ſubſtantiis. Homo enim prædicatur de Chriſto, & de Petro, & non æquivoce dicitur. Sed cum dicitur de Petro, nihil prædicatur niſi compoſitum ex duabus naturis, vel ſubſtantiis. Ergo & cum dicitur de Chriſto.

2. Præterea. In ſymbolo Athanaſii dicitur: *Sicut anima rationalis, & caro unus eſt homo; ita Deus, & homo unus eſt Chriſtus.* Sed anima non includit in ſua ſignificatione carnem, nec e converſo. Ergo nec *homo* dicit Divinitatem, nec e converſo.

3. Præterea. Nihil eſt in Chriſto præter tres ſubſtantias. Si ergo *homo* diceret tres ſubſtantias, tunc Chriſtus erit tantum homo, quod eſt falſum.

4. Præterea. Totum non dicitur uniri parti; ſed pars toti, vel parti. Si ergo homo diceret tres ſubſtantias, videretur quod non poſſet dici homo uniri Dei Filio.

Sed contra. Homo eſt habens humanitatem. Sed habens humanitatem eſt divina perſona. Ergo cum humanitate, quæ continet duas ſubſtantias, hoc nomen *homo*, dictum de Chriſto, dicit etiam divinam perſonam; & ſic dicit tres ſubſtantias.

Præterea. Omne prædicatum ſubſtantiale continet aliquo modo ſuum ſubiectum. Sed hoc nomen *homo* prædicatur de Filio Dei non accidentaliter. Ergo continet perſonam Filii Dei; & ſic non dicit tantum compoſitum ex duabus ſubſtantiis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in quolibet nomine eſt duo conſiderare: ſcilicet id a quo imponitur nomen, quod dicitur qualitas nominis; & id cui imponitur, quod dicitur ſubſtantia nominis: & nomen proprie loquendo dicitur ſignificare formam, ſive qualitatem, a qua imponitur nomen; dicitur vero ſupponere pro eo cui imponitur. Prima ergo opinio dicit, quod hoc nomen *homo*, quantum ad ſignificatum, & quantum ad ſuppoſitum, non dicit niſi conſtitutum ex duabus ſubſtantiis: quia hoc conſtitutum ex duabus ſubſtantiis eſt hypoſtaſis ſubſiſtens, pro qua poteſt fieri ſuppoſitio huius nominis *homo*. Secunda vero opinio dicit, quod conſtitutum ex duabus ſubſtantiis tantum, non eſt hypoſtaſis ſubſiſtens, ſed natura, in qua ſubſiſtit Verbum Dei: unde non poteſt ponere, quod conſtitutum ex duabus ſubſtantiis tantum, ſit ſuppoſitum, cui nomen imponitur, ſed forma a qua imponitur, ſcilicet humanitas. Illud vero cui nomen imponitur, quod eſt ſubſiſtens in humana natura, eſt perſona Verbi: & ideo hoc nomen *homo* comprehendit tres ſubſtantias; ſed duas ex parte ſignificati, tertiam ex parte ſuppoſiti.

Ad primum ergo dicendum, quod diverſitas ſuppoſitionis non facit æquivocationem; ſed diverſitas ſignificationis.

Ad ſecundum dicendum, quod Athanaſius accipit hominem ex parte naturæ ſignificatæ.

Ad tertium dicendum, quod termini in prædicato poſiti tenentur formaliter, in ſubiecto vero materialiter: unde hoc nomen *homo* ſupponit ſuppoſitum æternum, quod ſubſiſtit in duabus naturis, & tribus ſubſtantiis; prædicat vero tantum naturam humanam. Unde ſi diceretur, quod eſt tantum homo, excluderetur omnis natura alia ab humana: & propter hoc non conceditur, quod ſit homo tantum.

Ad quartum dicendum, quod homo dicitur

citur proprie, & ſimpliciter unitus Filio Dei: quia dicit id quod unitur, ſeu coniungitur, ſcilicet humanam naturam, quæ eſt quaſi pars in hac unione; & id in quo fit unio, ſcilicet ſuppoſitum unum.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad ſecundam opinionem: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. Utrum Chriſtus ſit unum.

Secundo. Utrum habeat unum eſſe.

Tertio. Utrum perſona Chriſti poſt incarnationem fuerit compoſita.

ARTICULUS I.

Utrum Chriſtus ſit duo neutraliter.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus ſit duo neutraliter. Iſidorus enim dicit in Lib. de Trinit. * *Mediator Dei & hominum, homo Ieſus Chriſtus, quamvis aliud ſit de Patre, aliud de Virgine, non tamen alius.* Sed ubicumque eſt aliud & aliud, ibi ſunt duo. Ergo Chriſtus eſt duo.

2. Præterea. Chriſtus eſt unum unitate increata, & eſt unum, unitate creata. Unitas autem creata, non eſt unitas increata. Ergo Chriſtus eſt duo.

3. Præterea. Sicut in Trinitate ſunt tres perſonæ in una eſſentia, ita in Chriſto ſunt duæ naturæ in una perſona. Sed propter unitatem naturæ dicuntur Pater, & Filius unum, quamvis non unus. Ergo & propter unitatem perſonæ Chriſtus debet dici unus, & non unum, ſed duo propter dualitatem naturarum.

4. Præterea. Chriſtus ſecundum quod eſt Deus, eſt aliquid quod eſt Pater, & ſecundum quod eſt homo, eſt aliquid quod eſt mater. Sed hoc quod eſt Pater, non eſt hoc quod eſt mater. Ergo Chriſtus eſt aliquid, & aliquid; & ita eſt duo.

5. Præterea. Chriſtus eſt aliquid paſſibile, & aliquid impaſſibile. Sed paſſibile non eſt impaſſibile. Ergo Chriſtus eſt aliquid & aliquid. Ergo non eſt unum.

6. Præterea. Secundum Damaſcenum (de Fide Lib. III. cap. VII.) Chriſtus totus eſt ubique, non tamen totum. Sed eſt ubique ſecundum quod eſt Deus. Ergo Chriſtus non eſt totum Deus; ſed eſt aliquid præter hoc quod eſt Deus. Sed ex hoc quod eſt Deus, eſt aliquid. Ergo eſt aliquid & aliquid; & ſic idem quod prius.

7. Præterea. Chriſtus non eſt tantum homo. Sed *homo* prædicat aliquid unum de ipſo. Ergo Chriſtus non eſt tantum unum aliquid: ergo eſt duo.

Sed contra. Quidquid eſt, ideo eſt, quia unum numero eſt: Si ergo Chriſtus non eſt unum, nihil eſt; quod falſum eſt.

Præterea. Maior eſt convenientia naturæ humanæ in Chriſto ad naturam divinam, quam accidentis ad ſubiectum. Sed accidens cum ſubiecto non facit numerum. Ergo nec ratione humanæ naturæ, & divinæ dicetur Chriſtus eſſe duo.

Præterea. Ea quæ non ſunt unum, non poſſunt de ſe invicem prædicari. Sed Deus prædicatur de homine Chriſto, & e converſo. Ergo Chriſtus eſt unum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod neutrum genus eſt informe, & indiſtinctum; maſculinum vero eſt formatum, & determinatum: unde maſculinum non prædicatur abſolute niſi de re perfecta ſubſiſtente; neutrum vero genus de re perfecta ſubſiſtente, & de non perfecta: unde non poteſt dici, quod albedo, vel humanitas Petri eſt aliquis, ſed quod eſt aliquid; de Petro autem poſſumus dicere, quod eſt aliquis, & quod eſt aliquid. Similiter in Chriſto de perſona poteſt dici quod eſt aliquis, & eſt aliquid; de natura autem quod eſt aliquid, & non quod eſt aliquis. Secundum igitur ſecundam opinionem, de qua agitur, illud *aliquid* quod eſt natura aſſumpta, non prædicatur de Chriſto: quia non habet rationem hominis, ſed humanitatis. *Aliquid* ergo, ſecundum quod prædicatur de Chriſto, non ſignificat tantum naturam, ſed ſuppoſitum naturæ: & quia plurale eſt geminatum ſingulare, ideo Chriſtus non poſſet dici *aliqua*, niſi eſſent in eo duo ſuppoſita naturarum; quod negat ſecunda opinio, & ſimiliter tertia: & ideo utraque opinio dicit, quod Chriſtus eſt unum; ſed ſecunda dicit, quod eſt unum per ſe; tertia vero, quod eſt unum per

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Vel iuxta uſitatam inſcriptionem Lib. I. de ſummo Bono, vel Sententiarum cap. XVI. ubi paulo aliis verbis ait: *Mediator Dei & hominum homo Chriſtus Ieſus, nequaquam alter in humanitate, alter in deitate eſt, ſed in utraque natura idem unus eſt:* & ſumitur ex Gregorio Lib. XVIII. Moral. cap. XXXVI. vel in aliis exemplaribus cap. XXVII. verſus finem.

Digitized by Google

per accidens, ſicut albus homo. Sed prima opinio dicit, quod aſſumptum non tantum habet rationem humanitatis, ſed etiam hominis; & tamen non poteſt dici *aliquis*, quia eſt alteri digniori adiunctum; ſed dicitur *aliquid*, & illud *aliquid* prædicatur de perſona aſſumente: & ideo ſequitur quod Chriſtus ſit aliquis, ſcilicet aſſumens, & aliquid, ſcilicet aſſumptum; & quod ſit duo neutraliter, ſed non maſculine.

Ad primum ergo dicendum, quod *aliud* partitivum eſt: unde requiritur aliquid a quo dividatur. Cum autem dicitur, *Chriſtus eſt aliud & aliud*, cum *aliud* non prædicet naturam tantum, ſed ſuppoſitum naturæ (quia humana natura de Chriſto non prædicatur) requiritur quod ſit ibi aliquid diſtinctum, vel diviſum a ſuppoſito humanæ naturæ, quod de Chriſto prædicetur. Hoc autem non poteſt eſſe ſecundum ſecundam opinionem: quia ſuppoſitum divinæ naturæ non eſt aliud a ſuppoſito humanæ naturæ; nec divina natura, quæ de Chriſto prædicatur, eſt aliud a ſuppoſito eius, nec per conſequens a ſuppoſito humanæ naturæ. Unde ſecundum hanc opinionem Chriſtus non dicitur proprie aliud & aliud; ſed exponendum eſt alterius & alterius naturæ. Prima vero opinio, quæ diſtinguit ſuppoſita naturarum, poteſt dicere, quod Chriſtus eſt aliud & aliud.

Ad ſecundum dicendum, quod termini numerales (ut in I. dictum eſt) ſe habent communiter ad perſonam, & naturam: unde loquendo de unitate perſonali, eſt tantum una in Chriſto, ſecundum quam dicitur unus Chriſtus; loquendo autem de unitate naturali, eſt duplex unitas. Non tamen ſequitur quod Chriſtus ſit unum & unum: quia unum quod de Chriſto prædicatur, non refertur tantum ad naturam, ſed ad ſuppoſitum naturæ, quod non geminatur.

Ad tertium dicendum, quod natura divina prædicatur in recto de perſonis propter identitatem rei; ſed duæ naturæ quæ ſunt in Chriſto, non prædicantur de eo in recto: quamvis enim divina natura prædicetur de eo in recto, non tamen humana, ſicut nec de aliquo alio homine. Si autem tres perſonæ differrent ſecundum rem a natura, quamvis eſſet una numero in eis, non tamen poſſet propter hoc dici, quod tres perſonæ eſſent unum ſimpliciter; ſed forte quod eſſet unus Deus, ſicut multi homines dicuntur unus populus.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, *Chriſtus eſt aliquid, quod eſt mater*, ly *aliquid* non prædicat tantum naturam, ſed ſuppoſitum naturæ, ut patet ex prædictis; relativum autem refert ſuum (*a*) antecedens, non gratia ſuppoſiti, ſed gratia naturæ: mater enim non convenit cum filio in ſuppoſito, ſed in natura: relativum autem non refert idem ſecundum ſuppoſitum, ſed quandoque idem ſecundum naturam ſpeciei. Cum vero dicitur, *Eſt aliquid quod eſt Pater*, ly *aliquid* prædicat naturam divinam: unde ex hoc ſequitur quod humana natura non ſit divina natura, non autem quod Chriſtus ſit duo.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, *Chriſtus eſt aliquid paſſibile*, ly *aliquid* non prædicat naturam, ſed ſuppoſitum humanæ naturæ: quia proprietates naturæ denominative prædicantur de ſuppoſito, quamvis natura de eo non prædicetur, & etiam proprietates partium: Petrus enim quamvis non ſit capillus, eſt tamen criſpus. Cum vero dicitur, *Chriſtus eſt aliquid impaſſibile*, ly *aliquid* prædicat ſuppoſitum divinæ naturæ, quod non eſt aliud quam ſuppoſitum humanæ naturæ; vel etiam divinam naturam, quæ non eſt aliud a ſuo ſuppoſito. Unde non ſequitur quod ſit ibi aliud & aliud: media enim falſa eſt quæ dicit, quod aliquid paſſibile non eſt aliquid impaſſibile: idem enim ſuppoſitum quod eſt paſſibile ſecundum unam naturam, eſt impaſſibile ſecundum aliam.

Ad ſextum dicendum, quod *totus* refertur ad perſonam, *totum* autem ad naturam. *Totum* autem, ſecundum quod hic ſumitur, eſt cui nihil deeſt: & quia nihil deeſt de perſonalitate Filii, quam ſignificat nomen Chriſti, (*b*) ſecundum quod eſt ubique, quia eſt perſona æterna; ideo dicitur totus ubique. Deeſt autem aliquid de natura ei, ſecundum quod non eſt ubique; ſed tamen illud *aliquid* non prædicatur de Chriſto. Unde non ſequitur quod Chriſtus ſit aliquid & aliquid; ſed quod in eo ſit aliquid & aliquid.

Ad ſeptimum dicendum, quod termini in prædicato poſiti tenentur formaliter: unde non conceditur iſta, quod Chriſtus ſit tantum homo, quia excluderetur omnis alia natura. Ly *aliquid* autem, & ly *unum*

(a) *Al.* accidens. (b) *Al.* ſecundum quod non ſit.

Digitized by Google

unum non determinant aliquam formam, vel naturam; ſed determinatum ſuppoſitum, ſecundum quod de Chriſto prædicantur: non enim determinant niſi illud circa quod ponuntur. Unde ſi diceretur, *Chriſtus eſt tantum unum*, vel *tantum aliquid*, non excludit aliam naturam, ſed aliud ſuppoſitum: & ideo hæc eſt vera: *Chriſtus eſt tantum aliquid unum:* & eſt in proceſſu illo fallacia conſequentis, quia *aliquid unum* eſt ſuperius ad hominem. Procedit ergo negative ab inferiori ad ſuperius, cum dictione excluſiva.

ARTICULUS II.

Utrum in Chriſto non ſit tantum unum eſſe.

III. P. quæſt. XVII. art. 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto non ſit tantum unum eſſe. Omnis enim forma ſubſtantialis dat eſſe. Sed anima eſt forma ſubſtantialis. Ergo dat eſſe. Sed non dat eſſe divinæ perſonæ, quia hoc eſt æternum. Ergo dat aliud eſſe: ergo in Chriſto non tantum eſt unum eſſe.

2. Præterea. Unum eſt (*a*) eſſe Filii Dei, & Patris. Si ergo unum eſt eſſe hujus hominis, & Filii Dei, unum erit eſſe hujus hominis, & Dei Patris. Sed nulla eſt major unio quam ea quæ eſt aliquorum ſecundum eſſe unum. Ergo humanitas eſt unita Deo Patri.

3. Præterea. In divinis non eſt eſſe, niſi eſſentiale. Si ergo unio humanæ naturæ ad divinam facta eſt in eſſe Filii Dei, facta eſt in eſſentia; quod eſt impoſſibile.

4. Præterea. Diffinitio eſt oratio indicans quid eſt eſſe (*b*). Sed homo ſecundum eamdem diffinitionem prædicatur de Chriſto, & de Petro. Ergo eſt idem eſſe humanitatis illius hominis cum eſſe Petri ſecundum ſpeciem. Sed eſſe Filii Dei non eſt idem ſpecie cum eſſe Petri. Ergo in Chriſto non eſt tantum unum eſſe.

5. Præterea. De quocumque reſponderi poteſt ad quæſtionem factam per *an eſt*, habet proprium eſſe. Sed hæc quæſtio fit non tantum de perſona, ſed etiam de natura. Ergo eſſe non tantum eſt perſonæ, ſed etiam naturæ. In Chriſto autem ſunt duæ naturæ. Ergo in Chriſto ſunt duo eſſe.

Sed contra. Omne quod habet per ſe eſſe, eſt ſubſiſtens. Si ergo in Chriſto eſt duplex eſſe, ſunt ibi duo ſubſiſtentia: ergo duæ hypoſtaſes; quod ſupra improbatum eſt.

Præterea. Quæcumque differunt ſecundum eſſe, unum eorum non prædicatur de altero. Sed Deus eſt homo, & e converſo. Ergo eſt eſſe unum Dei, & hominis.

Præterea. Unius non eſt niſi unum eſſe. Sed Chriſtus eſt unum, ut dictum eſt. Ergo habet unum eſſe tantum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Philoſophum V. Metaph. (text. VI.) eſſe duobus modis dicitur. Uno modo ſecundum quod ſignificat veritatem propoſitionis, ſecundum quod eſt copula; & ſic, ut Commentator ibidem dicit, ens eſt prædicatum accidentale; & hoc eſſe non eſt in re, ſed in mente, quæ conjungit prædicatum cum ſubjecto, ut dicit Philoſophus in VI. Metaph. (text. VI.) Unde de hoc non eſt hic quæſtio. Alio modo dicitur eſſe, quod pertinet ad naturam rei, ſecundum quod dividitur ſecundum decem genera; & hoc quidem eſſe eſt in re, & eſt actus entis reſultans ex principiis rei, ſicut lucere eſt actus lucentis. Aliquando tamen ſumitur eſſe pro eſſentia, ſecundum quam res eſt: quia per actus conſueverunt ſignificari eorum principia, ut potentiæ, vel habitus. Loquendo igitur de eſſe, ſecundum quod eſt actus entis, ſic dico, quod ſecundum ſecundam opinionem oportet ponere tantum unum eſſe; ſecundum alias autem duas oportet ponere duo eſſe. (*c*) Ens enim ſubſiſtens, eſt quod habet eſſe tamquam ejus quod eſt, quamvis ſit naturæ, vel formæ tamquam ejus quo eſt: unde nec natura rei, nec partes ejus proprie dicuntur eſſe, ſi eſſe prædicto modo accipiatur; ſimiliter autem nec accidentia; ſed ſuppoſitum completum, quod eſt ſecundum omnia illa. Unde etiam Philoſophus dicit in II. Metaph. (cap. III.) quod accidens magis proprie eſt entis quam ens. Prima ergo opinio, quæ ponit duo ſubſiſtentia, ponit duo eſſe ſubſtantialia; ſimiliter tertia opinio, quia ponit quod partes humanæ naturæ adveniunt divinæ perſonæ accidentaliter, ponit duo eſſe, unum ſubſtantiale, & aliud accidentale; ſecunda vero

opinio,

(a) *Al. deeſt* eſſe. (b) *Addit Nicolai* (ut Philoſophus dicit.) *In notis vero:* Colligitur ex Lib. I. Topicorum cap. IV. *prius autem ad marginem indicabatur cap.* II. (c) *Al.* Etic.

Digitized by Google

opinio, quia ponit unum ſubſiſtens, & ponit humanitatem non accidentaliter advenire divinæ perſonæ, oportet quod ponat unum eſſe. Impoſſibile eſt enim quod unum aliquid habeat duo eſſe ſubſtantialia: quia unum fundatur ſuper ens: unde ſi ſint plura eſſe, ſecundum quæ aliquid dicitur ens ſimpliciter, impoſſibile eſt quod dicatur unum. Sed non eſt inconveniens quod eſſe unius ſubſiſtentis ſit per reſpectum ad plura, ſicut eſſe Petri eſt unum, habens tamen reſpectum ad diverſa principia conſtituentia ipſum: & ſimiliter ſuo modo unum eſſe Chriſti habet duos reſpectus, unum ad naturam humanam, alterum ad divinam.

Ad primum ergo dicendum, quod forma facit eſſe; non ita quod illud eſſe ſit materiæ, aut formæ, ſed ſubſiſtentis. Quando ergo compoſitum ex materia, & forma eſt per ſe ſubſiſtens, acquiritur ex forma illi compoſito eſſe abſolutum per ſe; quando autem non eſt per ſe ſubſiſtens, non acquiritur per formam eſſe illi compoſito; ſed ſubſiſtenti cui hoc adiungitur, acquiritur reſpectus ſecundum eſſe ad hoc quod ei additur: ſicut ſi ponamus hominem naſci ſine manu, & manum per ſe ſeparatim fieri, & poſtea ei miraculoſe coniungi; conſtat quod forma manus cauſabit eſſe manus per ſe ſubſiſtentis: ſed poſtquam coniungitur homini, (*a*) non acquiritur ex forma manus aliquod eſſe manui, quia manus non babet eſſe proprium; ſed acquiritur homini reſpectus ad manum ſecundum ſuum eſſe. Ita etiam dico, quod anima in Chriſto non acquirit proprium eſſe humanæ naturæ; ſed Filio Dei acquirit reſpectum ſecundum ſuum eſſe ad naturam humanam, qui tamen reſpectus non eſt aliquid ſecundum rem in divina perſona, ſed aliquid ſecundum rationem, ut dictum eſt de unione (ſupra diſt. II. quæſt. II. art. 2. quæſtiunc. III. ad. 3.)

Ad ſecundum dicendum, quod aliud eſt de Deo, & de omnibus aliis rebus: quia in Deo ipſa eſſentia ſubſiſtens eſt, unde ſibi ſecundum ſe debetur eſſe; immo ipſa eſt ſuum eſſe ſubſiſtens, unde eſſentia a perſona non differt ſecundum rem: & ideo eſſe eſſentiæ eſt etiam perſonæ; & tamen perſona, & eſſentia ratione differunt. Quamvis ergo unum ſit eſſe, poteſt tamen eſſe conſiderari vel prout eſt eſſentiæ; & ſic non unitur humanitas in eſſe divino, unde non unitur Patri: vel poteſt conſiderari prout eſt perſonæ; & ſic unitur in eſſe divino.

Et per hoc patet ſolutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod Philoſophus accipit ibi eſſe pro eſſentia, vel quidditate, quam ſignat diffinitio.

Ad quintum dicendum, quod illa obiectio procedit de eſſe ſecundum quod ſignat veritatem propoſitionis: ſic enim poteſt dici non tantum de his quæ ſunt in re, ſed de his quæ ſunt in intellectu: de quibus poteſt locutio formari.

ARTICULUS III.

Utrum perſona Verbi poſt incarnationem ſit compoſita.

III. P. quaeſt. II. art. 4.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod perſona Verbi poſt incarnationem non ſit compoſita. Omne enim compoſitum eſt melius componentibus: quia bonum additum bono facit magis bonum. Sed Divinitate non poteſt eſſe aliquid melius. Ergo ex Divinitate, & humanitate non poteſt ſieri una perſona compoſita.

2. Præterea. In Chriſto non eſt niſi perſona æterna. Sed nullum æternum eſt compoſitum. Ergo perſona Chriſti nullo modo eſt compoſita.

3. Præterea. Ad ſimplicitatem divinæ eſſentiæ pertinet quod non ſit compoſita, nec alteri componibilis. Sed perſona divina eſt æqualis ſimplicitatis cum eſſentia. Ergo nec in ſe poteſt dici compoſita, nec alteri componibilis.

4. Præterea. Sicut dicit Philoſophus III. Phyſic. (text. lxvi.) pars habet rationem materiæ, & imperfecti. Sed omnis imperfectio, & materialitas a Deitate eſt aliena. Ergo non poteſt eſſe pars alicuius. Sed omnis compoſitio eſt ex partibus. Ergo perſona Chriſti non poteſt eſſe compoſita ex Divinitate, & humanitate.

5. Sed contra eſt quod dicit Damaſcenus (de Fide Lib. III. cap. III.) duas naturas unitas invicem in unam compoſitam hypoſtaſim Filii Dei.

6. Præterea. Levitici v. ſuper illud, *Decimam partem Ephi*, Gloſ-

(*a*) *Al. deeſt* non.

ſa: * „ Ideſt Chriſti humanitatem: ephi „ enim tres modios capiens ſignificat Tri- „ nitatem. “ Ergo humanitatis Chriſti eſt pars alicuius perſonæ in Trinitate.

7. Præterea. Athanaſius in ſymbolo: *Sicut anima rationalis, & caro unus eſt homo; ita Deus, & homo unus eſt Chriſtus*. Sed anima rationalis, & caro ſunt partes hominis. Ergo Deus, & homo ſunt partes Chriſti.

8. Præterea. Omne totum eſt compoſitum ex partibus. Sed Damaſcenus dicit (Lib. III. de Fide cap. ult.) quod Chriſtus totus fuit (*a*) in inferno, non tamen totum; & ſimiliter ubique eſt non totum, ſed totus: quia non eſt ubique niſi ſecundum alteram naturam. Ergo duæ naturæ ſunt partes perſonæ Chriſti compoſitæ ex eis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ad rationem totius pertinent duo. Unum ſcilicet quod eſſe totius compoſiti pertinet ad omnes partes: quia partes non habent proprium eſſe, ſed ſunt per eſſe totius, ut dictum eſt. Aliud eſt quod partes componentes cauſant eſſe totius. Secundum autem tertiam, & primam opinionem neutrum horum invenitur in Chriſto: quia opinio prima dicit, quod hic homo habet eſſe ſuum proprium, unde eſſe divinæ perſonæ ad ipſum non pertinet: ſimiliter tertia opinio dicit, quod eſt eſſe ſuperadditum ad eſſe divinæ perſonæ accidentaliter: unde anima, & corpus non dicuntur partes perſonæ, ſicut nec accidentia ſubiecti: unde neutra ponit perſonam Verbi compoſitam. Sed ſecunda ponit unum eſſe in Chriſto: unde eſſe divinæ perſonæ pertinet ad utramque naturam. Non tamen illud eſſe cauſatur ex coniunctione naturarum, ſicut eſſe compoſiti cauſatur ex coniunctione componentium. Unde ſecundum hanc opinionem perſona Chriſti poſt incarnationem poteſt dici aliquo modo compoſita, inquantum ibi ſalvatur aliqua conditio compoſiti; non tamen eſt ibi vera ratio compoſitionis, quia deficit ibi altera conditio: unde etiam non eſt in uſu modernorum hanc opinionem tenentium, quod dicant perſonam compoſitam. Nec dicendum, quod dicatur compoſita ſecundum expoſitionem nominis, quaſi cum alio poſita: quia ſic prima opinio, & tertia poneret perſonam compoſitam, ſicut & ſecunda.

Ad primum ergo dicendum, quod in perſona compoſita quamvis ſint plura bona quam in perſona ſimplici, quia eſt ibi bonum increatum, & bonum creatum; tamen perſona compoſita non eſt maius bonum quam ſimplex: quia bonum creatum ſe habet ad bonum increatum ſicut punctus ad lineam, cum nulla ſit proportio unius ad alterum: unde ſicut lineæ additum punctum, non facit maius; ita nec bonum creatum additum in perſona bono increato facit melius: vel etiam quia tota ratio bonitatis omnium bonorum eſt in Deo, unde & ipſe dicitur omne bonum: unde non poteſt ſibi fieri additio alicuius boni quod in ipſo non ſit.

Ad ſecundum dicendum, quod perſona non dicitur compoſita, quaſi eſſe ſuum ſit ex multis conſtitutum (hoc enim eſt contra rationem æterni) ſed quia ad multa ſe extendit, quæ aſſumuntur in illud eſſe.

Ad tertium dicendum, quod de ratione ſummæ ſimplicitatis eſt quod nec ſit compoſita ex partibus, nec componibilis alteri tamquam pars. Sic autem perſona non eſt compoſita, quia neque eſt pars, neque ex partibus conſtituta.

Ad quartum dicendum, quod quamvis compoſitio quantum ad aliquid ſalvetur in incarnatione Verbi, nullo tamen modo eſt ibi ratio partis. Divinitas enim pars eſſe non poteſt, propter imperfectionem quæ eſt de ratione partis: humana autem natura ſimiliter non poteſt eſſe pars, quia compartem non habet, vel etiam quia non cauſat eſſe perſonæ quæ dicatur compoſita. Et ideo Magiſter dicit in ſequenti diſt. quod inexplicabilis eſt illa compoſitio quæ non eſt partium. Ratio autem dicitur a Magiſtris unio exigitiva: quia tot comprehenduntur in perſona quot exiguntur ad opus redemptionis, ut ſit Deus qui poſſit, & homo qui debeat ſatisfacere.

Ad quintum dicendum, quod Damaſcenus dicit compoſitam hypoſtaſim, inquantum eſt ibi aliquid de ratione compoſitionis, non quod ſit ſimpliciter compoſita quantum ad perfectam rationem compoſitionis.

Ad ſextum dicendum, quod allegatio illa

(a) *Nicolai repønit:* fuit incarnatus, *ex cap.* VII. *lib. cit.*

Ex Edit. P. Nicolai.

* Æquivalenter, non expreſſe partim interlinealis, partim collateralis ex Iſychio, vel Heſychio

Digitized by Google

illa ſumitur quantum ad ſimilitudinem numeri, non quantum ad ſimilitudinem totius, & partis.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſimilitudo illa eſt quantum ad aliquid, & non quantum ad omnia, ut patet ex dictis.

Ad ultimum dicendum, quod totum, præter hoc quod eſt compoſitum ex partibus, habet aliud de ratione ſui, ſcilicet quod ei nihil deeſt eorum quæ debet habere; & ſecundum hoc ſumitur a Damaſceno.

QUAESTIO III.

DEinde quæritur de his quæ pertinent ad tertiam opinionem: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum ex anima, & corpore Chriſti fuerit aliquid compoſitum.

Secundo. Utrum anima, & corpus fuerint unita divinæ perſonæ accidentaliter.

ARTICULUS I.

Utrum in Chriſto fuerit aliqua compoſitio animæ, & corporis.

III. P. quæſt. II. art. 5.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod non fuerit aliqua compoſitio animæ, & corporis in Chriſto. Supra enim diſt. II. probavit Magiſter, quod nomine humanæ naturæ intelligitur anima, & corpus: nec ita accipitur in Chriſto ſicut in aliis. Cum ergo in aliis hominibus accipiatur humana natura pro eo quod compoſitum eſt ex anima, & corpore; videtur quod in Chriſto accipiatur pro partibus non compoſitis.

2. Præterea. Damaſcenus dicit (Lib. III. de Fide cap. IX.) quod in Domino Ieſu non eſt communem ſpeciem accipere. Sed ex anima, & corpore unitis conſurgit natura ſpeciei. Ergo videtur quod non fuerunt ad invicem unita in Chriſto.

3. Præterea. Poſt ultimam compoſitionem non poteſt eſſe alia compoſitio. Sed ultima compoſitio in natura eſt animæ rationalis ad corpus. Ergo ſi iſta unio eſſet in Chriſto, non poſſet ſequi unio ad divinam perſonam.

4. Præterea. Anima non coniungitur carni, niſi cor vivificet ipſam. Sed caro poterat vivificari ex unione ad ipſam vitam, ſcilicet Verbum. Ergo non oportuit quod carni uniretur.

Sed contra. Homo univoce dicitur de Chriſto, & aliis hominibus: alias non eſſet eiuſdem ſpeciei, nec per eum deberet ſatisfieri pro peccatis humani generis. Sed de ratione hominis, ſecundum quod prædicatur de aliis, eſt compoſitio animæ, & corporis. Ergo & in Chriſto fuit unio animæ, & carnis.

Præterea. Corpus non eſt animatum, niſi anima coniungatur ei quaſi forma. Si ergo anima non fuiſſet unita corpori Chriſti quaſi forma, fuiſſet corpus illud inanimatum; & ita non fuiſſet aſſumptibile.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod unio animæ ad carnem conſtituit rationem hominis, & omnium partium eius: unde remota anima, non dicitur homo, nec oculus, nec caro, niſi æquivoce, ſicut homo pictus: & ideo ſi tollatur unio animæ Chriſti ad carnem eius, ſequitur quod non ſit homo verus, nec caro eius vera; quod eſt contra articulum fidei: & ideo hæc opinio tertia non ſolum eſt falſa, ſed hæretica, & in Concilio Epheſino ſub Cæleſtino I. Papa condemnata. Tamen iſta opinio videtur ex eodem fonte proceſſiſſe cum prima, ſcilicet ex hoc quod credebant omne compoſitum ex anima, & corpore habere rationem hominis: & ideo quia prima opinio poſuit animam, & corpus unita ad invicem, eſſe aſſumpta, coacta fuit ponere hominem eſſe aſſumptum, & Chriſtum eſſe duo. Hæc autem opinio, ut hoc negaret, poſuit animam, & corpus eſſe aſſumpta non unita. Secunda vero utrumque evitat, ut dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod non fuit intentio Magiſtri dicere, quod per humanam naturam in Chriſto ſignificentur corpus, & anima non unita: non enim quantum ad hoc aſſignat differentiam, ſed quantum ad hoc quod humana natura in aliis conſurgit ex omnibus quæ ſubſtantialiter in ipſis ſunt; in Chriſto autem non, ſed ſolum ex corpore, & anima.

Ad ſecundum dicendum, quod Damaſcenus loquitur quantum ad unionem Divinitatis ad humanam naturam, ex qua non conſurgit tertia natura ſpeciei, non quantum ad unionem animæ ad corpus.

Ad tertium dicendum, quod compoſitio animæ rationalis ad carnem eſt ultima in operibus naturæ; ſed compoſitio humanitatis ad perſonam Verbi non ſit operatione naturæ, ſed virtute divina.

Digitized by Google

Ad quartum dicendum, quod Verbum vivificat carnem Chriſti active, & non formaliter: & ideo requiritur anima, quæ formaliter vivificet.

ARTICULUS II.

Utrum humana natura Verbo accidentaliter uniatur.

III. P. quæſt. II. art. 6.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod humana natura accidentaliter Verbo uniatur. Ad Philip. II. 7. *Habitu inventus ut homo*. Ergo cum habitus ſit genus accidentis, videtur quod Deus fuerit homo accidentaliter.

2. Præterea. Omne quod advenit poſt eſse completum, eſt accidens. Sed humana natura advenit Filio Dei poſt eſse completum ipſius. Ergo advenit ei accidentaliter.

3. Præterea. Secundum Philoſophum, in ſubiecto dicitur eſse quod eſt in aliquo non ſicut pars. Sed humanitas in Chriſto non eſt ſicut pars, ut dictum eſt. Ergo eſt in eo ſicut in ſubiecto. Sed in ſubiecto eſse eſt proprium accidentis. Ergo unitur Verbo accidentaliter.

4. Præterea. Accidens eſt quod adeſt, & abeſt præter ſubiecti corruptionem. Sed humana natura hoc modo ſe habet ad perſonam Filii Dei. Ergo unitur ei accidentaliter.

Sed contra eſt Decretalis Alexandri Papæ, * *Cum (inquit) Chriſtus ſit perfectus Deus, & perfectus homo; qua temeritate audent quidam dicere, quod Chriſtus, ſecundum quod homo, non eſt aliquid?* Sed prædicatum accidentale non prædicat aliquid, ſed aliqualiter ſe habens. Ergo homo non eſt prædicatum accidentale.

Præterea. Ariſtoteles in I. Phyſic. (text. XXVII.) dicit: (a) *Quod vere eſt*, ideſt ſubſtantia, *ſit accidens nulli*. Sed humanitas eſt ſubſtantia. Ergo non poteſt dici accidens alicui.

Præterea. Si eſt accidens, oportet quod alicui accidat. Non homini, quia per ſe convenit ei humanitas. Ergo accidit Filio Dei; quod eſt contra Boetium, qui dicit, quod in Deo non eſt aliquod accidens.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quamvis hoc quod eſt accidens in ſe, poſſit eſse aliquo modo ſubſtantia alicui, ut color albedini; tamen quod eſt in ſe ſubſtantia, non poteſt eſse accidens alicuius; quamvis coniunctio unius ſubſtantiæ ad alteram poſſit eſse accidens, ut ſic una ſubſtantia alteri accidentaliter advenire dicatur, ſicut veſtis homini. Sed hoc non poteſt eſse niſi dupliciter: vel quod coniungatur ei ſecundum contactum, ſicut veſtis homini, vel ſicut dolium vino; aut ſicut mobile motori, ſicut Angelus coniungitur corpori quod aſsumit. Et cum contactus non ſit niſi corporum, oportet dicere, quod humana natura non poteſt advenire divinæ perſonæ, niſi ſicut mobile motori, ut dicatur Chriſtus hoc modo aſsumpſiſse naturam humanam, ſicut Angelus aſsumit corpus, ut oculis mortalium videatur, ſicut dicitur in littera; & ſic Spiritus ſanctus viſus eſt in columba. Hæc autem aſſumptio non vere facit prædicari aſſumptum de aſſumente, nec proprietates aſsumpti vere transfert in aſsumentem: non enim Angelus aſsumens corpus ad hominis ſimilitudinem, vere eſt homo, nec vere habet aliquas proprietates hominis; neque Spiritus ſanctus poteſt dici minor ſeipſo propter ſpeciem columbæ in qua apparuit, ut dicit Auguſtinus. ** Unde patet quod hæc opinio non poteſt dicere, quod Filius Dei vere ſit homo, vel vere ſit paſsus: & ideo eum neget veritatem articulorum, condemnata eſt quaſi hæretica. Tamen etiam quantum ad hanc poſitionem procedit ab eodem fonte cum prima, ſcilicet ex hoc quod humana natura non aſſumeretur ad eſse divinæ perſonæ. Unde prima opinio ponebat, quod aſsumptum habebat eſſe per ſe, in quo ſubſiſtebat; hac autem tertia opinio ponit, quod non ſubſiſtit aſſumptum, neque perſona in eo, ſed eſt eſſe accidentale ſuperadditum.

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura in Chriſto habet aliquam ſimilitudinem cum accidente, & præcipue cum

(a) *Nicolai* quod *illud quod vere eſt &c.*

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Tom. III. Concil. part. II. ſect. 2. ex Concilio Lateranenſi III. tit. de hæreticis cap. XXVI: paulo aliter, & plenius. Refertur quoque ſed ſummarie tantum Extra de hæreticis cap. *Cum Chriſtus*, ad Archiepiſcopum Rhemenſem. ** Ex Lib. III. de Symbolo ad catechumenos cap. V.

Digitized by Google

cum habitu quantum ad tria. Primo quia advenit perſonæ divinæ poſt eſſe completum, ſicut habitus, & omnia alia accidentia. Secundo quia eſt in ſe ſubſtantia, & advenit alteri, ſicut veſtis homini. Tertio quia melioratur ex unione ad Verbum, & non mutat Verbum; ſicut veſtis formatur ſecundum formam veſtientis, & non mutat veſtientem. Unde antiqui dixerunt, quod vergit in accidens; & quidam propter hoc addiderunt, quod degenerat in accidens: quod tamen non ita proprie dicitur, quia natura humana in Chriſto non degenerat, immo magis nobilitatur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis adveniat poſt eſſe completum, non tamen eſt accidentaliter adveniens: quia trahitur ad unionem in illo eſſe, ſicut corpus adveniet animæ in reſurrectione.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non proprie poſſit dici pars, tamen aliquid habet de ratione partis; quod non habet accidens, ut patet ex dictis.

Ad quartum dicendum ſicut ad ſecundum.

EXPOSITIO TEXTUS.

QUæritur, *an his locutionibus Deus factus eſt homo &c.... dicatur Deus factus eſſe aliquid*. Hic ponit tres quæſtiones. Prima eſt, utrum homo aliquid prædicet de Chriſto. Et ſecundum primam, & ſecundam opinionem prædicat aliquid, quia de eo prædicatur in quid, quia eſt unio ſubſtantialis; ſecundum vero tertiam opinionem non prædicat aliquid, ſed aliquo modo ſe habens. Secundam quæſtionem ponit ibi, *Et ad ita conveniat dici*: Utrum homo factus ſit Deus, ſicut Deus factus eſt homo: quod prima opinio concedit; ſecunda, & tertia non, proprie loquendo, ut in ſequenti diſt. patebit. Tertia quæſtio eſt. Si per huiuſmodi locutiones non dicitur Deus factus aliquid, quis erit in his intellectus? & hanc ponit ibi, *Et ſi ex his locutionibus non dicitur Deus factus eſſe aliquid, vel eſſe aliquid, quæ ſit intelligentia harum locutionum, & ſimilium*

Alii enim dicunt, in ipſa Verbi incarnatione hominem quemdam ex anima rationali, & humana carne conſtitutum. Hic ponit poſitiones primæ opinionis, non omnes, ſed quæ ſufficiunt ad intellectum eius: & prima poſitio eſt radix opinionis, ſcilicet quod anima, & corpus aſſumuntur unita (quod eſt contra tertiam) non ſolum ad conſtituendum humanitatem, ſed etiam hominem (quod eſt contra ſecundam) & hoc eſt quod dicit, *Hominem quemdam*: & quod iſta unio animæ ad carnem, ex qua conſtituitur homo, præcedit unionem ad Verbum ſecundum intellectum; & hoc eſt quod dicit: *Et ille homo cœpit eſſe Deus*: non autem tempore; & hoc eſt quod dicit: *In ipſa Verbi incarnatione*. Secundam poſitionem ponit ibi, *Concedunt etiam hominem illum aſſumptum a Verbo, & unitum Verbo*: & hoc eſt quod homo eſt aſſumptus, & quod aſſumens eſt aſſumptum; quod notatur in hoc quod dicit: *Tamen eſſe Verbum*: & quod per aſſumptionem Deus factus eſt homo: unde dicit: *Et ea ratione tradunt dictum eſſe Deum factum hominem*. Tertia eſt quod homo factus eſt Deus, & e converſo, ibi, *Unde vere dicitur: Deus factus eſt homo, & homo factus eſt Deus*. Quarta eſt quod homo dicit compoſitum ex duabus ſubſtantiis, ibi, *Cumque dicant illum hominem ex anima rationali, & humana carne ſubſiſtere, non tamen fatentur ex duabus naturis eſſe compoſitum*.

Et ne de ſuo tantum loqui putentur, hanc ſententiam pluribus muniunt teſtimoniis. Hic inducuntur auctoritates ad probandum primam opinionem.

Et (a) ſciendum, quod quatuor probant per prædictas auctoritates. Primum eſt, quod Chriſtus eſt duo; quod probant per primam auctoritatem, quæ incipit ibi, *Cum legitur*, ex illo verbo, *Utrumque ſimul unam perſonam*. Item per ſecundam, quæ incipit ibi, *Ieſus Chriſtus*, ex illo verbo, *Utraque ſubſtantia, ſcilicet divina, & humana, Filius eſt unicus Dei Patris omnipotentis*, ex illo, *Aliud propter Verbum, & aliud propter hominem*. Item per quartam, quæ incipit ibi, *Agnoſcamus geminam ſubſtantiam*, ex illo verbo, *Utrumque autem ſimul, non duo, ſed unus eſt Chriſtus*. Quod autem dicitur, *Utraque Chriſtus*, intelligendum eſt non proprie dici, ſed materialiter; ſicut paries, & tectum dicitur domus. Quod vero dicit, *Aliud, & aliud*, intelligendum eſt alterius, & alterius naturæ. Secundum quod probant, eſt quod homo factus eſt Deus: & hoc probant per tertiam auctoritatem, quæ incipit ibi, *Quid natura humana in Chriſto homine meruit?* ex illo verbo, *Quibus mereretur iſte homo una fieri perſona cum Deo*. Item ex quinta, quæ incipit ibi, *Ille homo, ut a Verbo Patri*

(a) *Al.* Et ſecundum quod quatuor probant prædictas auctoritates.

Patri coæterno in unitatem perſonæ aſſumptus, Filius Dei unigenitus eſſet, unde hoc meruit? ex illo verbo, *Ex quo ille homo eſſe cœpit*. Item ex ſexta, quæ incipit ibi, *Homo quicunque*, ex illo verbo, *Homo ille ab initio factus eſt Chriſtus*. Item ex ſeptima, quæ incipit ibi, *Gratia Dei nobis in homine Chriſto commendatur*, ex illo verbo, *Una cum illo perſona Filius Dei fieret*: quod qualiter intelligendum ſit, in ſequenti diſt. dicetur. Tertium eſt, quod homo ſit aſſumptus; & hoc probant per auctoritatem quintam, quæ incipit ibi, *Ille homo ut a Verbo Patri coæterno in unitatem perſonæ aſſumptus, Filius Dei unigenitus eſſet, unde hoc meruit?* quæ expreſſe hoc dicit: & hoc in præcedenti diſt. ſolutum eſt: quia homo dicitur aſſumptus, id eſt natura hominis. Quartum quod probant, eſt quod homo conſtat ex duabus ſubſtantiis, per octavam auctoritatem, quæ incipit ibi, *Chriſtum non ambigimus eſſe Deum Verbum*: quæ expreſſe hoc dicit; ſed Hilarius loquitur quantum ad formam ſignificatam, non quantum ad ſuppoſitum.

Sunt autem alii. In hoc capite ponit poſitiones ſecundæ opinionis. Ponit ergo duas poſitiones eius, in quibus tota conſiſtit. Prima eſt, quod aſſumptum eſt compoſitum ex anima, & corpore per modum naturæ humanæ: quod patet ex hoc quod humanam naturam, ex qua, & divina dicit Chriſtum conſtare, ſtatim exponit per animam, & corpus, ex quibus non conſtat natura humana, niſi ſecundum quod ſunt coniuncta ad invicem; & quod hoc compoſitum ſit homo, habet ex unione ad divinam perſonam: unde dicit, quod homo ille non tantum conſtat ex anima, & corpore, ſed ex his, & Divinitate. Quod autem dicit, *In parte conſentiunt*, intendit quantum ad hoc quod utraque ponit quod homo prædicat de Chriſto *quid*, & quod anima, & corpus ſint unita ad invicem. Secunda poſitio eſt, quod perſona Verbi ante incarnationem fuit ſimplex, ſed poſt eſt compoſita: & poſt hoc removet duo inconvenientia quæ videntur ſequi. Primum eſt quod perſona Verbi ſit alia quam primo, quod removet ibi, *Nec eſt ideo alia perſona quam prius*. Secundum quod perſona ſit facta, quod removet ibi, *Nec tamen perſona illa debet dici facta perſona*.

De hoc Auguſtinus in Lib. Sententiarum Proſperi ait. Hic ponit auctoritates probantes ſecundam opinionem: & probant duo, ſcilicet quod eſt una hypoſtaſis, & quod perſona poſt incarnationem eſt compoſita; quod ſatis patet in littera.

Sunt etiam alii qui in incarnatione Verbi non ſolum perſonam ex naturis compoſitam negant, verum etiam hominem aliquem, ſive etiam aliquam ſubſtantiam, ibi ex anima, & carne compoſitam, vel factam diffitentur. Hic ponit poſitiones tertiæ opinionis: & ponit quatuor, in quibus tota conſiſtit. Prima eſt, quod ex anima, & corpore non fit aliquid unum; & hoc ponitur ſtatim in principio. Secunda, quod hæc duo adveniunt divinæ perſonæ accidentaliter, ſicut indumentum; & hoc ibi, *Sed ſic illa duo, ſcilicet animam, & carnem, Verbi perſonæ, vel naturæ unita eſſe aiunt, ut non ex illis duobus, vel ex his tribus, aliqua ſubſtantia, vel perſona fieret*. Et deinde removet duo inconvenientia. Unum quod ſequitur ex prima poſitione, ſcilicet quod Deus non ſit verus homo; & hoc ibi, (*a*) *Qui ideo dicitur verus factus homo, quia veritatem carnis, & animæ accepit*. Sed conſtat quod non poteſt evitare: quia remota unione animæ ad corpus, non invenitur veritas carnis; & præterea adhuc ſi ſit vera caro, & vera anima, non erit verus homo, niſi ſint unita. Secundum eſt quod ſequitur ex ſecunda poſitione, ſcilicet quod ſi anima, & corpus advenerint accidentaliter, non pertineant ad ſingularitatem divinæ perſonæ; quod removet ibi, *Quæ duo etiam in ſingularitatem, vel unitatem ſuæ perſonæ accepiſſe legitur*. Patet etiam quod non poteſt hoc inconveniens evitare: quia non ſequitur: Si non addit ad numerum perſonarum, ergo pertinet ad ſingularitatem divinæ perſonæ: ſicut etiam columba in qua Spiritus ſanctus (*b*) apparuit, non auget numerum perſonarum, non tamen pertinet ad ſingularitatem perſonæ Spiritus ſancti. Tertia poſitio eſt, quod perſona Verbi eſt ſimplex poſt incarnationem ſicut ante, in quo convenit cum prima; & hoc ibi, *Et quia ipſa perſona Verbi quæ prius erat ſine indumento, aſſumptione indumenti non eſt diviſa, vel mutata*. Quarta, quod homo de Deo non prædicat *quid*, ſed habitum; & hoc ibi, *Qui ſecundum habitum Deum hominem factum dicunt*: & hoc probat ad inconveniens ducendo, ibi, *Nam ſi eſſentialiter, inquiunt illi, Deus eſſet homo, vel homo eſſe Deus intelligeretur; tunc ſi Deus aſſumpſiſſet hominem in ſexu muliebri, & mulier eſſentialiter Deus eſſet,*

& e

(a) Al. *Quod ideo Deus*. (b) *Al. deeſt* apparuit.

& e converſo: quod tamen patet non eſſe inconvenjens.

Ne autem & iſti de ſuo ſenſu influere videantur, teſtimoniis in medium productis quod dicunt confirmant. Hic ponit auctoritates probantes hanc tertiam opinionem. Primum quod probant, eſt quod perſona iſta non fuit mutata per incarnationem, & quod humana natura non auget numerum perſonarum; & hoc per primam auctoritatem. Sed hoc non eſt contra ſecundam opinionem, quæ quamvis ponat perſonam (*a*) compoſitam, non tamen mutatam: nec ſufficit ad probandum quod anima, & corpus non pertineant ad ſingularitatem divinæ perſonæ, quia non eſt auctus numerus perſonarum, ſecundum quod probatum eſt quod homo dicitur de Deo ſecundum habitum; & hoc per ſecundam auctoritatem, ibi, *Multis modis habitum dicimus*, quæ expreſſe dicere hoc videtur. Item per tertiam, quæ incipit ibi, *Si quæritur ipſa incarnatio quomodo facta ſit, ipſum Verbum Dei dico carnem factum*, ex illo verbo, *Indutum*. Item ex quinta, ſexta, & ſeptima, quæ Deum dicunt ſuſcepiſſe hominem, aut humanam naturam, ut viſibilis eſſet. Sed non oportet quod omne quod ſuſcipitur, ſit accidens. Item ex ultima, quæ incipit ibi, *Quomodo Dei Filius ex Maria eſt?* ex illo verbo, *Non fuit habitus ille tantum hominis*, ideſt puri hominis, *ſed ut hominis*: quia purus homo videbatur propter habitum. Sed omnia hæc per ſimilitudinem dicuntur, & non per proprietatem, ſicut ex prædictis patet. Tertium eſt, quod Chriſtus dicatur homo, quia habuit corpus, & animam ſibi unita, ex quarta auctoritate, quæ incipit ibi, *Dei Filius, cum ſit Deus æternus, & verus, pro nobis factus eſt homo verus, & plenus*, ex illo verbo, *In eo plenus fuero*. Sed hęc auctoritas non negat unionem animæ, & corporis, immo magis ponit, per hoc quod dicit veram naturam: non enim eſt natura humana, niſi ex compoſitione animæ, & corporis.

DISTINCTIO VII.

Poſitis ſententiis, prolatiſque teſtimoniis, intelligentias propoſitarum locutionum exequitur ſecundum ſingulas ſententias, & prius ſecundum primam.

Secundum vero primam dicitur Deus factus homo, & homo factus Deus: quia Deus cœpit eſſe quædam ſubſtantia rationalis, quæ ante non fuerat, & illa ſubſtantia cœpit eſſe Deus; & hæc gratia, non natura, vel meritis habuit. Unde recte dicitur (Rom. I.) Chriſtus, inquantum homo, prædeſtinatus eſſe Filius Dei. Huic autem ſententiæ opponitur. Si illa ſubſtantia cœpit eſſe Deus, & Deus illa, quædam igitur ſubſtantia eſt Deus quæ non ſemper fuit Deus; & quædam ſubſtantia eſt Deus quæ non eſt divina ſubſtantia; & Deus eſt aliquid quod non ſemper fuit: quod & illi concedunt, Origenis teſtimonio innitentes, qui ait: * „ Factus eſt ſine dubio id quod prius non erat; ſed addidit, Secundum carnem: „ ſecundum Deum (1) vero erat prius, & non erat quando non erat. " Aliis quoque pluribus modis illi ſententiæ poteſt opponi, quibus ſuperſedemus, exercitationis ſtudium lectori relinquentes, & ad alia properantes.

Hic explanat ſecundam ſententiam, & earumdem locutionum ſenſus.

IN ſecunda vero ſententia huius diſtinctionis talis videtur ratio, ut cum dicitur, „ Deus factus eſt homo, " intelligatur cœpiſſe eſſe ſubſiſtens ex duabus naturis, vel tribus ſubſtantiis: & e converſo „ homo factus eſt Deus: " quia ſubſiſtens

(1) *Nicolai ad marginem*, vel ſecundum ſpiritum, *ut Origenis textus habet, ubi & ſubiungitur quod licet in Latinis exemplaribus habetur prædeſtinatus, in Græcis tamen habetur tantum deſtinatus.*
(a) *Al.* oppoſitam.

Ex Edit. P. Nicolai.

* In eum locum Apoſtoli.

ſiſtens in duabus naturis cœpit eſſe Deus: vel potius homo factus eſt Deus, & e converſo dicitur, quia Deus aſſumpſit hominem, & homo aſſumptus eſt a Deo. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de Trinit. (I. cap. XIII.) „ Talis fuit illa ſu„ſceptio quæ hominem faceret Deum, & Deum hominem. “ Variatur autem intelligentia, cum dicitur: Deus eſt homo, & homo eſt Deus. Dicitur enim Deus eſſe perſona ſubſiſtens in duabus, & ex duabus naturis; & perſona ſubſiſtens in duabus, & ex duabus naturis, dicitur eſſe Deus, ideſt Verbum, vel natura divina. Poteſt enim prædicari perſona ſimplex, vel natura de perſona compoſita. Non eſt autem, ut ait Ioannes Damaſcenus *, idem dicere naturam, vel perſonam.

Ex quo ſenſu dicunt Chriſtum prædeſtinatum.

ISti dicunt Chriſtum prædeſtinatum eſſe. ſcilicet perſonam illam, inquantum eſt homo, ideſt inquantum eſt ſubſiſtens ex duabus ſubſtantiis, ſcilicet anima, & carne: nam quantum ad naturam Divinitatis non eſt ipſe prædeſtinatus. Non ergo inquantum in ea, vel ex ea ſubſiſtit, prædeſtinatus eſt; ſed inquantum ſubſiſtit in aliis duabus ſubſtantiis, ideſt in anima, & carne, hoc eſt inquantum eſt homo.

Qualiter exponuntur auctoritates primæ, quæ huic videntur obviare ſententiæ.

DEterminant etiam auctoritates quæ primæ conveniunt ſententiæ, & huic videntur contradicere; ut cum legitur homo ille aſſumptus a Verbo in ſingularitate perſonæ, vel factus una perſona cum Verbo, de natura humana intelligatur, quæ Verbo unita eſt in ſingularitate perſonæ, ideſt ita quod eadem perſona quæ prius erat, & ſimplex erat, ſine incremento numeri, & immutata permanſit, licet compoſita.. Compoſitionis vero huius aliam dicunt eſſe rationem quam ſit in aliis hominibus: quia huius ex tribus, aliorum ex duabus ſubſtantiis eſt compoſitio. Negant quoque humanam naturam eſſe perſonam, vel Dei Filium: & ſicut unum eumdemque dicunt eſſe hominem, & Deum, & filium hominis, & Filium Dei; ita unum & idem, non aliud & aliud, ſicut nec alium & alium.

Quædam ponit quæ præmiſſis videntur adverſari.

SEd his videntur adverſari quæ ſubditis continentur capitulis, Ait enim Auguſtinus ſuper Ioann. (tract. LXIX.) „ Aliud eſt Verbum Dei, aliud ho„mo; ſed Verbum caro factum eſt, ideſt homo. Non itaque alia Ver„bi, alia eſt hominis perſona: quoniam utrumque eſt Chriſtus, & una per„ſona. “ Idem (1) ad Felicianum (cap. XI.) „ Aliud Dei Filius eſt, aliud „ hominis filius; ſed non alius. “ Item: „ Dei Filius, aliud de Patre, aliud „ de matre. “ Idem in Lib. I. de Trinit. (cap. X. ante med.) „ Cum Filius „ ſit & Deus, & homo; alia ſubſtantia Deus, alia homo. “

Qualiter his reſpondeant.

HAec autem in hunc modum determinant: quia cum dicitur aliud Verbum Dei, aliud homo; ſive alia ſubſtantia Deus, alia homo: alterius naturæ ſignificatur Chriſtus eſſe, inquantum eſt homo, & alterius, inquantum Deus; & aliud natura qua eſt homo, (2) & aliud natura qua eſt Deus. Ut enim ait Ioannes Damaſcenus (de Fid. orth. Lib. III. cap. III. in princ.) in con-

(1) *Sive contra Felicianum Arianum*. (2) *Al.* & alia.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Lib. III. cap. III.

converſe, & inalterabiliter unitæ ſunt ad invicem naturæ, neque divina diſtante a propria ſimplicitate, neque humana aut converſa in Deitatis naturam, aut in non exiſtentiam (1) diviſa; neque ex duabus una facta compoſita natura. Compoſita enim natura neutri earum, ex quibus componitur naturis, homouſia, ideſt conſubſtantialis, eſſe poteſt, ex alteris perficiens alterum; ut corpus ex quatuor elementis compoſitum, nec ignis nominatur, nec terra, nec aer, nec aqua, nec horum alicui homouſion dicitur. Si igitur, ſecundum hæreticos, Chriſtus unius compoſitæ naturæ poſt unionem extitit, ex ſimplici natura converſus eſt in compoſitam, & neque Patri ſimplicis naturæ exiſtenti, neque matri eſt homouſios; & neque Deus, neque homo denominabitur, ſed Chriſtus ſolum: & erit hoc nomen, ſcilicet Chriſtus, non perſonæ ipſius nomen, ſed unius ſecundum ipſos compoſitæ naturæ. Nos autem Chriſtum non unius compoſitæ naturæ dogmatizamus; & hoc nomen, ſcilicet Chriſtus, nomen perſonæ dicimus, non monotropos, ideſt uno modo dictum; ſed duarum naturarum eſſe ſignificativum, ſcilicet Deitatis, & humanitatis: ex Deitate autem, & humanitate Deum perfectum, & hominem perfectum eumdem & eſſe, & dici ex duabus, & in duabus naturis confitemur. Sic ergo dicitur aliud eſſe (2) Filius Dei, aliud filius hominis, quia alterius eſt ſubſtantiæ, vel naturæ, inquantum eſt Filius Dei, alterius inquantum eſt filius hominis; non quod ipſe Filius Dei & hominis ſit illa duo diverſa, ideſt duæ diverſæ naturæ.

Auctoritate confirmat determinationem.

Aperte enim Hilarius in IX. Lib. de Trinit. (circ. med.) ait: „ Cum non „ aliud ſit filius hominis, neque aliud Filius Dei (Verbum enim caro fa„ ctum eſt) & cum ille qui Filius Dei eſt, ipſe & hominis ſit filius; requiro „ quis in hoc Filio hominis ſit glorificatus. " Evidenter dicit non aliud eſſe Filium Dei, & aliud filium hominis: ex quo præmiſſa roboratur, & approbatur determinatio.

Alia etiam verba auctoritatum annotat, ut determinet.

Quod etiam dictum eſt, Utrumque eſt Chriſtus, & una perſona, movere poteſt lectorem; ſicut & illud quod Auguſtinus dicit in Lib. I. de Trinit. (cap. VII.) „ Quia forma Dei formam ſervi accepit; utrumque Deus, utrum„ que homo; ſed utrumque Deus propter accipientem Deum, & utrumque „ homo propter acceptum hominem: " & illud quod ait idem in Libro de bono perſeverantiæ (cap. XIV.) „ Qui fidelis eſt, in eo veram humanam natu„ ram credit, ſuſcipiente Deo Verbo ita ſublimatam, ut qui ſuſcepit, & quod „ ſuſcepit una eſſet in Trinitate perſona, aſſumptione illa ineffabiliter faciente „ perſonæ unius in Deo, & homine (3) veritatem. " Si autem qui ſuſcepit, & quod ſuſcepit, una eſt perſona; ergo natura humana cum Verbo una eſt perſona. Sed hæc omnia ex tali ſenſu dicta fore tradunt, ut utrumque dicatur eſſe Chriſtus, & una perſona: quia in utroque unus Chriſtus, una perſona ſubſiſtit. Ita etiam ſuſceptum cum ſuſcipiente una perſona dicitur, quia ſuſceptum ſuſcipienti eſt ſociatum in unitate perſonæ, ideſt ita quod unitas perſonæ permanſit, non ita ut caro, & anima ſint Deus: quia, ut ait Hieronymus * (ſerm. de Aſſumpt. B. Virg. circa med.) Verbum eſt Deus, non caro aſſumpta: & Ambroſius in ** Lib. III. de Spiritu ſancto ait: „ Aliud eſt quod aſſumpſit, & aliud quod „ aſſumptum eſt. "

(1) *Nicolai optime reverſa. Magiſtri textus* mutata. (2) *Al. deeſt* Filius. (3) *Al.* unitatem.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Hieronymi ſuppoſititium opus. ** Lib. de incarnat. dominicæ Sacramento cap. VI.

Digitized by Google

Hic quamdam ponit auctoritatem quæ multum videtur huic ſententiæ obviare.

EST autem & aliud quod huic ſententiæ plurimum videtur obviare: ait enim Auguſtinus in Lib. III. contra Maximinum (cap. x.) „Chriſtus una per„ ſona eſt geminæ ſubſtantiæ : quia & Deus , & homo eſt. Nec tamen homo, „ vel Deus pars huius perſonæ dici poteſt : alioquin Filius Dei , Deus , ante„ quam ſuſciperet formam ſervi , non erat totus , & crevit cum homo Divini„ tati eius acceſſit . " Ecce Deum dicit non eſſe partem illius perſonæ : unde videtur illa perſona non conſtare ex Deo , & homine . Ad quod etiam illi dicunt , illam perſonam non ita conſtare ex Deo , & homine , quaſi totum ex partibus . Ita enim partes alicuius totius conveniunt , ut ex illis quod non erat conſtituatur . Non autem ſic divina , & humana natura in Chriſto uniuntur : inexplicabilis enim eſt iſtius unionis , quæ non eſt partium , ratio . Quidam tamen nomine Dei ibi perſonam ſignificari putant : quia de tribus agebat perſonis , quarum nullam Trinitatis eſſe partem dicebat ; ſicut pars iſtius perſonæ non eſt Deus . Quod ſi de perſona intelligitur , manifeſtum eſt quia perſona non eſt pars perſonæ . Poſita eſt diligenter ſententia ſecunda , & eius explanatio, cui in nullo, vel in modico obviant auctoritates in tertia ſententia inductæ, quæ iam conſideranda eſt.

In tertia ſententia quæ ſit præmiſſarum propoſitionum intelligentia.

IN hac igitur ſententia ſic dicitur Deus factus homo , quia hominem accepit ; & ſic dicitur eſſe homo , quia hominem habet , vel quia eſt habens hominem ; & homo factus eſt Deus , quia aſſumptus eſt a Deo; & homo eſſe Deus, quia habens hominem eſt Deus . Cum ergo dicitur , Deus homo eſt , vel habitus prædicatur , vel perſona , ſed humanata : & quod perſona humanata prædicetur, Caſſiodorus oſtendere videtur , dicens : „ Factus eſt , ut ita dixerim , „ humanatus Deus , qui etiam in aſſumptione carnis Deus eſſe non deſtitit . " Quod tamen varie accipi poteſt , ut dicatur , Deus factus eſt humanatus , vel Chriſtus factus eſt Deus humanatus : utrumque enim ſane dici poteſt. Cum ergo dicitur , Factus eſt Deus homo , multiplex ſecundum iſtos ſit intelligentia , ut humanam naturam accepiſſe , vel humanum Verbum eſſe incepiſſe intelligatur : nec tamen ſi incepit eſſe humanatum Verbum , ideo ſequitur quod inceperit eſſe Verbum ; nec ſi Deus factus eſt humanatum Verbum , ſequitur quod factus ſit Verbum , ſicut de aliquo dicitur : Hodie iſte cœpit eſſe bonus homo , vel factus eſt bonus homo : nec tamen hodie cœpit eſſe homo , vel factus eſt homo .

Quo ſenſu ſecundum iſtos dicatur Chriſtus prædeſtinatus.

SEcundum iſtos dicitur Chriſtus , ſecundum quod homo , prædeſtinatus eſſe Filius Dei , quia eſt prædeſtinatum a Deo ab æterno, & in tempore collatum ei per gratiam , ut ipſe ens homo ſit Filius Dei . Hoc enim non ſemper habuit , ſed in tempore per gratiam accepit : quod videtur Auguſtinus notaſſe in Lib. (de præd. Sanct. cap. xv.) ad Proſperum, & Hilarium dicens: „ Præ„ deſtinatus eſt Ieſus , ut qui futurus erat ſecundum carnem filius David , eſſet „ in virtute Filius Dei . " Hic etiam cum dicitur Chriſtus minor Patre , ſecundum quod homo , ſecundum habitum hoc intelligunt dictum , ideſt inquantum habet hominem ſibi unitum . Unde Auguſtinus in Lib. I. de Trinit. (cap. VII.) „ Deus Filius Deo Patri natura eſt æqualis , habitu minor : in forma enim ſer„ vi minor eſt Patre ; in forma Dei æqualis eſt Patri . " Et quia ſecundum habitum accipienda eſt incarnationis ratio , ideo Deum humanatum , non hominem deificatum dici tradunt : unde Ioannes Damaſcenus (Lib. III. cap. 11.) „ Non „ hominem deificatum dicimus, ſed Deum hominem factum . "

Quod

Quod non debet dici homo dominicus.

ET licet dicatur homo Deus, non tamen congrue dicitur homo dominicus: unde Auguſtinus in Lib. Retractat. (I. cap. xix.) „ Non video utrum recte dicatur homo dominicus, quod eſt mediator Dei, & hominum Chriſtus „ Ieſus, cum ſit utique Dominus. Et hoc quidem ut dicerem, apud quoſdam „ legi tractatores catholicos; (1) ſed ubicumque hoc dixi, dixiſſe me nollem: „ poſtea quippe vidi non eſſe dicendum; quamvis nonnulla poſſit ratione defendi ſecundum iſtos: & dicitur perſona Filii in duabus, & ex duabus exiſtere „ naturis, ſecundum adhærentiam, & inhærentiam: altera enim adhæret ei, „ altera ineſt. "

Quod prædicta non ſufficiunt ad cognoſcendam hanc quæſtionem.

SAtis diligenter, iuxta diverſorum ſententias, ſupra poſitam abſque aſſertione, & præiudicio tractavi quæſtionem. Verumtamen nolo in re tanta, tamque ad dignoſcendum difficili, putare lectorem, iſtam ſibi noſtram debere ſufficere diſputationem; ſed legat & alia forte melius conſiderata, atque tractata, & ea quæ hic movere poſſunt, vigilantiori, atque intelligentiori, ſi poteſt, mente diſcutiat: hoc firmiter tenens quod Deus hominem aſſumpſit, homo in Deum tranſivit non naturæ vertibilitate, ſed Dei dignatione; ut nec Deus mutaretur in humanam ſubſtantiam, aſſumendo hominem, nec homo in divinam, glorificatus in Deum: quia mutatio, vel vertibilitas naturæ diminutionem, & abolitionem ſubſtantiæ facit.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam diſtinxit Magiſter tres opiniones (*a*) circa modum unionis, hic ſecundum eas oſtendit qualiter locutiones quibus unio ſignificatur, ſunt intelligendæ: & dividitur in duas partes. In prima exponit eas ſecundum ſingulas opiniones; in ſecunda relinquit auditori iudicium de dictis opinionibus, ibi, *Satis diligenter iuxta diverſorum ſententiam ſupra poſitam abſque aſſertione, & præiudicio tractavimus quæſtionem*. Prima dividitur in tres partes. In prima exponit dictas locutiones ſecundum primam opinionem; in ſecunda ſecundum ſecundam, ibi, *In ſecunda vero ſententia huius diſtinctionis talis videtur ratio*; in tertia ſecundum tertiam, ibi, *In hac igitur ſententia ſic dicitur Deus factus homo, quia hominem accepit*. Circa primum duo facit. Primo exponit propoſitiones dictas ſecundum primam opinionem. Secundo obiicit contra, ibi, *Huic autem ſententiæ opponitur*. Exponit autem illas propoſitiones in prima parte, in quibus fit mutua prædicatio Dei, & hominis mediante hoc participio *factus*, quas primo exponit; & illas in quibus fit prædicatio mediante hoc participio *prædeſtinatus*, quas ſecundo exponit ibi, *Et hoc gratia, non natura*. Obiectionis autem ſolutionem ponit ibi, *Quod & illi concedunt*.

In ſecunda vero ſententia huius diſtinctionis talis videtur ratio. Hic exponit eas quæ ſunt ſecundum ſecundam opinionem: & primo exponit propoſitiones; ſecundo ſolvit quæ videntur eſſe contra hanc opinionem, ibi, *Determinant etiam auctoritates quæ primæ conveniunt ſententiæ, & huic videntur contradicere*. Circa primum tria facit. Primo exponit illas in quibus fit prædicatio mediante hoc participio *factus*; ſecundo illas in quibus fit mediante hoc verbo *eſt*, ibi, *Variatus autem intelligentia*; tertio illas in quibus fit prædicatio mediante hoc participio *prædeſtinatus*, ibi, *Iſti dicunt Chriſtum prædeſtinatum eſſe*.

Determinant etiam auctoritates quæ primæ conveniunt ſententiæ, & huic videntur contradicere. Hic ſolvit tria quæ videntur eſſe contra hanc ſecundam opinionem, & tria facit circa hoc. Primo ſolvit auctoritates quæ videntur probare quod homo ſit aſſumptus; ſecundo illas quæ videntur probare quod Chriſtus ſit duo, ibi, *Sed his videntur adverſari quæ ſubditis continentur capitulis*; tertio illas quæ probant quod perſona non ſit compoſita, ibi, *Eſt autem*

(1) *Nicolai apponit* divinorum eloquiorum.
(a) *Al.* per modum unionis.

& aliud quod huic ſententiæ plurimum videtur obviare. Secunda pars dividitur in duas partes. In prima ſolvit auctoritates quæ dicunt Chriſtum eſſe aliud, & aliud, ex quo ſequitur ipſum eſſe duo. In ſecunda ſolvit illas quæ dicunt Chriſtum eſſe duo, vel utrumque duorum eſſe Chriſtum, ibi, *Quod etiam dictum eſt, Utrumque eſt Chriſtus, & una perſona, movere poteſt lectorem*. Circa primum tria facit. Primo obiicit; ſecundo ſolvit, ibi, *Hæc autem in hunc modum determinant*; tertio ſolutionem confirmat, ibi, *Aperte enim Hilarius ait*: & ſimiliter dividitur pars ſecunda: quia primo obiicit; ſecundo ſolvit, ibi, *Sed hæc omnia ex tali ſenſu dicta fore tradunt*; tertio ſolutionem confirmat, ibi, *Quia, ut ait Hieronymus, Verbum eſt Deus, non caro aſſumpta*.

Eſt autem & aliud quod huic ſententiæ plurimum videtur obviare. Hic obiicit contra poſitionem perſonæ: & primo obiicit; ſecundo ſolvit, ibi, *Ad quod etiam illi dicunt*.

In hac igitur ſententia ſic dicitur Deus factus homo, quia hominem accepit. Hic exponit dictas propoſitiones ſecundum tertiam opinionem: & dividitur in duas partes. In prima exponit propoſitiones; in ſecunda infert corrolarium ex dictis, ibi, *Et quia ſecundum habitum accipienda eſt incarnationis ratio, ideo Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt*. Circa primum tria facit. Primo exponit qualiter dicatur Deus factus homo; ſecundo quomodo dicatur Chriſtus prædeſtinatus, ibi, *Secundum iſtos dicitur Chriſtus, ſecundum quod homo, prædeſtinatus eſſe Filius Dei*; tertio quomodo dicatur minor ſeipſo, ibi, *Hic etiam cum dicitur Chriſtus minor Patre, ſecundum quod homo, ſecundum habitum hoc intelligunt dictum*.

Et quia ſecundum habitum accipienda eſt incarnationis ratio, ideo Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt. Hic concludit ex dictis, quod homo poteſt denominative prædicari de Deo, ut dicatur Deus humanatus; non autem Deus de homine: & circa hoc duo facit. Primo oſtendit quod non poteſt dici homo deificatus; ſecundo quod non poteſt dici homo dominicus, ibi, *Et licet dicatur homo Deus, non tamen congrue dicitur homo dominicus*.

QUAESTIO I.

Hic eſt quæſtio de locutionibus exprimentibus unionem: & primo quæritur de locutionibus exprimentibus unionem per hoc verbum *eſt* ſimpliciter; ſecundo de his quæ exprimunt unionem cum hoc participio *factus*; tertio de illis quæ exprimunt unionem cum hoc participio *prædeſtinatus*.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. De hac, *Deus eſt homo*, & e converſo.

Secundo. De hac, *Chriſtus eſt homo dominicus*.

ARTICULUS I.

Utrum hæc ſit vera, Deus eſt homo.

III. P. quæſt XVI. *art.* I.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod hæc ſit falſa, *Deus eſt homo*. Magis enim conveniunt quæ uniuntur in perſonam, & naturam unam, quam ea quæ uniuntur in perſonam, & non in naturam unam: Sed anima, & corpus uniuntur in naturam, & perſonam unam; Deus autem, & homo in perſonam, & non in naturam. Cum ergo anima non poſſit prædicari de corpore, nec e converſo; videtur quod Deus non poſſit prædicari de homine, nec e converſo.

2. Præterea. Maior eſt unitas trium perſonarum in natura divina quam unitas duarum naturarum in perſona Chriſti. Sed una perſona non prædicatur de alia. Ergo nec homo prædicatur de Deo, nec e converſo.

3. Præterea. Nihil prædicatur univoce de Creatore, & creatura. Sed homo univoce prædicatur in Chriſto, & in nobis. Ergo non prædicatur de Deo.

4. Præterea: Quidquid prædicatur de Deo, aut eſt abſolutum, aut relativum. Sed homo non eſt relativum, quia non dicitur ad aliquid; & præterea prædicat aliquid ſecundum duas opiniones, quod non convenit relativis, quæ ſecundum Auguſtinum (ſerm. XXXVIII. de temp. ſive 3. Dom. infr. oct. Epiph.) non prædicant aliquid, ſed ad aliquid: nec poteſt prædicari de Deo tamquam abſolutum, quia abſoluta quæ veniunt in divinam prædicationem, dicuntur de tribus perſonis, quod non

non eſt de hoc nomine *homo*. Ergo non poſſumus dicere, quod Deus ſit homo.

5. Præterea. Quod prædicatur, aut prædicatur per ſe, aut per accidens. Sed *homo* non prædicatur per ſe de Deo, quia ſic conveniret omni ſuppoſito divinæ naturæ; nec iterum prædicatur per accidens, quia Deo nihil accidit. Ergo homo nullo modo prædicatur de Deo.

6. Præterea. Omnis prædicatio vel eſt per eſſentiam, ſicut homo eſt animal; vel per inhærentiam, ſicut homo eſt albus: vel per cauſalitatem, (*a*) ſicut hæc: Si dies eſt, ſol lucet ſuper terram. Sed cum dicitur, *Deus eſt homo*, non eſt prædicatio per cauſam, ut ſit ſenſus, Deus eſt cauſa hominis: quia ſic poſſet dici: *Deus eſt leo*, vel *ſtella*: nec eſt prædicatio per inhærentiam; quia humanitas non accidentaliter inhæret Deo, ut ſupra dictum eſt: nec per eſſentiam, quia alia eſt eſſentia hominis, & Dei. Ergo propoſitio eſt falſa.

7. Præterea. Secundum artem Philoſophi in I. Topic. (cap. 11.) quatuor ſunt genera prædicatorum: ſcilicet eſſentiale non converſum, ut genus; & eſſentiale converſum, ut diffinitio; accidentale non converſum, ut accidens; accidentale converſum, ut proprium. Sed nullo iſtorum modorum ſe habet homo ad Deum, ut patet per ſe. Ergo nullo modo poteſt prædicari de ipſo.

8 Præterea. Propoſitio dicitur eſſe in materia remota, quando formæ ſignificatæ ſunt diverſæ. Sed formæ ſignificatæ per hoc nomen *Deus*, & per hoc nomen *homo*, ſunt diverſæ maxima diverſitate. Ergo hæc propoſitio, *Deus eſt homo*, eſt in materia remota: ergo eſt falſa: quia in remota materia omnes affirmativæ ſunt falſæ.

Sed contra. Rom. IX. 5. *Quorum patres* (*b*) *ex quibus eſt Chriſtus ſecundum carnem, qui eſt* (*c*) *Deus benedictus in ſæcula*. Sed Chriſtus ſecundum carnem natus, eſt homo quidam. Ergo homo eſt Deus.

Præterea. Bernardus dicit V. de Conſid. (cap. IX.) *Tantam & tam expreſſam vim unionis in ſe præfert illa perſona qua Deus, & homo unus eſt Chriſtus, ut ſi alterum de altero prædices, non erres*. Ergo Deus eſt homo, & e converſo.

Præterea. Quæcumque uni & eidem ſunt eadem, ſibi invicem ſunt eadem. Sed Chriſtus eſt Deus, & ipſemet eſt homo. Ergo Deus eſt homo.

Præterea. Quæcumque ſunt unum ſecundum ſuppoſitum, unum de altero prædicatur. Sed idem eſt ſuppoſitum Dei, & hominis, ut dictum eſt ſupra. Ergo Deus eſt homo.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod hæc propoſitio, *Deus eſt homo*, ab omnibus conceditur; ſed diverſimode a diverſis. Secundum enim tertiam opinionem eſt prædicatio per inhærentiam, ſicut cum dicitur, Homo eſt albus: quia ponit, quod humana natura accidentaliter advenit divinæ: & adhuc eſt valde impropria ex duabus partibus. Primo quia partes humanæ naturæ vocat hominem, ſcilicet corpus, & animam; quod improprie dicitur: non enim proprie dicitur, quod partes ſunt totum, ſed quod totum eſt ex partibus: unde non proprie poteſt dici, quod anima, & corpus ſint homo. Secundo quia ſi etiam proprie hoc diceretur, tamen cum hæc duo ſecundum hanc opinionem adveniant Filio Dei quaſi habitus, non poteſt homo proprie prædicari de eo niſi denominative, ſicut nec veſtis de homine; ſed dicitur homo veſtitus. Ita etiam hæc opinio dicit, quod dicitur homo, quia habet hominem, & partes humanæ naturæ: unde non proprie diceretur homo, ſed humanatus, ſicut homo veſtitus, non veſtis dicitur. Unde eſt contra veritatem ſacræ Scripturæ, & ſymboli, quæ Deum hominem factum dicit; & propter hoc eſt hæretica. Secundum vero primam opinionem eſt prædicatio per identitatem, non per informationem: Deus enim ſupponit ſuppoſitum æternum, quod quidem non informatur per formam ſignificatam per hoc nomen *homo*, ſed informatur per ipſum ſuppoſitum humanæ naturæ, quod eſt aliud a ſuppoſito divinæ naturæ: & quia illa ſuppoſita ſunt eadem perſona, ratione hujus identitatis poteſt fieri prædicatio de ſe invicem, ut ſit ſenſus: Deus eſt homo; id eſt, ille, ſcilicet Chriſtus, qui eſt homo: & eſt ſimilis modus prædicandi, ſicut cum dicitur: Eſſentia eſt Pater: quia eſſentia divina eſt eadem ſecundum rem cum ſuppoſito quod informatur paternitate; quamvis ipſa eſſentia paternitate non informetur. Sed hoc non poteſt ſtare: quia hoc quod dicit, duo ſuppoſita eſſe eamdem perſonam, non poteſt intelligi niſi duobus modis. Primo

(a) *Al.* ſicut dies eſt ſol lucet &c. (b) Vulgata *& ex quibus*. (c) Al. deeſt *Deus*. Vulgata *qui eſt ſuper omnia Deus benedictus &c.*

mo quod ex duobus ſuppoſitis conſtituatur una perſona; & ſic neutrum illorum ſuppoſitorum eſſet illa perſona: quia quod conſtituitur ex aliquibus, non prædicatur de illis, ut dictum eſt (diſt. VI. quæſt. I. art. I.) unde expoſitiva illius, *Deus eſt homo*, ſcilicet, ille qui eſt Deus, eſt homo, erit falſa quantum ad utramque partem: quia neque Deus eſſet illa perſona, nec illa perſona eſſet Deus. Sed hic non eſt intellectus eius, quia non ponit perſonam compoſitam, ſed ſimplicem. Alio modo poteſt intelligi, ut ſuppoſitum divinæ naturæ ſit illa perſona ſimplex ſecundum rem, & illa perſona ſimplex ſit illud ſuppoſitum humanæ naturæ, quod ei advenit per aſſumptionem. Sed hoc eſt omnino impoſſibile, cum implicet contradictionem, ſcilicet quod illud quod advenit, ſit diſtinctum in ſua ſingularitate, & ſit idem illi exiſtenti cui advenit: idem enim eſt quod eſt ſecundum ſubſtantiam unum; unum autem eſt in ſe indiviſum, & ab aliis diviſum: unde ſuppoſitum humanæ naturæ, quod advenit divinæ perſonæ, eſſet diſtinctum a divina perſona, inquantum eſt ſingulare per ſe; & eſſet non diſtinctum, inquantum eſt idem ei: unde perſona illa invenitur habere identitatem cum uno ſuppoſitorum, ſcilicet cum ſuppoſito divinæ naturæ, non autem cum ſuppoſito humanæ naturæ: & propter hoc expoſitiva huius locutionis, *Deus eſt homo*, ſcilicet, ille qui eſt Deus, eſt homo, eſt falſa quantum ad alteram partem: quia illa perſona non eſt homo, quamvis Deus ſit illa perſona: unde non poteſt eam verificare. Et ideo ſola opinio ſecunda vera eſt, quæ verificat eam: poteſt enim ponere, quod cum dicitur, *Deus eſt homo*, eſt prædicatio per informationem eſſentialem, quia ly *Deus* ſupponit ſuppoſitum perſonæ Filii; & hoc idem eſt ſuppoſitum humanæ naturæ per illam naturam informatum, ſecundum modum intelligendi, inquantum ſubſiſtit in ea. Unde ſicut hæc eſt vera & propria, *Petrus eſt homo*; ita & iſta, *Deus eſt homo*. Eſt tamen in hoc differentia: quia in iſta, *Petrus eſt homo*, homo prædicatur ineſſe ſubiecto ratione ſuppoſiti, & ratione formæ importatæ per ſubiectum; ſed in hac, *Deus eſt homo*, prædicatum non ineſt ſubiecto ratione formæ ſignificatæ per ſubiectum: non enim convenit ei ratione Divinitatis, ſed ratione ſuppoſiti. Hoc autem ſufficit ad hoc quod ſit vera: quia propoſitio non verificatur ratione formæ ſignificatæ in ſuppoſito, ſed ratione ſuppoſiti, ſicut patet infra (in reſponſ. ad quintum.)

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut anima, & corpus non prædicantur de ſe invicem; ſic nec divina natura, & humana. Sed *Deus*, & *homo* non tantum naturam, ſed etiam ſuppoſitum naturæ deſignant: & ideo poſſunt prædicari de ſe invicem; ſicut ex illa parte habens animam, & habens corpus prædicantur de ſe invicem.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum hoc quod perſonæ divinæ ſunt unum, prædicantur de ſe invicem: dicitur enim, quod natura Patris eſt natura Filii. Sed quia non ſunt unum in perſona, ideo nomina perſonalia de ſe invicem non prædicantur. Et ſimiliter hic, quia naturæ ſunt diverſæ, & perſona eadem, nomina quæ ſignificant, vel ſupponunt perſonas, prædicantur de ſe invicem, non autem nomina quæ ſignificant naturas tantum.

Ad tertium dicendum, quod homo univoce prædicatur de Deo, & aliis hominibus. Quod autem dicitur, quod nihil dicitur univoce de Deo, & creaturis, intelligendum eſt de illis quæ prædicantur de ipſo, inquantum eſt Deus.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur *Deus eſt homo*, ly *homo* quantum ad formam ſignificatam eſt abſolutum, ſed quantum ad ſuppoſitum habet relationem implicitam: ſupponit enim pro perſona Filii Dei.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, *Deus eſt homo*, *Deus* ſupponit perſonam Filii, & ſignificat Divinitatem. Propoſitio autem non verificatur ratione ſignificati, ſed ratione ſuppoſiti: & cum hoc ſuppoſitum ſit ſubſiſtens in humana natura, hoc nomen *homo* per ſe prædicatur de ipſa: unde ſecundum quod vera eſt, eſt per ſe prædicatio, ſicut iſta, *Petrus eſt homo*. Unde non ſequitur quod poſſit prædicari de omnibus quibus ineſt forma ſignificata per hoc nomen *Deus*: quia non eſt per ſe ex parte formæ ſignificatæ, ſed ex parte ſuppoſiti. Et hoc eſt ſingulare in iſta materia, quia numquam alibi invenitur quod ſit ſuppoſitum unum eſſentialiter in duabus naturis ſubſiſtens: & ideo non poteſt dici, quod ſit per accidens, ſicut hoc album eſt homo: id enim quod eſt per ſe ſuppoſitum hominis, non eſt pars ſignificationis huius nominis *album*: album enim ſolam qualitatem ſignificat, cum nomen ſignificet u-

num

Digitized by Google

num; ex albedine autem, & ſubiecto non fit unum ſimpliciter: unde hoc nomen *album* copulat ſuum ſubiectum quaſi extrinſecum. *Deus* autem importat ſuppoſitum divinæ naturæ, quod etiam idem eſt humanæ, non quaſi extrinſecum, ſed ſicut clauſum in ſignificatione huius nominis *homo*. Et ideo hæc non eſt per accidens, *Deus eſt homo*, ſed habet aliquid ſimile cum illis quæ ſunt per accidens, inquantum prædicatum non ineſt ſubiecto ratione formæ importatæ per ſubiectum.

Ad ſextum dicendum, quod eſt prædicatio per eſſentiam, non quod Divinitas ſit humanitas, ſed quia ſuppoſitum divinæ naturæ eſſentialiter eſt ſuppoſitum humanæ naturæ: & hoc ſignificat locutio.

Ad ſeptimum dicendum, quod reducitur ad prædicatum de genere, ſicut iſta, *Petrus eſt homo*: quia eadem eſt ratio veritatis in utraque.

Ad octavum dicendum, quod non eſt in materia remota, ſed in materia naturali: quia propoſitio verificatur non ratione naturæ, ſed ratione ſuppoſiti humanæ naturæ. Nec eſt ſimile in hoc, & in aliis: quia in aliis ad diverſitatem naturarum ſequitur diverſitas in ſuppoſitis: unde ſi formæ ſunt diverſæ quæ ſignificantur per ſubiectum, & prædicatum, ſuppoſita non poſſunt eſſe eadem. In Chriſto autem ſunt duæ naturæ, & unum ſuppoſitum.

ARTICULUS II.

Utrum Chriſtus poſſit dici homo dominicus.

III. P. queſt. XVI. *art.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus poſſit dici homo dominicus. Auguſtinus enim dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. xxxv.) *Monendum eſt ut illa bona æterna expectentur quæ fuerunt in homine dominico*: & loquitur de Chriſto. Ergo poteſt dici dominicus.

2. Præterea. Homo Chriſtus Ieſus eſt magis in participatione divinæ bonitatis quam alii ſancti. Sed alii ſancti propter participationem divinæ bonitatis dicuntur dominici, ut patet per Gloſſam I. Reg. 1. *Quis eſt iſte homo, niſi homo dominicus?* Ergo multo magis Chriſtus poteſt dici homo dominicus.

3. Præterea. Sicut dominicus dicitur denominative a Domino, ita divinus dicitur denominative a Deo. Sed Dionyſius (de eccleſ. hierarch. cap. iv.) frequenter nominat Chriſtum diviniſſimum Ieſum. Ergo & poteſt dici ille dominicus.

4. Præterea. Sicut hæc eſt vera, *Deus eſt homo*; ita hæc, *Homo eſt Deus*. Sed dicimus Deum humanatum. Ergo poſſumus dicere hominem dominicum.

5. Præterea. Conditio ſervitutis magis exprimitur nomine ſervi, quam nomine dominici. Sed Apoſtolus nomen ſervitutis in Chriſto ponit Philipp. ii. 7. *Formam ſervi accipiens*. Ergo etiam poſſumus dicere eum dominicum.

Sed contra. Quod prædicatur de aliquo eſſentialiter, non poteſt de eo prædicari denominative. Sed Deus prædicatur de homine Chriſto eſſentialiter: quia hæc eſt vera, *Hic homo eſt Deus*. Ergo videtur quod non debeat prædicari denominative.

Præterea. Ad idem eſt auctoritas Auguſtini in littera poſita.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod hoc adiectivum *dominicus* poteſt duo importare: uno modo id quod habet aliquam participationem Domini; alio modo rem quæ eſt Domini ſicut poſſeſſio, vel ſicut effectus, ſicut dicuntur verba dominica; vel ſicut pars, ſicut dicitur pes dominicus. Quantum ergo ad ſecundam opinionem pertinet, nullo modo ille homo poteſt dici homo dominicus: homo enim importat ſuppoſitum æternum, cui eſſentialiter natura domini competit, non per participationem: nec eſt quaſi poſſeſſio, vel effectus, vel pars Domini; ſed eſt ipſe Dominus, quia Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus ſanctus. Similiter etiam tertia opinio, cum ponit hominem quaſi habitum Dei Filio advenire, non poteſt ponere quod homo denominetur per Deum, ſed magis Deus per hominem: quia habitus denominat habentem, & non convertitur. Tamen inquantum *dominicum* dicitur poſſeſſive, poſſet ponere quod dicitur homo dominicus, ſicut dicitur veſtis Socratica. Sed prima opinio poſſet ponere, quod diceretur homo dominicus etiam per participationem, inquantum hoc nomine *homo* non importatur ſuppoſitum æternum ſecundum eos.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus illud retractavit (in Lib. I. Retract. cap. xix.) ſicut in littera ponit Magiſter: & cum dixit, non intellexit, quaſi diceretur dominicus ratione ſuppoſiti, ſed ratione naturæ, quæ fit in participatione domi-

dominii, ſicut & Divinitatis, per hoc quod aſſumitur in unitatem perſonæ Filii Dei, qui eſt Deus, & Dominus.

Ad ſecundum dicendum, quod ille homo non participat, proprie loquendo, Divinitatem, vel dominium; ſed eſt plene Dominus: quia homo importat ſuppoſitum æternum, ut dictum eſt: & ideo non eſt ſimilis ratio de ipſo, & de aliis.

Ad tertium dicendum, quod divinum poteſt dici aliquid, etiam ſi habeat plenam Divinitatis rationem (dicimus enim divinam eſſentiam, divinas perſonas) & ideo hic homo, quia eſt divina perſona, poteſt etiam dici divinus. Sed dominicus non dicitur de illis qui habent plenam rationem dominii: non enim dicimus dominicas perſonas.

Ad quartum dicendum, quod quia natura humana in Chriſto habet quamdam ſimilitudinem cum habitu, ut prius dictum eſt (diſt. VI. quæſt. III. art. 2. ad 1.) ideo ea quæ pertinent ad humanam naturam, inveniuntur quandoque prædicari de Chriſto per modum habitus, quamvis non ita proprie: & ideo Caſſiodorus addit, *Ut ita dixerim*. Non tamen eſt ſimilis ratio ex alia parte: quia divina natura non habet ſimilitudinem cum habitu. Vel dicendum, quod cum dicitur Deus humanatus, non ſumitur humanatus in vi nominis denominativi, ſed in vi participii: unde tantum valet humanatus, quantum homo factus: & hoc patet per auctoritatem Damaſceni poſitam in littera.

Ad quintum dicendum, quod Apoſtolus non dicit Chriſtum, vel Filium Dei eſſe ſervum; ſed quod formam ſervi accepit, quia humana natura Chriſti ſi ſepararetur, ut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. XXI.) ſubtilibus intelligentiis a Filio Dei, & ſerva eſt, & ignorans eſt: & ideo de natura bene poteſt dici hoc adiectivum *dominicus*, ut dicatur dominica natura.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de locutionibus quæ exprimunt unionem per hoc participium *factus*: & quæruntur duo.

Primo. Utrum Deus factus ſit homo.

Secundo. Utrum homo factus ſit Deus.

ARTICULUS I.

Utrum hæc ſit vera, Deus factus eſt homo.

III. P. quæſt. XVI. *art.* 6. *& opuſc.* 11. *cap.* VI.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod hæc ſit falſa, *Deus factus eſt homo*. Mutari enim genus eſt ad fieri. Sed Deus nullo modo poteſt dici mutatus. Ergo non poteſt dici factus aliquid.

2. Præterea. Factum eſſe, terminus eſt fieri, quod ſignificatur eſſe circa id quod factum dicitur. Sed circa Deum, qui dicitur factus homo, non poteſt poni aliquod fieri: ſuppoſitum enim factionis eſſe non poteſt. Ergo hæc eſt falſa, *Deus factus eſt homo*.

3. Præterea. Terminus factionis eſt perfectio eius quod fit, quia eſt finis factionis. Sed cum dicitur, *Deus factus eſt homo*, terminus factionis importatæ per participium eſt homo. Ergo ſignificatur quod eſſe hominem ſit perfectio Dei, qui factus homo dicitur. Hoc autem eſt impoſſibile. Ergo hæc eſt falſa, *Deus factus eſt homo*.

4. Præterea. In hoc nomine *homo* non poſſunt intelligi niſi duo, ſcilicet ſuppoſitum naturæ, & natura humana. Sed dicta propoſitio non poteſt verificari ratione naturæ, quia Deus numquam fuit, neque eſt natura humana; ſimiliter nec ex parte ſuppoſiti, quia hoc nomen *homo*, ſecundum quod de Chriſto prædicatur, non importat niſi ſuppoſitum æternum Filii; & ſemper verum fuit dicere, quod Deus eſt perſona Filii. Ergo nullo modo prædicta locutio verificari poteſt.

5. Præterea. Homo non eſt conditio diminuens de ratione factionis. Ergo ſi Deus factus eſt homo, poſſum inferre, quod Deus ſit factus. Hoc autem eſt falſum. Ergo & primum.

Sed contra. Ioann. I. 14. *Verbum caro factum eſt*. Verbum autem Deus eſt. Ergo Deus factus eſt caro, ideſt homo.

Præterea. In ſymbolo Nicæno dicitur de Filio, quod eſt Deus de Deo, & quod homo factus eſt. Ergo Deus factus eſt homo.

Præterea. Omne quod eſt, & non fuit prius, dicitur eſſe factum. Sed hæc eſt vera, *Deus eſt homo*, ut ſupra dictum eſt; & non fuit ſemper vera. Ergo Deus factus eſt homo.

SO-

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum dicitur, *Deus factus eſt homo*, hoc participium *factus* tripliciter poteſt ſe habere in iſta locutione. Uno modo, ut feratur ad totam propoſitionem, ut ſit ſenſus: Factum eſt quod Deus eſt homo; & ſic eſt vera; quamvis hic intellectus non poſſit haberi ſecundum proprietatem locutionis: tum quia non eſt de illis quæ habent determinare compoſitionem, ſicut neceſſarium, & contingens: tum etiam quia cum ſit adiectivum maſculini generis, requirit ſubſtantivum. Secundo dictum participium poteſt determinare alterum extremum compoſitionis abſolute; & ſic ſive determinet prædicatum, ſive ſubiectum, locutio eſt falſa. Omnis enim determinatio poteſt prædicari de determinato. Hæc autem falſa eſt, *Deus factus eſt*, & ſimiliter illa, *Ille homo factus eſt*, demonſtrato Chriſto, niſi aliud addatur: quia ſupponit ſuppoſitum æternum, ſecundum ſecundam opinionem. Tertio modo dictum participium poteſt determinare ſubiectum in comparatione ad prædicatum; & ſic locutio vera eſt ſecundum omnes opiniones. Et non obſtat quod videtur ponere fieri circa Deum: quia hoc fieri quod participium importat, non eſt niſi fieri rationis: dictum eſt enim ſupra (diſtinct. II. quæſt. II. art. 2. quæſtiunc. 3. ad 2.) quod unio qua Deus dicitur eſſe homo, eſt quidem ſecundum rem in humana natura, ſed ſecundum rationem in Deo, ſicut ſunt aliæ relationes quæ ex tempore de Deo dicuntur: & quia non dicitur factus homo, niſi ſecundum quod relatio unionis de novo advenit ei, poſtquam non fuit; ideo ſicut relatio illa non ponit aliquam rem novam in Deo, ſed dicitur ſecundum rationem tantum intelligentis; ita etiam & *factus* non importat circa Deum niſi fieri rationis, ſicut etiam cum dicitur Pſal. LXXXIX. I. *Domine refugium factus es nobis*.

Ad primum ergo dicendum, quod mutari proprie dicitur per remotionem a termino a quo; fieri autem per acceſſum ad terminum. Quia igitur nihil remotum eſt a Deo neque ſecundum rem, neque ſecundum rationem; aliquid autem advenit ei ſecundum rationem, etſi non ſecundum rem: ideo poteſt dici fieri, ſed non mutari; ſicut etiam ſciens, quando conſiderat, non mutatur, proprie loquendo, ſed perficitur, ut dicit Philoſophus in II. de Anima (text. LVII. & LVIII.)

Ad ſecundum dicendum, quod illud fieri eſt tantum rationis: & ideo non eſt inconveniens quod circa Deum ponatur.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit, quando eſt fieri reale: tunc enim oportet quod aliquid realiter adveniat; & hoc aliquo modo eſt perfectio eius cui advenit. Sic autem non eſt in propoſito, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod dicta locutio verificatur ratione utriuſque ſimul, ſcilicet ſuppoſiti, & naturæ: quamvis enim ſuppoſitum illud ſemper fuerit, non tamen ſemper fuit ſuppoſitum humanæ naturæ, ſecundum quod ſignificatur hoc nomine *homo*.

Ad quintum dicendum, quod humana natura habet ſimilitudinem cum accidente in Chriſto, inquantum advenit divinæ naturæ poſt eſſe completum. Non enim ſequitur: Petrus eſt factus albus: ergo eſt factus: quia album diminuit de ratione facti ſimpliciter: quod enim factum eſt, nunc eſt, & prius non fuit: non autem ſequitur, ſi prius non fuit albus, quod non fuerit ſimpliciter: quia album advenit poſt completum eſſe: & ita non ſequitur: *Deus eſt factus homo: ergo Deus eſt factus ſimpliciter*.

ARTICULUS II.

Utrum hæc ſit vera, Homo factus eſt Deus.

III. P. quæſt. XVI. *art.* 7.

I. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod hæc non ſit vera, *Homo factus eſt Deus*. Dicit enim Damaſcenus, & habetur in littera, quod non dicimus hominem deificatum. Sed idem eſt dicere hominem deificatum, & factum Deum. Ergo homo non eſt factus Deus.

2. Præterea. Cum dicitur, *Homo factus eſt Deus*, aut homo tenetur pro natura, aut pro perſona. Si pro natura; natura autem humana non eſt facta Deus, quia numquam eſt, nec fuit Deus: ergo eſt falſa. Si pro perſona; perſona autem Filii Dei fuit ſemper Deus: ergo nullo modo hæc eſt vera, *Homo eſt factus Deus*.

3. Præterea. Secundum Damaſcenum (ubi ſupra) homo, & Deus communicant ſibi idiomata, ut quidquid dicitur de homine, poſſit dici de Filio Dei. Sed hæc eſt falſa, *Filius Dei eſt factus Deus*. Ergo hæc eſt falſa, *Homo eſt factus Deus*.

4. Præterea. Quia Deus factus eſt homo, poſſunt arguere, quod Deus eſt homo recens. Si ergo homo factus eſt Deus, homo erit recens Deus; quod eſt contra Pſal. lxxx. 10. *Non erit in te Deus recens*.

5. Præterea. Quod dicitur fieri aliquid, præſupponitur ſecundum intellectum ad hoc quod fieri dicitur. Sed Chriſtus non prius intelligitur homo quam Deus. Ergo non poteſt dici, quod homo factus ſit Deus.

6. Sed contra. Auguſtinus (Lib. I. de Trin. cap. XIII.) *Talis fuit unio quæ hominem faceret Deum, & Deum hominem*.

7. Præterea. Homo eſt Deus, & non ſemper fuit Deus. Ergo factus eſt Deus.

8. Præterea. Factio quæ importatur per participium, ſecundum rem non ponitur in Deo, ſed in humana natura. Sed homo ſignificat humanam naturam. Cum ergo hoc participium ponat rem ſuam circa ſubiectum in comparatione ad prædicatum, videtur quod magis ſit hæc vera, *Homo factus eſt Deus*, quam hæc, *Deus factus eſt homo*.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod hæc propoſitio ſimiliter tripliciter poteſt accipi, ſicut præcedens. Et in primo ſenſu eſt vera, ſicut & prima, & eadem ratione: ſicut enim factum eſt ut Deus ſit homo, ita factum eſt ut homo ſit Deus. In ſecundo vero ſenſu eſt falſa, ſicut & prima, & eadem ratione: quia iidem ſunt termini, ſed converſim poſiti. In tertio autem ſenſu, ſecundum quod determinat ſubiectum in comparatione ad prædicatum, diverſimode iudicatur a diverſis opinionibus. Prima enim opinio, quia ponit quod homo ſupponit ſuppoſitum creatum, dicit quod hæc eſt vera, ſicut & prima: quia ſicut perſona divina non ſemper fuit illud ſuppoſitum, & modo eſt illud ſuppoſitum; ita illud ſuppoſitum non ſemper fuit perſona divina, & modo eſt. Secunda autem opinio, & tertia ponunt, quod homo, prout de Chriſto prædicatur, non habet aliquod aliud ſuppoſitum quam ſuppoſitum æternum; ſed ſecunda dicit, quod homo ſupponit ſuppoſitum æternum; tertia autem, quod homo copulat ipſum, ſicut termini accidentales: & quia illud ſuppoſitum numquam non fuit Deus, ideo hæc eſt falſa ſecundum hoc, *Homo factus eſt Deus*: concedunt tamen eam in primo ſenſu, qui non eſt proprius ſenſus eius. Ideo ſecundum has opiniones magis eſt falſa quam alia; ſecundum autem primam ſimpliciter eſt vera. Quia tamen aliquo modo conceditur, reſpondendum eſt ad utraſque obiectiones.

Ad primum ergo dicendum, quod Damaſcenus loquitur ſecundum proprietatem propoſitionis; & ſic eſt falſa.

Ad ſecundum dicendum, quod prima opinio diceret, quod teneretur pro ſuppoſito, non pro perſona; aliæ vero duæ dicerent, quod teneretur pro perſona; quam tamen non determinat participium, ſed totam locutionem: quia factum eſt ut perſona divina in humanitate exiſtens etiam eſſet Deus.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum eſt de illis quæ conveniunt naturæ ſecundum ſe, & non habent repugnantiam ad alteram naturam. Quod autem dicitur factus Deus, non convenit naturæ ſecundum ſe, ſed ratione unionis: unde non ſequitur: *Homo factus eſt Deus: ergo Filius Dei factus eſt Deus*: ſicut non ſequitur: *Homo unitus eſt Deo: ergo Deus unitus eſt Deo*.

Ad quartum dicendum, quod non ſequitur ex virtute locutionis: *Deus factus eſt homo: ergo eſt homo recens*: quia ſi homo aſſumptus ſecundum primam opinionem, vel humana natura, ab æterno fuiſſet, nihilominus diceretur: *Deus factus eſt homo*. Unde, ſicut in littera dicitur, non ſequitur quod ſit Deus recens; ſed quod Deus ſit recenter, ideſt de novo: & hoc non eſt inconveniens ſecundum primam opinionem.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad tertium intellectum propoſitionis prædictæ, procedit illud argumentum: unde prima opinio, quæ ſecundum illum intellectum concedit propoſitionem, dicit, quod homo præintelligitur ad unionem, ut dictum eſt (diſt. VI. in princ.) ſecundum autem primum ſenſum, in quo concedit eam ſecunda opinio, & tertia, non ſequitur.

Ad ſextum dicendum, quod dictum Auguſtini intelligendum eſt ſecundum primum modum: quia illa unio fecit ut Deus eſſet homo, & e converſo.

Ad ſeptimum dicendum, quod cum dicitur, *Homo non ſemper fuit Deus*, negatio poteſt negare totam propoſitionem, ut ſit ſenſus: *Homo non ſemper fuit Deus*; ideſt, non ſemper fuit verum dicere, quod homo ſit Deus: & ſecundum hoc ſequitur veritas huius propoſitionis ſecundum primum ſenſum, ſcilicet factum eſt ut homo eſſet Deus.

Deus. Vel poteſt negare prædicatum a ſubiecto; & ſic falſa eſt: quia in propoſitione illa ſubiicitur ſuppoſitum æternum, quod ſemper fuit Deus.

Ad octavum dicendum, quod factio ponitur ſecundum rem circa naturam humanam; ſed hoc nomen *homo* non ſupponit naturam humanam, ſed ſuppoſitum æternum; circa quod non ponitur factio ſecundum rem, ſed ſecundum rationem tantum; non reſpectu Dei, quia ſemper ei inſuit, ſed reſpectu hominis: & ideo ſemper dicitur: *Deus factus eſt homo*; ſed non convertitur.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de locutionibus exprimentibus unionem cum hoc participio *prædeſtinatus*: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum hic homo ſit prædeſtinatus eſſe Filius Dei.

Secundo. Utrum Filius Dei ſit prædeſtinatus.

ARTICULUS I.

Utrum homo Chriſtus ſit prædeſtinatus Filius Dei.

III. P. quæſt. XXIV. art. 1.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod homo Chriſtus non ſit prædeſtinatus eſſe Filius Dei. Quia ſicut illud quod ſemper fuit, non fit; ita id quod ſemper fuit, non prædeſtinatur, quia prædeſtinatio importat anteceſſionem. Sed homo Chriſtus ſupponit ſuppoſitum æternum, quod ſemper fuit Filius Dei. Ergo ſicut ratione iſta non poteſt dici, quod homo ſit factus Deus; ita non poteſt dici, quod ſit prædeſtinatus Filius Dei.

2. Præterea. Homo non importat niſi humanam naturam, & ſuppoſitum æternum. Sed humana natura non eſt prædeſtinata eſſe Filius, quia numquam fuit, nec eſt, nec erit Filius Dei: ſimiliter hæc eſt falſa, *Divina perſona, quæ eſt ſuppoſitum æternum, eſt prædeſtinata eſſe Filius Dei*: quia naturaliter, & ab æterno hoc habet. Ergo & hæc eſt falſa: *Hic homo eſt prædeſtinatus Filius Dei*.

3. Præterea. Prædeſtinatio præcedit illud reſpectu cuius eſt. Sed æternum non præceditur ab aliquo. Ergo non poteſt eſſe prædeſtinatio reſpectu æterni. Sed Filius Dei eſt æternus. Ergo homo non poteſt eſſe prædeſtinatus Filius Dei.

4. Præterea. Quidquid eſt prædeſtinatum, ab æterno fuit prædeſtinatum. Si ergo iſte homo eſt prædeſtinatus eſſe Filius Dei, vel Chriſtus, ſecundum quod homo, oportet quod ab æterno homo fuerit prædeſtinatus. Ergo ab æterno fuit homo: *prædeſtinatus* enim eſt participium præteriti temporis; & huiuſmodi participia, vel verba reſtringunt nomen ſubſtantivum ſibi adiunctum ad ſupponendum pro præteritis.

5. Præterea. Prædeſtinatio etiam ſecundum nomen importat directionem in finem. Sed non poteſt aliquod dirigi in finem, niſi (ad minus ſecundum intellectum) ſit ante finem illum. Cum igitur ſecundum ſecundam opinionem, etiam ſecundum intellectum, Chriſtus non prius intelligatur homo quam Filius Dei; videtur quod ille homo non poſſit dici prædeſtinatus eſſe Filius Dei.

Sed contra. Rom. 1. 4. *Qui prædeſtinatus eſt Filius Dei in virtute*.

Præterea. Chriſtus eſt Filius Dei per gratiam unionis; & hoc eſt prævíſum ab æterno, & a Deo propoſitum. Ergo Chriſtus eſt prædeſtinatus eſſe Filius Dei.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod prædeſtinatio proprie accepta tria importat ex parte eius qui dicitur prædeſtinari. Unum eſt quod hoc ad quod prædeſtinari dicitur, aliquando ſibi conveniat; ſecundum autem eſt quod conveniat ſibi per gratiam; tertium vero eſt quod ſequatur prædeſtinationem: ex hoc enim dicitur prædeſtinatus quod eſt prævíſus, & præordinatus habiturus aliquid per gratiam. Quantum ad primum ergo horum, manifeſte in Chriſto prædeſtinatio ſuppoſito convenit: quia hic homo eſt Filius Dei; ſed hoc non invenitur in natura humana, quæ numquam fuit, nec eſt, nec erit Filius Dei: unde non proprie poteſt dici eſſe prædeſtinatus Filius Dei, ſed ut aſſumatur a Filio Dei: hoc enim ſibi convenit. Secundum autem invenitur in Chriſto ſecundum ſecundam opinionem, & tertiam, non ratione ſuppoſiti, quod naturaliter eſt Filius Dei, ſed ratione naturæ aſſumptæ, quæ per gratiam unionis unitur Filio Dei: ex qua unione contingit hanc eſſe veram, *Homo eſt Filius Dei*. Sed ſecundum primam opinionem, etiam ratione ſuppoſiti: quia hoc quod ſupponitur per

S. 2. hoc

hoc nomen *homo*, non habet per naturam quod ſit Filius Dei, ſed per gratiam unionis, quia non eſt ſuppoſitum æternum. Similiter etiam tertium quantum ad primam opinionem convenit homini ratione ſuppoſiti humanæ naturæ, quod quidem non fuit ſemper Filius Dei; ſecundum autem ſecundam, & tertiam opinionem non convenit homini ratione ſuppoſiti, ſed ratione naturæ: quia ſuppoſitum illud ſemper fuit Filius Dei, ſed non ſemper in humanitate exiſtens fuit. Unde quantum ad duas ultimas conditiones magis propria eſt prædicta locutio ſecundum primam opinionem quam ſecundum alias; ſed quantum ad primam conditionem eſt propria ſecundum alias, non autem ſecundum primam, ſecundum quam, ut prædictum eſt (quæſt. 1. art. 1.) non poteſt homo proprie prædicari de eo, vel e converſo.

Ad primum ergo dicendum, quod diverſa conſideratio nihil variat eorum quæ ſunt in re; variat autem ea quæ pertinent ad actum animæ. Hoc autem participium *factus* imponitur ab actu qui eſt in re. Ergo cum ſuppoſito æterno ſecundum ſe non conveniat quod ſit factus Deus, neque conveniet ei ſecundum quod conſideratur ſubſiſtens in humana natura. *Prædeſtinatus* autem eſt participium quod imponitur ab actu animæ, ſcilicet prævidere, vel præordinare: & ideo quamvis ſuppoſito æterno non conveniat ſecundum ſe prædeſtinari eſſe Filium Dei, convenit tamen ſibi ſecundum quod eſt humanæ naturæ ſuppoſitum; ſicut ſi homo fiat albus, hæc eſt falſa, Homo albus incipit eſſe homo; ſed hæc poteſt eſſe vera, Homo albus incipit cogitari quod ſit homo.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dictum eſt, prædeſtinatio non eſt naturæ, neque perſonæ ſecundum ſe, ſed perſonæ ratione naturæ aſſumptæ.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Filius Dei ſit æternus, tamen unio ad Filium Dei non eſt æterna: & ſecundum hoc poteſt homo prædeſtinari eſſe Filius Dei, ſicut Petrus prædeſtinatur ut coniungatur Deo æterno per gratiam, vel gloriam.

Ad quartum dicendum, quod duplici ratione hoc participium *prædeſtinatus* non cogit hominem ſtare pro præterito. Primo quia licet ſecundum vocem ſit præteriti temporis, tamen includit participium futuri temporis: prædeſtinatus enim idem eſt quod præſcitus habiturus aliquid per gratiam. Secundo quia pertinet ad actum animæ, & ex hoc habet vim ampliandi ad quodlibet temporis; ſicut cum dicitur, Homo laudatur, poteſt intelligi de præſenti, prætèrito, vel futuro: actus enim animæ ſe extendit etiam ad ea quæ non ſunt.

Ad quintum dicendum, quod licet homo non præintelligatur ad Filium Dei ratione ſuppoſiti, tamen præintelligitur ratione naturæ.

ARTICULUS II.

Utrum Filius Dei ſit prædeſtinatus eſſe homo.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Filius Dei non ſit prædeſtinatus eſſe homo. Prædeſtinatio enim præcedit prædeſtinatum. Sed Filium Dei nihil præcedit. Ergo ipſe non eſt prædeſtinatus eſſe homo.

2. Præterea. Homo non dicitur æquivoce de Filio Dei, & Petro. Sed Petrus non eſt prædeſtinatus eſſe homo. Ergo nec Filius Dei.

3. Præterea. Hoc dicitur alicui prædeſtinari quod convenit ei per gratiam. Sed non eſt gratia Filio Dei quod ſit homo. Ergo Filius Dei non eſt prædeſtinatus eſſe homo.

Sed contra. Omne quod eſt præviſum, & ordinatum ab æterno, eſt prædeſtinatum. Sed Filius Dei ab æterno præviſus eſt eſſe filius hominis. Ergo eſt prædeſtinatus eſſe filius hominis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod hæc ſit vera, *Filius Dei prædeſtinatus eſt eſſe Filius Dei*. Quæcumque enim prædicantur de filio hominis, prædicantur de Filio Dei. Sed hæc eſt vera, *Filius hominis prædeſtinatus eſt eſſe Filius Dei*, ut dictum eſt. Ergo & hæc, *Filius Dei prædeſtinatus eſt eſſe Filius Dei*.

2. Præterea. Filius Dei, inquantum eſt homo, prædeſtinatus eſt eſſe Filius Dei. Sed alia quæ prædicantur de Filio Dei, inquantum homo, prædicantur de ipſo etiam ſine reduplicatione; ſicut Filius Dei, inquantum homo, eſt mortuus; & tamen hæc conceditur, *Filius Dei eſt mortuus*. Ergo ſimiliter hæc debet concedi, *Filius Dei eſt prædeſtinatus eſſe Filius Dei*.

3. Præterea. Ad veritatem locutionis non oportet quod prædicatum per ſe ſubiecto conveniat, niſi circa ſubiectum reduplicatio ponatur. Sed prædeſtinatum eſſe aliquo mo-

modo convenit Filio Dei, quia inquantum homo. Ergo poteſt concedi ſimpliciter: *Filius Dei eſt prædeſtinatus eſſe Filius Dei;* quamvis non conceda̲tur, quod Filius Dei, inquantum Filius Dei, eſt prædeſtinatus eſſe Filius Dei.

Sed contra. Quod ſemper ineſt alicui, non prædeſtinatur ei. Sed eſſe Filium Dei ab æterno convenit Filio Dei. Ergo non prædeſtinatur ei: ergo hæc eſt falſa: *Filius Dei eſt prædeſtinatus eſſe Filius Dei.*

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod hæc ſit vera, *Filius Dei prædeſtinatus eſt ſimpliciter*. Sicut enim *prædeſtinatus* importat effectum temporalem; ita *mittitur*, & *datur*. Sed conceditur quod Filius Dei eſt miſſus, & datus. Ergo etiam debet concedi quod Filius Dei eſt prædeſtinatus.

2. Præterea. In aliis qui ſunt prædeſtinati ad vitam æternam, non oportet quod addatur ad quid prædeſtinati ſunt; ſed ſufficit eos dicere eſſe prædeſtinatos. Sed Filius Dei eſt prædeſtinatus eſſe homo. Ergo Filius Dei debet dici eſſe prædeſtinatus ſimpliciter.

3. Præterea. In Chriſto non eſt niſi unum ſuppoſitum. Sed de illo ſuppoſito poteſt dici ſimpliciter, quod ſit prædeſtinatum: dicitur enim, quod homo eſt prædeſtinatus. Ergo poteſt Filius Dei eſſe prædeſtinatus.

Sed contra. AEternum non prædeſtinatur. Sed Filius Dei eſt æternus. Ergo non eſt prædeſtinatus.

S O L U T I O I.

Reſpondeo ad primam quæſtionem dicendum, quod prædeſtinatio importat ordinem ad finem (quia prædeſtinare eſt mittere, vel ordinare in aliquid) unde quando ſimpliciter ponitur, intelligitur præordinatio ad finem ultimum, qui eſt in conjunctione ad Deum per gratiam, vel gloriam, vel unionem in perſona; ſed quando additur ei aliquid, tunc importat præordinationem tantum in illud quod ei adjungitur: & per hunc modum conceditur quod Filius Dei eſt prædeſtinatus eſſe homo, quia hoc ab æterno præordinatum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod prædeſtinatio non importat anteceſſionem ad prædeſtinatum ſimpliciter, ſed in comparatione ad illud quod ſibi prædeſtinari dicitur. Quamvis autem Filius Dei ſit ab æterno, non tamen ab æterno fuit homo.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuppoſitum Petri non fuit antequam eſſet Petrus homo; & ideo non poteſt dici quod ſit prædeſtinatus eſſe homo: ſed ſuppoſitum Filii Dei fuit antequam ipſe eſſet homo; & ideo non eſt ſimilis ratio. Et iterum Petrus nullo modo habet eſſe homo per gratiam; Filius autem Dei habet eſſe homo per gratiam unionis, non quidem ſibi factam, ſed humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non ſit gratia Filio Dei quod ſit homo, tamen hoc habet per gratiam unionis, per quam humana natura aſſumpta eſt in unitatem divinæ perſonæ.

S O L U T I O II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod in ſacra Scriptura dicitur aliquando aliquid fieri, quando innoteſcit. Hoc ergo quod eſt eſſe Filium Dei, poteſt accipi vel ſecundum rei veritatem, vel ſecundum evidentiam, prout ſcilicet manifeſtatur. Si primo modo, tunc falſum eſt quod Filius Dei ſit prædeſtinatus eſſe Filius Dei, cum non ponatur in locutione aliquid reſpectu cujus poſſit denotari anteceſſio, quam importat prædeſtinatio. Si autem accipiatur ſecundo modo, ſic Gloſſa (OEcumenii) ſuper illud Rom. 1. *Qui prædeſtinatus eſt Filius Dei in virtute*, concedit quod Filius Dei prædeſtinatus ſit ut ſit Filius Dei, idest ut evidenter appareat; quod fuit in reſurrectione factum: unde & ipſe tunc dixit (Matth. ult. 18.) *Data eſt mihi omnis poteſtas in cælo, & in terra:* & ſecundum hunc ſenſum eſt eadem ratio de iſta ſicut de præcedenti, qua dicitur: *Filius Dei prædeſtinatus eſt eſſe homo:* quia prædeſtinatio ſimpliciter importat præordinationem. Quantum ergo ad primum ſenſum hæc eſt falſa, *Filius Dei eſt prædeſtinatus eſſe Filius Dei*.

Ad primum ergo dicendum, quod eorum quæ dicuntur de homine, illa tantum dicuntur de Filio Dei quæ non habent repugnantiam intellectuum ad Filium Dei. Sed *prædeſtinatus* habet repugnantiam: quia Filius Dei æternus eſt; prædeſtinatio autem importat anteceſſionem, quæ non eſt reſpectu æterni.

Ad ſecundum dicendum, quod illa quæ prædicantur de Filio Dei, inquantum eſt homo, non habent aliquam repugnantiam ad Filium Dei; & ideo non eſt ſimilis ratio.

Et

Et ſimiliter dicendum eſt ad tertium.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod hæc ſimiliter eſt falſa, *Filius Dei eſt prædeſtinatus*, cum non ponatur aliquid reſpectu cuius poſſit anteceſſio denotari: ſed hæc, *Filius Dei eſt prædeſtinatus*, *inquantum eſt homo*, eſt vera: quia poteſt importari anteceſſio reſpectu hominis quantum ad naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod miſſio non importat temporalitatem in eo qui mitti dicitur, ſed magis in eo ad quem mitti dicitur, in quo per novum effectum inhabitat; & ideo mitti dicitur perſona divina. Sed *prædeſtinatus* ponit poſterioritatem reſpectu prædeſtinationis in eo qui prædeſtinatur; & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad ſecundum dicendum, quod in aliis prædeſtinatis poteſt anteceſſio importari reſpectu ipſorum qui prædeſtinari dicuntur; quod non eſt de Filio Dei: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non ſit niſi unum ſuppoſitum, tamen eſt duarum naturarum ſuppoſitum; & poteſt ſibi aliquid convenire reſpectu unius naturæ quod non convenit ſibi abſolute, ſicut eſſe creaturam.

EXPOSITIO TEXTUS.

Factus eſt, ſine dubio, id quod prius non erat. Hæc locutio eſt impropria: quia non poteſt intelligi neque de natura, quia Deus non eſt factus humana natura; neque de perſona, ſive de ſuppoſito, quia illud ſuppoſitum ſemper fuit ſecundum ſecundam opinionem: unde ex ponenda eſt: *Illud quod prius non erat*; ideſt, habens naturam quam prius non habebat.

Quia Deus aſſumpſit hominem, ideſt humanam naturam, ut ſupra diſt. v. gloſſavit: alias eſſet contra hanc opinionem quæ dicit, hominem non eſſe aſſumptum, ſed humanam naturam.

Variatur autem intelligentia, *cum dicitur*, *Deus eſt homo*, *& homo eſt Deus*. Ratio variationis eſt, quia divina natura prædicatur de Chriſti perſona, non autem humana.

Quod etiam dictum eſt, *Utrunique eſt Chriſtus*, *& una perſona*, *movere poteſt lectorem*. Hoc poſitum eſt ſupra in illo capitulo, *Sed his videntur adverſari*.

Hi etiam cum dicitur, *Minor eſt Patre Chriſtus ſecundum quod homo*, *ſecundum habitum hoc intelligunt dictum*. Ideo hoc exponit ſecundum hanc opinionem, quia hæc opinio non poteſt hoc ſuſtinere, cum ſupra dixerit Auguſtinus in I. Lib. (diſt. XVI.) quod Spiritus ſanctus non eſt minor ſeipſo propter columbam in qua viſibiliter apparuit.

Hoc firmiter tenens quod Deus hominem aſſumpſit. Exponendum eſt ut ſupra, ut homo ponatur pro natura humana, ſicut ipſe docuit ſupra diſt. v. exponere.

DISTINCTIO VIII.

An divina natura debeat dici nata de virgine.

POſt prædicta inquiri debet, utrum de natura divina concedendum ſit quod de virgine ſit nata, ſicut dicitur de virgine (1) incarnata. Et videtur utique non debere dici nata de virgine, cum non ſit nata de patre. Quæ enim res non eſt de patre genita, non videtur de matre nata; ne res aliqua filiationis nomen habeat in humanitate, quæ illud non teneat in Divinitate. Videtur tamen poſſe probari, quod ſit nata de virgine: quia ſi hoc eſt Deum naſci de virgine, ſcilicet hominem aſſumere in utero virginis, cum natura divina ſuperius dicta ſit hominem aſſumpſiſſe, videtur debere dici nata. De hoc Auguſtinus (Fulgentius) in Lib. de Fide ad Petrum (cap. 11.) ſic ait. „ Natura æterna, atque divina non poſſet „ temporaliter concipi, & naſci ex natura humana, niſi ſecundum ſusceptionem „ ve-

(1) *Nicolai addit* fuiſſe.

Digitized by Google

„ veritatis humanæ, veram temporaliter conceptionem, & nativitatem ineffabilis „ Divinitas in ſe accepiſſet. Sic eſt Deus æternus veraciter ſecundum tempus & „ conceptus, & natus de virgine. “ Iſta auctoritate videtur inſinuari, quod natura divina ſit nata, & concepta de virgine. Sed ſi diligenter notentur verba, potius de perſona agi intelligitur, quæ ſine dubitatione & de patre, & de matre nata eſſe dici debet.

De gemina nativitate Chriſti, qua bis natus eſt.

QUæri etiam ſolet, utrum debeat dici Chriſtus bis genitus, ut dicitur Dei, & hominis Filius. Ad quod dici poteſt, Chriſtum bis natum eſſe, duaſque nativitates habuiſſe. Unde Auguſtinus (Fulgentius) in Lib. de Fide ad Petrum (cap. 11.) „ Pater Deus de ſua natura genuit Filium Deum, ſibi coæqualem, & coæ„ ternum. Idem quoque unigenitus Deus ſecundo natus eſt, ſemel ex Patre, ſe„ mel ex matre. Natus eſt enim de Patre Dei Verbum, natus eſt de matre Ver„ bum caro factum. “ Unus igitur atque idem Dei Filius natus eſt ante ſæcula, & natus in ſæculo: & utraque nativitas unius eſt Filii Dei, divina ſcilicet, & humana. De hoc etiam Ioannes Damaſcenus ait (Lib. III. cap. VII. circa med.) „ Duas Chriſti nativitates veneramur: unam ex Patre ante ſæcula, quæ eſt ſuper „ cauſam, & rationem, & tempus, & naturam; & unam quæ in ultimis tempo„ ribus propter nos, & ſecundum nos, & ſuper nos: propter nos, quia propter „ noſtram ſalutem; ſecundum nos, quia natus eſt homo ex muliere, & tempore „ conceptionis, ſcilicet novem menſium; ſuper nos, quia non ex ſemine, ſed ex „ Spiritu ſancto, & ſancta virgine ſupra legem conceptionis. “ Ex his manifeſte apparet, Chriſti duas eſſe nativitates, eumdemque bis natum fore.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de his quæ conveniunt Deo incarnato, quaſi exprimentia unionem, hic determinat de his quæ conveniunt ei conſequentia unionem: (a) & dividitur in duas partes. In prima determinat de his quæ conveniunt uni naturæ ex unione ad alteram; in ſecunda de his quæ conveniunt perſonæ ratione naturæ aſſumptæ, x. diſt. ibi, *Solet autem a quibuſdam inquiri, utrum Chriſtus ſecundum quod homo ſit perſona, vel etiam ſit aliquid*. Prima dividitur in duas. In prima determinat quid conveniat divinæ naturæ ex unione ad humanam; in ſecunda quid conveniat humanæ ex unione ad divinam, diſt. IX. ibi, *Præterea inveſtigari oportet, utrum caro Chriſti, & anima una eademque cum Verbo debeat adoratione adorari*. Prima dividitur in duas partes. In prima inquirit, utrum divina natura debeat dici nata in Chriſto ex unione ad humanam; in ſecunda quomodo Chriſtus dicatur natus, ibi, *Quæri etiam ſolet, utrum debeat dici Chriſtus bis genitus*. Circa primum duo facit. Primo movet quæſtionem, & ſolvit; ſecundo obiicit in contrarium, & ſolvit, ibi, *Videtur tamen poſſe probari quod ſit nata de Virgine*.

(a) *Al.* Hæc dividitur.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quinque.

Primo. Quid ſit nativitas, & quorum proprie eſt naſci.

Secundo. Utrum humana natura in Chriſto debeat dici nata.

Tertio. Utrum natura divina debeat dici nata de Virgine.

Quarto. De duplici Chriſti nativitate.

Quinto. Utrum ſint in Chriſto duæ filiationes.

ARTICULUS I.

Utrum ſolummodo in viventibus ſit nativitas.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod non ſolummodo viventium debeat dici nativitas. Natum enim idem videtur quod genitum. Sed generatio invenitur in omnibus corporibus a lunari globo inferius, quæ non omnia vivunt. Ergo videtur quod non ſolum viventium ſit nativitas.

2. Præterea. Idem videtur eſſe oriri, & naſci. Sed dicimus ea oriri quæ non vivunt; ſicut dicimus quod ſol oritur, & fons oritur. Ergo nativitas non ſolum in viventibus reperitur.

3. Præ-

Digitized by Google

3. Præterea. Vivere ſubſtantiarum ſolum eſt. Sed naſci, ſive oriri, invenitur in accidentibus: dicimus enim ſplendorem oriri a ſole, & calorem ab igne. Ergo naſci non ſolum viventium eſt.

4. Præterea. Hoc ſolum eſt ingenitum quod non eſt natum. Sed illa ſola dicuntur ingenita quæ ſemper fuerunt, ſicut Philoſophus ponit cælum ingenitum, quia ſecundum eum ſemper fuit. Ergo ſolum illa non ſunt nata: ergo quæcumque incipiunt eſſe, dicuntur naſci.

5. Sed contra. Videtur quod non omnium viventium ſit naſci. Nativitas enim cauſat filiationem. Sed filiatio non invenitur in plantis, quæ tamen vivunt. Ergo nec nativitas.

6. Præterea. Conſtat quod embria vivunt; nec tamen dicuntur nata. Ergo non omnium viventium eſt nativitas.

7. Præterea. Sicut inanimata corpora generantur ex cauſa extrinſeca, ita etiam animalia generata per putrefactionem. Sed inanimata non dicuntur proprie naſci ratione prædicta. Ergo nec animalia generata ex putrefactione.

8. Præterea. Spiritus ſanctus procedit a Patre ut vivens a vivente; nec tamen naſci dicitur. Ergo nec omnis proceſſus rei viventis eſt nativitas.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod cum generatio ſit communis omnibus corporibus corruptibilibus, tamen in corporibus animatis eſt ſpecialis modus generationis, & propter hoc etiam habent ſpecialiter inter alias vires animæ vim generativam: in viventibus enim primo ex generante deciditur aliquid quod eſt ſufficiens ad generationem quantum ad principium activum, & paſſivum; quamvis in quibuſdam idem generans ſit quod utrumque miniſtrat, ſicut in plantis, quæ non habent ſexum diſtinctum. In quibuſdam autem, ſcilicet quæ habent ſexum diſtinctum, a mare miniſtratur principium activum, a femina principium materiale: & animalia in coitu ſecundum Philoſophum (Lib. I. de gener. anim. cap. ult.) ſunt quaſi unum generans, ſicut dicitur Geneſ. 11. 24. *Erunt duo in carne una*. Et ideo ſequitur ſecundum, ſcilicet quod generatio eſt per modum exitus a generante, quod non eſt in generatione inanimatorum. Tertium autem eſt quod generatum exiens a generante, in principio generationis adhæret ei, & eſt in eo vel per contactum, vel per conſolidationem, ſicut dicit Philoſophus in V. Metaph. (text. v.) ut patet in fructibus, qui colligantur plantis; & de embrione, qui adhæret ſecundum contactum matrici. Et quantum ad tres has conditiones res viva, inquantum generatur, habet tria nomina ſibi propria. Secundum enim quod principia ſufficientia ſuæ generationi miniſtrantur a generante, dicitur gigni, vel genita (*a*) eſſe; ſecundum autem quod generatur per modum exitus, dicitur oriri; ſecundum autem quod generatur ut coniunctum generanti, dicitur naſci: ſic enim generans, & generatum eſt quaſi res una: & ideo cum nomen naturæ a naſcendo ſumatur, illa dicuntur eſſe per naturam quorum principium intus eſt in ipſis. Et ſic patet quod naſci proprie dicitur illud quod egreditur a generante coniunctum ei, habens ab ipſo principia ſufficientia generationi.

Ad primum ergo dicendum, quod genitum, ſecundum quod eſt idem quod natum, non dicitur a generando, ſed a gignendo: unde quamvis inanimata proprie dicantur generata, non tamen proprie dicuntur genita, neque nata.

Ad ſecundum dicendum, quod ſol, & aqua fontis dicitur per ſimilitudinem oriri, inquantum ſcilicet egreditur de occulto in manifeſtum.

Ad tertium dicendum, quod ſimiliter accidentia, inquantum ſunt virtute in principiis eſſentialibus, cauſantur per modum exitus: & ideo dicuntur oriri per ſimilitudinem, & poſſunt etiam dici naſci, inquantum adhærent ſubiecto quod eſt cauſa ipſorum.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut dicit Damaſcenus (de Fide Lib. I. cap. IX.) *ingennitum* per duplex *n* ſcriptum, eſt idem quod increatum, ſive æternum; & ſic accipit Philoſophus; *ingenitum* autem per unum *n* ſcriptum idem eſt quod non generatum; & ſic hic loquimur.

Ad quintum dicendum, quod ad filiationem requiritur plus quam ad nativitatem, vel ortum, ſcilicet ut quod exit per generationem a generante, ſit completum in ſpecie generantis: & ideo fructus arborum, & ova avium, & capilli, & huiuſmodi non habent rationem filiationis, quamvis dicantur naſci.

Ad ſextum dicendum, quod genitum exit a

(*a*) *Al.* eſt.

it a generante dupliciter. Uno modo ſecundum quod procedit in eſſe diſtinctum a generante, clauſum tamen infra terminos generantis; & hoc proprie dicitur conceptio. Alio modo ſecundum quod procedit in eſſe diſtinctum, & manifeſtum. Et quia res nominatur ſecundum id quod apparet, ideo ille modus exeundi facit nativitatem ſecundum communem uſum loquendi, quamvis etiam primus aliquo modo faciat nativitatem, ſecundum quod dicitur duplex nativitas, ſcilicet in utero, & ex utero. Et quia in plantis ſimul aliquid procedit in eſſe diſtinctum, & manifeſtum; ideo non proprie in eis eſt conceptio, ſed nativitas: & ideo etiam verbum ſecundum quod diſtinguitur in intellectu, dicitur concipi; ſecundum autem quod extra pronuntiatur, poteſt dici per ſimilitudinem naſci.

Ad ſeptimum dicendum, quod in animalibus generatis ex putrefactione virtus ſolis, & aliorum corporum cæleſtium ſupplet vicem virtutis formativæ quæ eſt in ſemine in generatione eorum quæ ex ſemine naſcuntur. Et quia huiuſmodi virtutes corporum cæleſtium ſunt per omnia inferiora corpora diffuſæ, ideo dicit Philoſophus in XVII. Lib. de generat. animal. cap. xi. quod omnia plena ſunt virtutibus animæ (*a*): & ideo ſicut animalia quæ generantur ex ſemine, ſe habent ad ſeminam, ita iſta ſe habent ad terram, quæ ſine ſemine generantur; & ſicut illa ſe habent ad patrem, ita iſta ſe habent ad corpora cæleſtia: propter quod dixit quidam Philoſophus (Lib. XV. de animal. cap. ii.) quod ſol eſt pater plantarum, terra vero mater Unde patet quod huiuſmodi quæ ſine ſemine generantur, ſive ſint plantæ, ſive animalia, proprie dicuntur naſci, oriri, & gigni.

Ad octavum dicendum, quod quamvis Spiritus ſanctus procedat vivens ex vivente, non tamen hoc convenit ei ſecundum rationem ſuæ proceſſionis: procedit enim ut amor: amor autem conſideratus in genere, inquantum amor, non habet quod ſit res viva, ſed operatio, vel paſſio rei viventis; habet tamen quod ſit res viva, & ſubſiſtens, inquantum eſt amor divinus: & ideo non dicitur naſci, ut in I. Lib. diſt. xiii. (quæſt. 1. art. 3. ad 3.) dictum eſt.

ARTICULUS II.

Utrum humana natura ſit nata in Chriſto.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod humana natura ſit nata in Chriſto. Sicut enim ſupra dictum eſt, illa de perſona, vel ſuppoſito, & non de natura, dicuntur quæ per ſe exiſtenti ſolum conveniunt, ſicut hypoſtaſis, res naturæ, & huiuſmodi. Sed naſci non eſt ſolum per ſe exiſtentium, cum ſit partium: ſupra enim diſt. xv. habitum eſt quod capillus naſcitur. Ergo naſci non ſolum eſt perſonę, vel ſuppoſiti, ſed etiam naturæ.

2. Præterea. Id quod eſt per ſe intentum a natura generante, veriſſime dicitur naſci. Sed natura quamvis generet hunc hominem, intendit tamen hominem generare, ut dicit Avicenna. Homo autem naturam communem ſignificat. Ergo naturæ humanæ maxime convenit naſci.

3. Præterea. Secundum Philoſophum II. Phyſic. (text. lxx.) idem ſpecie eſt quod generat, & quod generatur. Sed naturæ eſt generare. Ergo ipſius eſt etiam generari, ſive naſci.

4. Præterea. Chriſtus non dicitur natus de Virgine, niſi ſecundum hoc quod de Virgine accepit. Sed non accepit niſi humanam naturam. Ergo humana natura dicitur naſci de Virgine.

5. Præterea. Omne quod cœpit eſſe ex aliqua materia, dicitur generari. Sed humana natura in Chriſto cœpit eſſe ex aliqua materia. Ergo humana natura in Chriſto dicitur naſci.

Sed contra eſt quod dicit Damaſcenus, quod naſci eſt tantum hypoſtaſis. Ergo non eſt naturæ.

Præterea. Sicut ſe habet divina natura Chriſti ad æternam eius generationem, ita & humana natura ad temporalem. Sed natura divina non eſt nata æterna generatione. Ergo nec humana temporali.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod naſci fieri quoddam eſt; nihil autem fit, niſi ut ſit: unde ſecundum quod alicui convenit eſſe, ita & convenit ei fieri. Eſſe autem proprie ſubſiſtentis eſt: unde dicitur proprie naſci, & fieri. Forma autem, & natura dicitur eſſe ex conſequenti: non enim ſubſiſtit, ſed inquantum in ea ſuppoſitum ſubſiſtit,

(a) *Subdit Nicolai* (vel ſimpliciter *anima plena.*)

ſiſtit, eſſe dicitur: unde & ex conſequenti convenit ei fieri, vel naſci, non quaſi ipſa naſcatur, ſed quia per generationem accipitur. Accidentia autem non dicuntur eſſe niſi per accidens: unde & per accidens fieri dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod eſt duplex pars. Eſt enim pars ſubſtantiæ ſecundum quantitatem; & hoc vel ſubſiſtit in potentia, ut in continuis: vel in actu, ut in his quæ per tactum iunguntur: unde tales partes poſſunt dici fieri, vel naſci, & præcipue quando adduntur toti præexiſtenti; ſecus autem eſſet, ſi generarentur generatione totius: quia tunc totum diceretur fieri, & non ipſa. Sunt etiam partes ſubſtantiæ, in quas dividitur totum ſecundum rationem, ſicut materia, & forma; & huiuſmodi, cum non ſubſiſtant neque in actu, neque in potentia, non dicuntur per ſe fieri; niſi forte forma ſit ſubſiſtens, ſicut eſt anima, quæ dicitur fieri per creationem, præter factionem qua fit compoſitum per generationem. Natura autem humana, quæ ut pars ſignificatur, non eſt nata ſubſiſtere, cum non poſſit in rerum natura eſſe niſi in atomo, ideſt in ſuo ſuppoſito: & ideo ipſa non poteſt dici naſci.

Ad ſecundum dicendum, quod homo non ſignificat tantum naturam, prout hic loquimur, ſicut patet ex dictis in v. diſt. (quæſt. 1. art. 3.) & ideo non ſequitur ratio. Non enim natura intendit naturam producere, niſi in ſuppoſito: & ideo non intendit generare humanitatem, ſed hominem.

Ad tertium dicendum, quod ſicut eſſe ſuppoſiti eſt, ita & agere: & ideo ſicut naturæ eſt generare, non quaſi ipſa generet, ſed quia virtute eius fit generatio; ita non eſt ipſius generari, quaſi ipſa generetur, ſed quia per generationem accipitur.

Ad quartum dicendum, quod ſicut Chriſtus dicitur homo ratione humanæ naturæ, & tamen humana natura non eſt homo; ita etiam dicitur naſci ratione humanæ naturæ, quam accepit a Virgine, & tamen ipſa humana natura non generatur: ſicut enim dicit Dionyſius II. cap. de div. Nomin. non oportet quod eodem modo cauſa, & cauſatum recipiant prædicationem alicuius generis, vel ſpeciei; ſicut calor eſt quo aliquis dicitur calidus; & tamen ipſe non eſt calidus, ſed calor.

Ad quintum dicendum, quod cum eſſe non ſit naturæ, ſed ſuppoſiti, humana natura proprie non cœpit eſſe, ſed Chriſtus cœpit eſſe in humana natura: & ſic per conſequens natura cœpit eſſe.

ARTICULUS III.

Utrum divina natura in Chriſto nata ſit de Virgine.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod natura divina in Chriſto ſit nata de Virgine. Filius enim Dei non dicitur natus de Virgine, niſi inquantum eſt incarnatus. Sed natura divina dicitur incarnata, ut ſupra diſt. v. (quæſt. II. art. 2. ad 4.) dictum eſt. Ergo ipſa debet dici nata de Virgine.

2. Præterea. Quidquid in recto prædicatur de Petro, dicitur naſci ipſo nato: ſequitur enim: Petrus eſt natus: ergo homo, ergo animal, ergo ſubſtantia. Sed natura divina in recto prædicatur de Filio Dei. Ergo cum Filius Dei ſit natus de Virgine, etiam divina natura debet dici nata de Virgine.

3. Præterea. In Filio Dei non eſt accipere niſi eſſentiam, & proprietatem. Sed abſurdum eſſet dicere, quod ratione proprietatis tantum dicatur natus de Virgine: quia proprietas illa relatio eſt ſecundum quam ad Patrem, qui generat ſine matre, refertur. Ergo eſt natus ratione divinæ naturæ; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Bernardus dicit (hom. II. ſup. *Miſſus eſt*) quod in incarnatione eſt fortitudo infirmata. Sed infirmari magis eſt remotum a natura divina quam naſci. Ergo etiam poteſt dici naſci.

Sed contra. Natura divina magis convenit cum generatione Chriſti æterna quam cum temporali. Sed ipſa non eſt nata (*a*) generatione æterna, ut in I. Lib. diſt. v. (quæſt. II. art. 3. ad 2. & 3.) dictum eſt. Ergo multo minus eſt nata generatione temporali.

Præterea. Humana natura non proprie dicitur naſci generatione humana. Ergo multo minus natura divina.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod natura humana quamvis non dicatur proprie naſci in Chriſto de Virgine, eo quod naſci non eſt naturæ, ſed hypoſtaſis; tamen conſequenter ad generationem ſe habet, quia eſt

(*a*) *Al.* de generatione.

Digitized by Google

eſt per generationem accepta. Divina autem natura non eſt a Chriſto per temporalem generationem accepta: unde nullo modo debet dici nata de Virgine nec per ſe, nec per conſequens, ſi natura proprie accipiatur, ſecundum quod pro eſſentia ſupponit. Tamen quia aliquando proprie trahitur ad ſupponendum pro perſona, ſicut in v. diſt. I. Libri dictum eſt; ideo etiam aliquando invenitur quod natura divina ſit nata, ſicut patet in littera: unde exponendum eſt ſicut Magiſter exponit.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius Dei univit ſibi humanam naturam, & in ſe: quia unio terminata eſt ad perſonam. Non autem ita eſt de divina natura, ut patet ex dictis ſupra (diſt. 1. quæſt. 11. art. 1.) unde non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod natura divina non habet, inquantum eſt natura, quod prædicetur in recto de perſona Filii Dei, ſed ratione ſimplicitatis divinæ, quæ non permittit aliquam realem diverſitatem in ipſo; ſed differentia eſt in modo ſignificandi, qui facit quod aliquid de perſona dicatur quod de natura dici non poteſt.

Ad tertium dicendum, quod in Filio Dei non ſolum eſt accipere naturam, & proprietatem, ſed etiam hypoſtaſim, ſive perſonam; quamvis unum illorum ab altero ſecundum rem non differat: & ratione hypoſtaſis dicitur Filius incarnatus, inquantum ſibi carnem ſociavit in unitate perſonæ.

Ad quartum dicendum, quod fortitudo dicitur infirmata, id eſt infirmitatem aſſumpſiſſe: & ideo impropria eſt locutio, nec ad conſequentiam trahenda.

ARTICULUS IV.

Utrum ponendæ ſint duæ nativitates Chriſti, vel una.

III. P. quæſt. 35. art. 2.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod non ſint ponendæ duæ Chriſti nativitates. Naſci enim non eſt naturæ, ſed perſonæ. Sed in Chriſto eſt tantum una perſona. Ergo & una nativitas.

2. Præterea. Cum nativitas ſit generatio quædam, per nativitatem aliquis ad eſſe tendit. Sed in Chriſto eſt tantum unum eſſe. Ergo tantum una nativitas.

3. Præterea. Ea quæ non ſunt unius rationis, non debent connumerari; ſicut canis cæleſtis, & terreſtris non dicuntur duo canes. Sed generatio Chriſti temporalis, & æterna non ſunt unius rationis. Ergo non debent dici duæ nativitates.

Sed contra. Nullus dicitur filius alicuius niſi ratione alicuius nativitatis. Sed Chriſtus (a) dicitur Filius Patris, & etiam matris. Ergo utrumque eſt ſecundum aliquam nativitatem, & non ſecundum eamdem: ergo in Chriſto ſunt duæ nativitates.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod Chriſtus non debet dici bis natus. Ratione enim ejus quod advenit alicui poſt completum eſſe, non dicitur aliquis natus; ſicut homo non dicitur naſci, quamvis capillus per aliquam nativitatem adveniat. Sed humanitas Chriſti advenit Filio Dei poſt completum eſſe. Ergo propter hoc non debet dici ipſe natus, quod humanam naturam acceperit.

2. Præterea. Hoc adverbium *bis* importat ſucceſſionem actuum. Sed generationi æternæ non ſuccedit temporalis: quia æterna ſemper eſt, unde eſt ſimul cum temporali. Ergo ratione duplicis nativitatis non debet dici bis natus.

3. Præterea. Hoc adverbium *bis* importat interruptionem: unde qui tota die loquitur, non dicitur bis loqui. Sed æterna generatio non habet interruptionem. Ergo ratione eius non debet dici bis natus.

Sed contra. Hoc adverbium *bis* numerat actum cui adiungitur. Sed duplex eſt Chriſti nativitas. Ergo ſecundum eas debet dici bis natus.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod Chriſtus proceſſit a Patre æternaliter, & a matre temporaliter: & utraque proceſſio habet rationem nativitatis. Secundum enim proceſſionem æternam Filius eſt de ſubſtantia Patris, & exit ab eo in perſonam diſtinctam; & tamen eſt coniunctus Patri propter indiviſionem ſubſtantiæ, quia Verbum apud Deum eſt: unde patet quod ſalvantur ſuo modo tria illa quæ dicebantur ſupra (art. 1.) eſſe de ratione nativitatis; & propter hoc dicitur oriri, & gigni, & naſci. Sed proceſſio eius temporalis, qua procedit a matre, habet nativitatis rationem, ſicut cuiuslibet alterius qui ex ſua matre naſcitur. Unde

(a) *Al.* Dei Filius.

ſicut duæ ſunt eius proceſſiones, ut dictum eſt in I. Libro (diſt. xiv. quæſt. 1. art. 2.) ita etiam ſunt duæ nativitates.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis naſci ſit perſonæ, eſt tamen eius ratione naturæ: unde ſecundum duas naturas quas per generationem accepit, habet duas nativitates.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis in Chriſto ſit unum eſſe, tamen ſecundum illud habet reſpectum ad duas naturas, ut ſupra (diſt. vi. quæſt. 11. art. 2.) dictum eſt; & ita nativitas eſt duplex ſecundum duplicem reſpectum qui acquiritur perſonæ ad duas naturas acceptas per generationem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non ſit una ratio per univocationem æternæ, & temporalis nativitatis, eſt tamen una per analogiam.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod *bis*, cum ſit adverbium, ponit numerum circa actum. Cum autem motus, & actus numerentur tripliciter: ſcilicet ex ſubiecto, quia eſt alius & alius agens; & ex terminis, quia eſt aliud & aliud quod agitur; & ex menſura actus, quia nunc & tunc agit: hoc adverbium *bis* non importat numerum, niſi qui cauſatur ex diverſa menſura: unde non dicitur bis lectum eſſe, ſi duo legant, nec ſi duo libri ſimul legantur; ſed quando diverſis horis legitur. Quia autem in his quæ aguntur in tempore, non eſt alia menſura niſi tempus, & hoc non eſt aliud & aliud, niſi quando diſcontinuatur: ideo bis dicitur factum eſſe, quando aliquid cum interruptione factum eſt. AEternitas autem, & tempus ſunt diverſæ menſuræ ſecundum diverſam naturam, & non per diſcontinuationem: unde quod ſit in æternitate, & tempore, poteſt dici bis factum eſſe; quamvis id quod æternum eſt, non interrumpatur, nec ceſſet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis humana natura adveniat Filio Dei poſt eſſe completum, tamen Filius Dei totus ſubſiſtit in utraque natura: non autem ita eſt de toto homine ad capillum: & ideo ratio non procedit.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de his quæ aguntur in tempore.

Et ſimiliter ad tertium: & ideo non ſunt ad propoſitum.

ARTICULUS V.

Utrum in Chriſto ſint duæ filiationes.

III. P. quæſt. 11. *art.* 5. & *quodl.* ix. *quæſt.* 11. *art.* 3.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto ſint duæ filiationes. Multiplicata enim cauſa, multiplicatur effectus. Sed nativitas eſt cauſa filiationis. Ergo cum in Chriſto ſint duæ nativitates, erunt in ipſo duæ filiationes.

2. Præterea. Relativa ſunt quorum eſſe eſt ad aliud ſe habere. Sed eſſe filiationis æternæ non eſt ad matrem Chriſti ſe habere. Ergo per eam non refertur ad matrem. Sed aliqua filiatione refertur ad matrem. Ergo in Chriſto ſunt duæ filiationes.

3. Præterea. Relativa poſita ſe ponunt, & interempta, ſe interimunt. Sed maternitate interempta a Virgine, non interimitur filiatio æterna. Ergo oportet ponere aliam filiationem, quæ ponatur poſita maternitate, & interimatur ea remota.

4. Præterea. Motus diverſificatur per terminos. Sed ſicut motus habet ſpeciem a terminis, ita relatio. Ergo cum Chriſtus ſit filius Patris, & matris, oportet quod alia filiatione ad utrumque referatur.

5. Præterea. Philoſophus in V. Metaph. (text. xx.) probat, quod ſcientia non refertur ad ſcientem: quia cum referatur ad ſcibile, & hoc ſit ſuum eſſe inquantum ad aliquid eſt; oporteret, ſi diceretur ad ſcientem, quod haberet duplex eſſe. Si ergo filiatione refertur Chriſtus ad Patrem, & matrem, oportet quod ſint duæ filiationes ſecundum eſſe.

6. Præterea. Sicut ſupra (diſt. 1.) Magiſter dixit, Pater poſſet carnem aſſumere. Sed ſi de Virgine carnem aſſumpſiſſet, Filius Virginis diceretur. Non autem referretur ad Virginem filiatione æterna, quia eam non habet. Ergo filiatione temporali. Ergo eadem ratione oportet in Chriſto ponere filiationem temporalem.

Sed contra. Filiatio eſt proprietas perſonalis. Sed in Chriſto eſt tantum una perſona. Ergo tantum una filiatio.

Præterea. Sicut Chriſtus eſt Filius Patris, & matris, ita quilibet alius homo. Sed non alia filiatione refertur homo ad patrem, & matrem. Ergo nec in Chriſto ſunt duæ filiationes.

Præterea. Duo accidentia eiuſdem rationis

nis non poſſunt eſſe in eodem ſubiecto: unde eadem paternitate homo refertur ad multos filios. Sed ſuppoſitum filiationis in Chriſto eſt unum tantum. Ergo in eo non poſſunt eſſe plures filiationes, ſed una tantum.

Præterea. Quodlibet continuum eſt maius omnibus ſuis partibus. Sed in quolibet continuo ſunt infinitæ partes in potentia. Ergo ad hoc quod aliquid referatur ad diverſa per diverſas relationes, oportet quod ſint infinitæ relationes in aliquo continuo, quod eſt inconveniens; & iterum quod in quolibet continuo ſint tot æqualitates quot rebus æquale eſt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut in I. Lib. (diſt. xxvi. quæſt. ii. art. 2.) dictum eſt, relatio non habet ex hoc quod ad alterum dicitur, quod ſit aliquid in rerum natura; ſed hoc habet ex eo quod relationem cauſat, quod eſt in re quæ ad alterum dicitur. Et quia ex eo res habet unitatem, & multitudinem ex quo habet eſſe, ideo ſecundum id in quo relatio fundatur, iudicandum de ea eſt, utrum ſit ſecundum rem una, vel plures. Sunt ergo quædam relationes quæ fundantur ſuper quantitatem, ſicut æqualitas, quæ fundatur ſuper unum in quantitate: & cum unitas quantitatis non ſit niſi una in re una, inde eſt quod per unam æqualitatem eſt res æqualis omnibus quibus dicitur æqualis. Aliæ vero relationes fundantur ſuper actionem, & paſſionem; & in iſtis conſiderandum eſt, quod una paſſio reſpondet duabus actionibus, quando neutrum agens ſufficit per ſe ad actionem complendam, ſicut eſt in eo qui una nativitate naſcitur ex patre, & matre: unde in patre, & matre ſunt duæ relationes ſecundum rem, ſicut & duæ actiones; ſed in nato eſt una relatio ſecundum rem, ſecundum quam refertur ad patrem, & ad matrem, ſicut & paſſio una. Item conſiderandum eſt, quod quædam relationes non innaſcuntur ex actionibus, ſecundum quod ſunt in actu, ſed magis ſecundum quod fuerunt; ſicut aliquis dicitur pater, poſtquam ex actione eſt effectus conſecutus: & tales relationes fundantur ſuper id quod in agente ex actione relinquitur, ſive ſit diſpoſitio, ſive habitus, ſive aliquod ius, aut poteſtas, vel quidquid aliud eſt huiuſmodi. Sed quia hoc quod relinquitur ex actionibus unius ſpeciei, non poteſt eſſe niſi unum; inde eſt quod tales relationes etiam ſecundum rem non multiplicantur ſecundum diverſas actiones, ſed magis ſunt unum ſecundum id quod ex actione relinquitur: & propter hoc non ſunt diverſæ relationes ſecundum rem in patre uno qui generat plures filios, nec in magiſtro uno qui docet plures diſcipulos. Si autem ſint plures actiones ſecundum ſpeciem, cauſant etiam plures relationes ſpecie differentes. Unde cum Chriſtus non per unam generationem paſſivam ſe habeat ad generationem activam Patris, & ad generationem activam matris, ſed per aliam & aliam; & hæ duæ generationes non ſint unius generis, nedum unius ſpeciei: nihil (ut videtur) impediret quin in Chriſto poſſent eſſe duæ filiationes ſecundum rem differentes; niſi immediatum ſubiectum filiationis eſſet ſuppoſitum; quod quidem, ſecundum ſecundam opinionem, non eſt niſi ſuppoſitum æternum in Chriſto. Et quia ex nullo temporali advenit rei æternæ aliqua realis relatio, ſed rationis tantum; ideo filiatio quæ conſequitur Chriſtum ex generatione temporali, non eſt realis, ſed rationis tantum; & tamen realiter filius eſt; ſicut & Deus realiter Dominus ex hoc eſt quod creatura realiter refertur ad ipſum. Unde concedo, quod in Chriſto non eſt niſi una filiatio realis, qua refertur ad Patrem, & reſpectus quidam rationis quo refertur ad matrem. Tamen prima opinio, quæ ponit duo ſuppoſita, poſſet ponere duas filiationes; nec tamen poneret duos filios maſculine, ſed duo filia neutraliter, ſi Latine diceretur.

Ad primum ergo dicendum, quod nativitas temporalis, ſive generatio paſſiva Chriſti eſt quædam relatio quæ ſecundum rem fundatur in humana natura, & ex hoc nominatur natus, ſicut & homo; ſed ſubiectum filiationis non poteſt eſſe natura, cum ſit eius quod habet complementum ſpeciei, ut ſupra dictum eſt: & ideo duæ nativitates cauſant duas filiationes, ſed unam tantum ſecundum rem, & aliam ſecundum rationem.

Ad ſecundum dicendum, quod Philoſophus non accepit eſſe, ſecundum quod dicitur actus entis (ſic enim relatio non habet eſſe ex eo ad quod dicitur ſed ex ſubiecto, ſicut omnia alia accidentia) ſed accipit eſſe pro quidditate, vel ratione, quam ſignificat diffinitio. Ratio autem relationis eſt ex reſpectu ad alterum. Unde ex hoc quod Filius Dei refertur ad matrem, non oportet quod habeat aliam filiationem ſecun-

cundum rem, ſed alium reſpectum relationis.

Ad tertium dicendum, quod maternitas poſita ponit alium reſpectum in Chriſto, & remota removet illum reſpectum; ſed non oportet quòd ponat aliam filiationem realem.

Ad quartum dicendum, quod omnis motus eſt aliquid ſecundum rem, non autem omnis relatio. Ergo quamvis ex terminis multiplicentur reſpectus relationis, non tamen oportet quod multiplicentur relationes ſecundum rem, ſicut motus multiplicantur ſecundum rem ex diverſitate terminorum.

Ad quintum dicendum, quod reſpectus ſcientiæ ad ſcientem, & ad ſcibile, non eſt unius rationis; ſed reſpectus eius ad ſcientem ineſt ei ex hoc quod eſt accidens, reſpectus autem eius ad ſcibile ineſt ei ex hoc quod eſt ſcientia: unde ſi referretur, inquantum eſt ſcientia, ad utrumque, oporteret quod eſſent reſpectus diverſi ſecundum ſpeciem. Sed reſpectus filii ad patrem, & ad matrem eſt ad terminos unius rationis: unde non oportet quod ſit diverſa relatio ſecundum ſpeciem, neque ſecundum rem.

Ad ſextum dicendum, quod ſi Pater carnem aſſumpſiſſet de Virgine, eſſet filius Virginis, non quidem per aliquam realem filiationem, cuius ſuppoſitum æternum ſubiectum eſſet, ſed per reſpectum rationis tantum.

EXPOSITIO TEXTUS.

HOc eſt (a) *Deum naſci de Virgine, ſcilicet hominem aſſumere.* Verum eſt, ſi humana natura dicatur homo; & ſi aſſumere dicatur ad ſe ſumere, vel in ſe: quod divinæ naturæ non convenit.

DISTINCTIO IX.

De adoratione humanitatis Chriſti: an eadem ſit adoratio humanitati, & Divinitati exhibenda.

PRæterea inveſtigari oportet, utrum caro Chriſti, & anima, una eademque cum Verbo debeant adoratione adorari, illa ſcilicet quæ latria dicitur. Si enim animæ, vel carni Chriſti exhibetur latria, quæ intelligitur ſervitus, ſive cultus ſoli Creatori debitus; cum anima Chriſti, vel caro, creatura tantum ſit, creaturæ exhibetur quod ſoli Creatori debetur: quod facienti in idolatriam deputatur. Ideoque quibuſdam videtur non illa adoratione quæ latria eſt, carnem Chriſti, vel animam eſſe adorandam; ſed ea quæ dulia eſt: cuius duas ſpecies, vel modos eſſe dicunt. Eſt enim cuiuſdam modi dulia quæ creaturæ cuilibet exhiberi poteſt; & eſt quædam ſoli humanitati exhibenda, non alii creaturæ: quia Chriſti humanitas ſuper omnem creaturam eſt veneranda, & diligenda; non tamen adeo ut cultus Divinitati debitus ei exhibeatur: qui cultus in dilectione, & ſacrificii exhibitione, atque reverentiâ conſiſtit, qui Latine dicitur pietas, Græce autem theoſebia, ideſt Dei cultus, vel euſebia, ideſt bonus cultus. (1) Aliis autem placet Chriſti humanitatem una adoratione cum Verbo eſſe adorandam, non propter ſe, ſed propter illum cuius eſt ſcabellum, cui eſt unita. Nec ipſa humanitas ſola, vel nuda, ſed cum Verbo cui eſt unita; nec propter ſe, ſed propter illum eſt adoranda; nec qui hoc facit, idolatriæ reus iudicari poteſt: quia nec ſoli creaturæ, nec propter ipſam, ſed Creatori cum humanitate, & in humanitate ſua ſervit. De hoc Ioannes Damaſcenus ita ait (de Fide orthod. Lib. III. cap. VIII. prope finem.) „ Duæ ſunt naturæ Chriſti, ratione, & modo „ differentes, unitæ vero ſecundum hypoſtaſim. Unus igitur Chriſtus eſt Deus „ perfectus, & homo perfectus; quem adoramus cum Patre, & Spiritu ſancto, „ una

(1) *In texto Magiſtri ex his quæ ſequuntur, ſpecialis inſtituitur paragraphus cum hoc titulo:* Aliorum ſententia, qui unam adorationem utrique exhibendam tradunt.

(a) Al. *enim*.

„ una adoratione cum incontaminata eius carne, non inadorabilem carnem dicentes (adoratur enim in una Verbi hypoſtaſi, quæ hypoſtaſis generata eſt) non creaturæ venerationem (1) præbentes: non enim ut nudam carnem adoramus, ſed ut unitam Deitati, in unam hypoſtaſim Dei Verbi duabus reductis naturis. Timeo carbonem tangere, propter ligno copulatum ignem: adoro Chriſti Dei mei ſimul utramque naturam, propter carni unitam Divinitatem: non enim quartam appono perſonam in Trinitate; ſed unam perſonam confiteor (2) Verbi, & carnis eius. “ His verbis inſinuari videtur, Chriſti humanitatem una adoratione cum Verbo eſſe adorandam. De hoc etiam Auguſtinus ex ſermone Domini, ubi dicit, „ Non turbetur cor veſtrum, “ ita dicit (ſerm. lvii. de verb. Domini.) „ Dicunt hæretici, Filium non natura eſſe Deum, ſed creatum. Quibus reſpondendum eſt, quia ſi Filius non eſt Deus natura, ſed creatura; nec colendus eſt omnino, nec ut Deus adorandus, dicente Apoſtolo (Rom. 1. 25.) Coluerunt, & ſervierunt potius creaturæ quam Creatori. Sed illi adhuc replicabunt, & dicent: Quid eſt quod carnem eius, quam creaturam eſſe non negas, ſimul cum Divinitate adoras, & ei non minus quam Divinitati deſervis? Ego dominicam carnem, immo perfectam in Chriſto humanitatem, ideo adoro, quod a Divinitate ſuſcepta, & Deitati unita eſt; ut non alium & alium, ſed unum eumdemque Deum & hominem, Dei Filium eſſe confitear. Denique ſi hominem ſeparaveris a Deo, illi numquam credo, nec ſervio; velut ſi quis purpuram, vel diadema regale iacens inveniat, numquid ea conabitur adorare? Cum vero ea Rex fuerit indutus, periculum mortis incurrit, ſi ea cum Rege adorare quis contempſerit. Ita etiam in Chriſto Domino humanitatem non ſolam, vel nudam, ſed Divinitati unitam, ſcilicet Filium unum Deum verum, & hominem verum, ſi quis adorare contempſerit, æternaliter morietur. “ Item ſuper Pſalm. xcviii. ubi dicit: „ Adorate ſcabellum pedum eius, quoniam ſanctum eſt. “ „ Sciendum eſt, quia in Chriſto terra eſt, ideſt caro, quæ ſine impietate adoratur. Suſcepit enim de terra terram, quia caro de terra eſt; & de carne Mariæ carnem accepit. Hæc ſine impietate, a Verbo Dei aſſumpta, adoratur a nobis: quia carnem eius nemo manducat, niſi prius adoret; ſed qui adorat, non terram intuetur, ſed potius illum cuius ſcabellum eſt, propter quem adorat. “ His auctoritatibus præmiſſæ inveſtigationis abſolutio explicatur.

DIVISIO TEXTUS.

Poſtquam Magiſter determinavit quid conveniat naturæ divinæ ex unione ad humanam, hic determinat quid conveniat humanæ ex unione ad divinam, quod ſcilicet adoratur adoratione latriæ. Dividitur autem hæc pars in duas partes. In prima movet quæſtionem; in ſecunda determinat eam, ibi, *Ideo quibuſdam videtur non illa adoratione quæ latria dicitur, carnem Chriſti, vel animam eſſe adorandam*. Et hæc dividitur in duas partes ſecundum quod duas opiniones ponit. Secunda incipit ibi, *Aliis autem placet Chriſti humanitatem una adoratione cum Verbo eſſe adorandam*. Et hæc dividitur in tres. In prima ponit ſolutionem; in ſecunda reſpondet ad obiectionem factam in contrarium, ibi, *Nec* (a) *qui hoc facit, idolatriæ reus iudicari poteſt*; in tertia confirmat ſolutionem, ibi, *De hoc Ioannes Damaſcenus ita ait*.

QUAESTIO I.

Hic eſt duplex quæſtio. Primo enim quæritur de latria. Secundo de dulia.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Quid ſit latria.

Secundo. Cui debetur. Et habito quod ſoli Deo, quæritur

Tertio. Qualiter ſit ei exhibenda.

AR-

(1) *Nicolai addit* Dei. (2) *Nicolai addit* ſcilicet.
(a) Al. *contra hoc facit*.

Digitized by Google

ARTICULUS I.

Utrum latria ſit virtus, vel donum.

2. 2. *quæſt.* lxxxi. *art.* 2.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod latria non ſit virtus. Omnis enim virtus in libera voluntate conſiſtit. Sed ſervitus libertati opponitur. Cum ergo latria ſit ſervitus, ut dicitur in littera, videtur quod non ſit virtus.

2. Præterea. Omnis virtus conſiſtit principaliter in actu voluntatis. Sed latria conſiſtit in actu exteriori, ſcilicet in exhibitione ſacrificiorum. Ergo videtur quod non ſit virtus.

3. Præterea. Ad latriam pertinet reverentiam Deo exhibere. Hoc autem ad donum timoris pertinet. Ergo latria eſt donum, & non virtus.

4. Præterea. Latria dicitur alio nomine pietas, ut habetur ex littera. Sed pietas eſt donum. Ergo latria non eſt virtus, ſed donum.

Sed contra. Laudabile, ſecundum Philoſophum (I. Ethic. cap. xvi.) eſt proprium virtutis. Sed actus latriæ eſt maxime laudabilis. Ergo latria eſt virtus.

Præterea. Omnis actus qui cadit in præcepto legis, eſt actus virtutis: quia intentio legislatoris eſt inducere hominem ad virtutem, ut dicitur II. Ethic. (cap. 1.) Sed actus latriæ præcipitur per primum mandatum. Ergo latria eſt virtus.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ſit virtus generalis. Auguſtinus enim dicit X. de Civ. Dei (cap. vi.) *Verum ſacrificium eſt omne opus quod geritur, ut ſancta ſocietate Deo iungamur*. Sed huiuſmodi eſt omne opus virtutis. Ergo omne opus virtutis eſt verum ſacrificium. Sed ſacrificium Deo offerre proprie pertinet ad latriam. Ergo ad ipſam pertinent omnes actus virtutum; & ſic ipſa eſt virtus generalis.

2. Preterea. Per omne opus virtutis Deo ſervitur. Luc. xvii. 10. *Sic & vos, cum feceritis omnia quæ præcepta ſunt vobis, dicite: Servi inutiles ſumus*. Sed latria eſt ſervitus Deo debita. Ergo omne opus virtutum pertinet ad latriam; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Quicumque facit aliquid ad gloriam alicuius, exhibet ei reverentiam. Sed Apoſtolus I. Corinth. x. docet omnia in gloriam Dei facere. Ergo per omnia opera virtutis recte facta exhibetur Deo reverentia. Sed reverentiam Deo exhibere pertinet ad latriam. Ergo ipſa eſt virtus generalis.

Sed contra. Virtus generalis non præcipitur ſpeciali legis præcepto, ſed tota lege, ſicut patet de iuſtitia legali. Sed latria præcipitur ſpeciali præcepto, ſcilicet per primum primæ tabulæ. Ergo eſt virtus ſpecialis.

Præterea. Vitio ſpeciali opponitur virtus ſpecialis: unde Philoſophus V. Ethic. (cap. iv.) probat iuſtitiam eſſe ſpecialem virtutem propter hoc quod ei opponitur avaritia, quæ eſt ſpeciale vitium. Sed latriæ opponitur ſpeciale vitium, ſcilicet idolatria. Ergo eſt ſpecialis virtus.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſit virtus theologica. Auguſtinus enim dicit in Enchir. (cap. iii.) *Si quæratur quomodo colitur Deus, reſpondetur, fide, ſpe, & caritate*. Sed latria dicitur cultus Dei, ut ex littera habetur. Ergo latria eſt fides ſpes, & caritas; quæ ſunt virtutes theologicæ.

2. Præterea. Virtus theologica eſt quæ habet Deum pro obiecto, ſicut fides qua creditur Deus, & ſic de aliis. Sed latria habet Deum pro obiecto, quia ea colitur. Ergo latria eſt virtus theologica.

3. Præterea. Omnis virtus cardinalis tenet medium inter ſuperfluum, & diminutum. Sed latria non eſt huiuſmodi: quia Deus non poteſt nimis coli. Ergo latria non eſt virtus cardinalis, ſed theologica.

Sed contra. Nulla virtus theologica habet actum exteriorem. Sed latriæ actus eſt ſacrificium offerre, qui eſt actus exterior. Ergo non eſt virtus theologica.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius quæritur, ad quam virtutum cardinalium reducatur: & videtur quod non ad iuſtitiam, de qua magis videtur. Iuſtitia enim, ſecundum quod eſt ſpecialis virtus una de quatuor cardinalibus, conſiſtit ſecundum Philoſophum (V. Ethic. cap. v.) in communicatione activæ vitæ. Sed in præſenti vita non eſt nobis communicatio cum Deo: unde dicitur Danielis cap. ii. 11. *Exceptis diis, quorum non eſt cum hominibus converſatio*. Ergo non poteſt eſſe ſpecies iuſtitiæ.

2. Pæ-

2. Præterea. Secundum Philoſophum V. Ethic. (cap. vi.) non eſt iuſtitia proprie dicta inter dominum & ſervum, ſicut nec alicuius ad ſe: quia ſervus quod eſt, & quod habet, domini eſt: ſimiliter nec patris ad filium, qui eſt quaſi pars eius. Sed nos habemus nos ad Deum ſicut ſervi ad dominum, & filii ad patrem. Ergo non eſt iuſtitia noſtri ad Deum; & ita latria non eſt pars iuſtitiæ.

3. Præterea. Iuſtitia proprie in æqualitate conſiſtit, ſicut dicit Philoſophus V. Ethic. (ubi ſup.) Sed non eſt poſſibile nos æquari Deo ſecundum opus noſtrum. Ergo non poteſt eſſe iuſtitia noſtri ad Deum; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Tullius in Rhetorica (ad Heren. de inven. Lib. II.) ponit religionem ſpeciem iuſtitiæ. Sed religio, ſecundum quod ipſe accipit, eſt idem quod latria: quia religio, ſecundum eum, eſt quæ ſuperiori cuidam naturæ (quam divinam vocant) cultum cæremoniamque affert. Ergo latria eſt ſpecies iuſtitiæ.

Præterea. Reddere debitum, actus eſt iuſtitiæ. Sed latria eſt cultus Deo debitus: unde exhibet Deo quod ei debetur. Ergo latria eſt pars iuſtitiæ.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod quando aliquid commune in multis invenitur, ſi in aliquo eorum ſecundum ſpecialem modum inveniatur, habet etiam nomen ſpeciale, ſicut naſus curvus dicitur ſimus. Similiter cum obſequium diverſis poſſit exhiberi, ſpeciali quodam, & ſupremo modo Deo debetur, quia in eo eſt ſuprema ratio maieſtatis, & dominii: & ideo ſervitium, vel obſequium quod ei debetur, ſpeciali nomine nominatur, & dicitur latria. Hoc autem nomen tripliciter ſumitur: quandoque enim pro eo quod Deo in obſequium exhibetur, ſicut ſacrificium, genuflexiones, & huiuſmodi; quandoque autem pro ipſa exhibitione; quandoque vero pro habitu quo exhibetur obſequium: & primo modo latria non eſt virtus, ſed materia virtutis; ſecundo modo eſt actus virtutis; tertio modo eſt virtus: & nominatur hæc virtus quatuor nominibus: dicitur enim *pietas* quantum ad affectum devotionis, quod primum occurrit. Dicitur etiam *theoſebia*, ideſt divinus cultus, vel *euſebia*, ideſt bonus cultus quantum ad intentionem attentam: illud enim coli dicitur cui ſtudioſe intenditur, ſicut ager, vel animus, vel quidquid aliud. Dicitur etiam *latria*, ideſt ſervitus, quantum ad opera quæ exhibentur in recognitionem dominii quod Deo competit ex iure creationis. Dicitur etiam *religio* quantum ad determinationem operum ad quæ homo ſe obligando in cultum Dei determinat. Quibus tamen nominibus una & eadem virtus nominatur ſecundum diverſa quæ ad ipſam concurrunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in principio Metaph. (cap. II.) liber eſt qui ſui cauſa eſt: unde ſervus dicitur qui cauſa alterius eſt, & ſervitium quod cauſa alterius agitur. Sed alterius cauſam agi eſt dupliciter: vel ſicut finis, ſicut ſervus non lucratur ſibi, ſed domino; vel ſicut moventis, ſicut ſervus non proprio motu, ſed motus ſicut inſtrumentum domini, operatur. Servitium ergo quantum ad hoc ſecundum tollit libertatem voluntatis, & per conſequens virtutem; ſed quantum ad primum non, quia homo poteſt propter alterum operari quod ei debet etiam propria voluntate; & ſecundum hoc latria dicitur ſervitus.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis virtus habeat quod ſit virtus ex actu interiori, ſcilicet ex electione; tamen quod ſit determinata virtus, habet ex actu exteriori: quia noſtra electio determinatur per actum exteriorem qui elicitur, ſecundum quem attingit virtus proprium obiectum, vel materiam, ex quo ſpecificatur actus, vel habitus: & ideo virtutes quædam habent actus exteriores, non ſolum interiores, ſicut patet de fortitudine, & iuſtitia.

Ad tertium dicendum, quod revereri, inquantum huiuſmodi, eſt actus timoris; ſed exhibere reverentiam, inquantum eſt Deo debitum, eſt proprie latriæ: unde non ſequitur idem eſſe latriam, & timoris donum: ſicut etiam pugnare viriliter eſt actus fortitudinis, inquantum huiuſmodi; ſed pugnare in acie Regis inquantum miles, hoc debet ei propter feudum quod tenet ab eo; & eſt actus iuſtitiæ.

Ad quartum dicendum, quod pietas, inquantum eſt donum, conſiſtit in quadam benevolentia ſupra modum humanum ad omnes; ſed pietas, ſecundum quod hic accipitur, conſiſtit in quadam devotione ad Deum, cui latria exhibetur: & hoc infra in tractatu de donis melius patebit.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod aliqua virtus dicitur generalis qua-

Digitized by Google

tuor modis. Uno modo quia prædicatur de qualibet virtute, ſicut iuſtitia legalis, quæ convertitur cum virtute, & eſt idem ſubiecto, ratione differens, ut dicit Philoſophus V. Ethic. (cap. 11.) & ſic dicitur generalis quantum ad ſuam eſſentiam. Secundo modo dicitur generalis, inquantum ab ea dependent aliæ virtutes participantes eius actum; & hoc modo prudentia generalis dicitur, quia ex ea omnes aliæ virtutes morales rectitudinem electionis participant, & ſic actus eius immiſcetur actibus omnium aliarum virtutum: nihilominus ipſa in ſe eſt ſpecialis, ſecundum quod habet ſpecialem rationem obiecti, ſcilicet eligibile ad opus. Tertio modo dicitur generalis, inquantum operatur circa actus omnium virtutum, ita quod omnes cedunt ei pro materia, ſicut magnanimitas, quæ operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicitur IV. Ethic. (cap. VIII.) & tamen in ſe ſpecialis virtus eſt, quia rationem ſpecialem obiecti in omnibus attendit, ſcilicet dignum magno honore. Quarto dicitur aliqua virtus generalis, inquantum ad eam concurrunt diverſæ virtutes, quia ſcilicet actus eius præexigit actus multarum virtutum; ſicut etiam ad magnanimitatem præexiguntur aliæ virtutes, quia nullus poteſt dignificari magnis, niſi virtuoſus ſit. Prima ergo generalis, eſt quaſi univerſalis; ſecunda quaſi cauſæ dantis eſſe; tertia quaſi moventis per imperium; quarta quaſi totius integralis comprehendentis multa. Sic ergo dicendum eſt, quod latria in ſe conſiderata eſt ſpecialis virtus, quia habet ſpecialem rationem obiecti, & actus, ſcilicet ut exhibeatur aliquid Deo in recognitionem ſervitutis, ſicut feudatarius aliquid reddit domino ſuo (*a*) in recognitionem dominii: unde actum, & obiectum habet formaliter unum, & ſpecialem quantum ad prædictam rationem; quamvis materialiter ſint multi actus, & multa obiecta. Poteſt autem dici generalis quantum ad duos ultimos modos. Poteſt enim uti actibus aliarum virtutum materialiter ſub prædicta ratione proprii obiecti: & iterum ad actum eius præexiguntur multæ virtutes aliæ, ſicut fides, quæ oſtendit cui exhibenda ſit latria, & caritas, quæ afficit ad eum cui exhibenda eſt; & ſic poſſunt multæ aliæ concurrere. Quamvis autem utatur materialiter actibus aliarum virtutum ſub ratione proprii actus, tamen utitur quibuſdam actibus qui non ſunt proprii alicuius alterius virtutis elicitive, ſicut offerre ſacrificia, facere proteſtationes, & huiuſmodi: niſi forte ſicut imperantur a caritate, & oſtenduntur a fide, non autem eliciuntur; & iſti videntur proprie actus eſſe latriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod offerre ſacrificia eſt tantum de illis quæ pertinent ad latriam elicitive: unde hoc quod dicitur, omne opus quo Deo iungimur, eſſe ſacrificium, eſt metaphorice dictum, inquantum Deum placabilem reddit, ad quod ſacrificium offertur.

Ad ſecundum dicendum, quod aliud eſt Deo ſervire, & aliud exhibere aliquid in recognitionem ſervitutis: primum enim omnis virtutis commune eſt; ſecundum autem proprium eſt latriæ: unde latria includit ſervitium in ratione ſui obiecti; & propter hoc per ſe ineſt ei, & a ſerviendo nominatur: aliis autem virtutibus accidit, & non pertinet ad proprias rationes ipſarum.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum quod actus aliarum virtutum in gloriam Dei fiunt, ſic materialiter aſſumuntur a latria, ut dictum eſt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod virtutes theologicæ dicuntur proprie illæ quæ habent Deum pro obiecto, & fine: unde nulla virtus theologica habet actum circa rem creatam proprie loquendo: caritas enim nihil in homine diligit niſi Deum. Obiectum autem circa quod agit latria eſt id quod reddit Deo in recognitionem ſervitutis, quod non eſt Deus: unde non eſt virtus theologica, ſed ad cardinales reducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur coli fide, ſpe, & caritate, non quaſi cultus eliciatur his virtutibus, ſed quia dictæ virtutes ordinant ad cultum, vel etiam quia actus dictarum virtutum materialiter (*b*) cedunt in cultum modo prædicto.

Ad ſecundum dicendum, quod cum dicitur, Colo, vel adoro Deum; quamvis actus videatur tranſire in Deum ſicut in obiectum, tranſit tamen in rem aliam ſicut in obiectum, & in Deum ſicut in finem: quia colere Deum eſt aliquid exhibere Deo in proteſtationem ſervitutis.

Ad tertium dicendum, quod ſuperfluum, & diminutum, inter quæ mediat virtus moralis, non attenditur ſecundum quantitatem abſolutam, ſed in comparatione ad rationem

(a) *Al.* recognitione dominii. (b) *Al.* concedunt.

nem rectam, ut ſcilicet fiat aliquid, ſecundum quod debet quantum ad omnes circumſtantias. Unde contingit quod quantum ad aliquam circumſtantiam virtus aliqua ponit in maximo, ſicut magnanimitas, quæ eſt circa maximos honores, & magnificentia, quæ eſt circa maximos ſumptus. Unde & in latria ſuperfluum eſt non quod Deus colatur nimis; ſed quantum ad has circumſtantias, exhibere cultum latriæ cui non debet cultus exhiberi, & ſic eſt idolatria; vel quando non debet, & ſic eſt ſuperſtitio, quæ eſt religio ſupra modum obſervata.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod ſecundum Philoſophum [V. Ethic. cap. v.] iuſtitia, ſecundum quod eſt ſpecialis virtus, conſiſtit in bonis quibus homines ſibi invicem communicant in vita iſta, ſicut ſunt pecunia, honores, & huiuſmodi, ſecundum quod unus alteri huiuſmodi communicare poteſt; in quibus iudex ſecundum legem æqualitatem conſtituit, ut unuſquiſque habeat quod ſibi debetur, non plus, nec minus: & in hac æqualitate conſiſtit iuſtitia: unde iuſtitia ſic accepta, ut ipſe dicit, non eſt niſi in illis qui nati ſunt regulari eadem lege, & ſub eodem Principe eſſe, & æqualiter principari. Unde ſecundum ipſum talis iuſtitia non eſt domini ad ſervum, nec patris ad filium: quia ſervus, & filius res eorum ſunt: unde non eſt ad eos iuſtitia, ſicut nec ad ſeipſum; tamen eſt ibi quidam modus iuſtitiæ, ſecundum quod dominus reddit ſervo quod ſibi debetur, vel e converſo; quod appellatur iuſtum dominatum: & hoc modo ſe habet ad iuſtitiam latria, quia conſiſtit in hoc quod reddit Deo quod ſibi debetur: unde reducitur ad iuſtitiam non quaſi ſpecies ad genus, ſed ſicut virtus annexa ad principalem, quæ participat modum principalis.

Et per hoc patet reſponſio ad duo prima, quæ ſecundum iſtam viam procedunt.

Ad tertium autem dicendum, quod prædictus modus iuſtitiæ, qui eſt filii ad patrem, & hominis ad Deum, non requirit æqualitatem ut exhibeatur ſecundum dignitatem eius cui exhibetur, ſed ſecundum poſſibilitatem reddentis: unde dicit Philoſophus in VIII. Ethic. (cap. ult.) quod non in omnibus reddendum eſt quod eſt ſecundum dignitatem, quemadmodum in his qui ad deos, & parentes honoribus: nullus enim ſecundum dignitatem alteri retribuit. Secundum potentiam autem famulans iuſtus eſſe videtur.

ARTICULUS II.

Utrum humanitati Chriſti exhibenda ſit latria.

III. P. quæſt. xxv. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod humanitati Chriſti non ſit latria exhibenda. Dicitur enim in Gloſſa * ſuper illud Pſalm. xcviii. *Adorate ſcabellum pedum eius:* „ Caro Chriſti non eſt adoranda illa adoratione latriæ quæ ſoli Deo debetur. “

2. Præterea. Ea quæ ad naturam pertinent, in Chriſto diſtincta ſunt. Sed reverentia non ſolum debetur perſonæ, ſed naturæ. Cum igitur natura humana ſit alia a divina, alia ſibi debetur reverentia: ergo non debetur ſibi latria, quæ tantum Deo debetur.

3. Præterea. Sicut dictum eſt, latria exhibetur Deo, inquantum eſt ipſe Dominus per creationem. Sed creare non convenit humanitati Chriſti. Ergo non eſt ei exhibenda latria.

Sed contra. *Sicut anima rationalis, & caro unus eſt homo; ita Deus, & homo unus eſt Chriſtus* (in Symb. Athanaſii.) Sed eadem reverentia exhibetur animæ hominis, & carni eius. Ergo eadem reverentia exhibenda eſt Filio Dei, & humanitati aſſumptæ; & ſic adoranda eſt latria.

Præterea. Hoc idem patet per auctoritates, & exempla in littera poſita.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod nec imaginibus Chriſti ſit exhibendus cultus latriæ. Exod. xx. 4. *Non facies tibi ſculptile, neque* (a) *ullam ſimilitudinem*. Ergo multo minus licet adorare imaginem Chriſti.

2. Præterea. De nullo alio irridentur in Scripturis idolatræ, niſi quia opera ma-

V 2 nuum

(a) Vulgata *omnem*.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Nihil tale in Gloſſa quæ nunc extat; ſed ſolum dici *ſcabellum ſanctum*, ut diſcernatur corpus a Deitate, quamvis una perſona utrumque ſit: & in Gloſſa morali, *humanitatem, quatenus unita eſt Divinitati, eſſe adorandam latria, ſed ſecundum ſe hyperdulia.*

nuum ſuarum adoraverunt, quibus ipſi facientes meliores erant. Sed ſimiliter imagines quas Eccleſia adorat, ſunt opera manuum hominum. Ergo videtur in ſimilem deriſionem incidere.

3. Præterea. In cultu divino non ſunt exhibenda niſi ea quæ per legem Dei determinantur. Sed non invenitur in ſacris Scripturis inſtitutum de imaginum adoratione. Ergo videtur nimis præſumptuoſum fuiſſe imaginum adorationem inducere.

Sed contra. Imago, inquantum huiuſmodi, ducit in imaginatum. Sed imaginatum harum imaginum quas adoramus, eſt Chriſtus, qui eſt adorandus adoratione latriæ. Ergo & imago eius.

Præterea. Baſilius dicit * (in ſermon. contra Sabellianos, & Arium) quod honor imaginis ad prototypum refertur, id eſt ad principalem figuram, ſcilicet ad imaginatum. Ergo idem honor utrique exhibendus eſt; & ſic idem quod prius.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod beatæ Virgini ſit latria exhibenda. Quia Damaſcenus dicit, quod honor matris refertur ad filium. Si ergo filius latria eſt adorandus, ſimiliter & mater.

2. Præterea. De ipſa cantatur ** *: Secumque faciet matrem participem Patris imperii:* & ab omnibus dicitur Domina mundi, & Regina Angelorum. Sed Deo exhibetur latria, inquantum eſt Dominus, & Rex. Ergo & Virgini matri oportet latriam exhiberi.

3. Præterea. Auguſtinus *** in Libr. unico de aſſumptione beatæ Mariæ, probat quod corpus Virginis non eſt incineratum: quia eſt eiuſdem naturæ cum corpore filii, quod ex ſuo ſumptum eſt. Ergo ſi corpus filii eſt adorandum adoratione latriæ, videtur quod ſimiliter mater.

Sed contra. Beata Virgo eſt pura creatura. Sed latria ſoli Creatori debetur. Ergo ei non debetur latria.

Præterea. Ipſa adorat Deum latria. Sed non eſt eiuſdem latriam exhibere, & recipere; ſicut nec creari, & creare. Ergo latria non eſt exhibenda beatæ Virgini.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod non ſit exhibenda cruci. Sicut enim ſecundum humanitatem paſſus eſt in cruce, ita ſecundum Divinitatem cælum eſt ſedes eius. Sed cælum propter hoc non eſt adorandum latria. Ergo multo minus crux, cum latria debeatur Chriſto ratione Divinitatis, non ratione humanitatis.

2. Præterea. Res inanimata indignior eſt homine. Sed honor latriæ non eſt exhibendus ab homine niſi ei qui eſt ſupra hominem. Ergo crux non debet latria adorari.

3. Præterea. Maiorem affinitatem habet ad Chriſtum beata Virgo quam crux eius. Sed virgo non adoratur latria. Ergo multo minus crux.

Sed contra. Reliquiæ aliorum ſanctorum honorantur eodem honore quo ipſi ſancti. Sed crux eſt de reliquiis Chriſti. Ergo eſt adoranda latria, ſicut Chriſtus.

Præterea. Crux eſt imago Chriſti crucifixi. Sed imago crucifixi Chriſti eſt adoranda latria. Ergo & crux.

QUAESTIUNCULA V.

1. Ulterius. Quæritur, utrum viris ſanctis ſit exhibendus honor latriæ: & videtur quod ſic. Quia latria exhibetur Deo ratione Divinitatis. Sed ſancti participatione dicuntur dii. Ergo eis debet latria exhiberi.

2. Præterea. Imago impreſſa divinitus eſt nobilior quam quæ facta eſt humanitus. Sed imagines Dei quas homo fecit, adorantur latria. Ergo multo fortius viri ſancti, in quibus Deus ſuam imaginem impreſſit, & reformavit.

3. Præterea. Abraham, ut legitur Gen. XVIII. tres viros, qui Angeli erant, ut dicit Auguſtinus (Lib. XVI. de Civit. Dei cap. XIX.) adoravit adoratione latriæ. Ergo videtur quod & aliis ſanctis latria exhiberi poſſit.

Sed contra eſt quod legitur Act. XIV. de Paulo, & Barnaba, qui prohibuerunt illos qui eis ſacrificare volebant: & in Eſther XIII. legitur de Mardochæo quod noluit adorare Aman, ne honorem Dei videretur transferre ad homines.

QUAE-

EX EDIT. P. NICOAI.

* Lib. de Spiritu ſancto cap. XVIII. ex quo in VII. Synodo act. IV. refertur. ** Ubi cantetur modo, vel cantatum ſit olim, non occurrit. Dominam vero mundi, vel etiam Reginam Angelorum ſanctam Virginem appellari frequens eſt. *** Vel ſub eius nomine vetus Auctor inter eius opera Tom. IX.

QUAESTIUNCULA VI.

1. Ulterius. Videtur quod ſine peccato alicui creaturæ poſſit latria exhiberi. Legitur enim Apoc. ult. quod Ioannes voluit Angelum adorare, & prohibitus eſt ab eo. Non autem prohibuiſſet, ſi eum dulia adorare voluiſſet, quia hæc Angelis ſanctis debetur. Ergo volebat eum adorare latria; & ita hoc poteſt fieri ſine peccato, ut videtur.

2. Præterea. Opus ſecundum intentionem iudicatur. Sed aliquis adorans Angelum, qui in forma Chriſti apparet, habet intentionem bonam, credens ipſum eſſe Chriſtum. Ergo adorando non peccat.

3. Præterea. Aliquis adorat hoſtiam non conſecratam adoratione latriæ, credens ipſam eſſe conſecratam; & non peccat, quia ignorantia facti excuſat eum; ſed tamen idolatria eſt, quia Decretalis (extra de celebratione Miſſarum cap. de homine) dicit, quod ſacerdos qui non conſecrat, & fingit ſe conſecrare, facit populum idolatrare. Ergo videtur quod homo poſſit creaturæ latriam exhibere ſine peccato.

Sed contra. Si aliquis hoc quod debet temporali domino in recognitionem dominii, alteri exhiberet, reus eſſet infidelitatis apud ipſum. Ergo multo amplius peccat, ſi cultum Deo debitum creaturæ impendat.

QUAESTIUNCULA VII.

1. Ulterius. Videtur quod ſi creaturæ exhibeatur, univoce dicatur cum ea quæ exhibetur Deo. Materia enim non diverſificat ſpeciem. Sed cultus exhibitus Deo, & creaturæ non differt, ut videtur, niſi materialiter. Ergo non differt ſecundum ſpeciem, & ita dicitur univoce.

2. Præterea. Beatitudo univoce dicitur, quamvis a quibuſdam quæratur ubi eſt, ſcilicet in Deo, a quibuſdam ubi non eſt, ſcilicet in divitiis. Igitur ſimiliter latria dicetur univoce, ſive exhibeatur cui eſt exhibenda, ſive cui non eſt exhibenda.

3. Præterea. Omnis cultus Deo debitus eſt latria. Sed idolatria eſt cultus Deo debitus, idolo exhibitus. Ergo eſt latria; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Idem univoce ſumptum non poteſt eſſe virtus, & vitium. Sed latria quæ Deo exhibetur, eſt virtus; quæ autem creaturæ, eſt vitium. Ergo non dicitur univoce.

Præterea. Deus non univoce dicitur de Deo vero, & idolo. Sed uterque movetur ex divinitate eius cui latriam exhibet. Ergo videtur quod nec latria univoce dicatur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod duplex eſt modus quo aliquid honoratur: aliquid enim honoratur ratione ſui, & ratione alterius. Secundum Philoſophum enim in I. Ethic. (cap. XVIII.) laus, & honor in hoc differunt, quod laus debetur alicui propter bonitatem quam habet ex ordine ad alterum, ut quando facit actum congruentem fini; honor autem debetur alicui propter bonitatem quam habet ſecundum ſe. Unde ſecundum ipſum, laus debetur homini propter actus virtutum, qui ordinantur ad felicitatem; honor autem debetur Deo, & divinis: unde ſicut laus non debetur niſi actui, vel agenti, qui eſt dominus actus, quaſi per electionem agens; ita etiam nec honor; quamvis etiam honor non ita debeatur actui ſicut laus, ſed magis agenti. Ergo ratione ſui honoratur illud cuius eſt per electionem agere; ſed ratione alterius honoratur quod de ratione honorati eſt: unde parti hominis ſecundum ſe conſideratæ non debetur honor niſi ratione alterius. Id autem cuius eſt agere, perſona eſt, vel ſuppoſitum, quia actus ſunt individuorum. Unde quantum ad primum modum honoris non debetur humanitati Chriſti honor ſeparatim a perſona divina; ſed in ipſa, & cum ipſa adoratur, ſicut manus cum homine: & ideo ſecundum hoc debetur ſibi honor latriæ. Quantum autem ad ſecundum modum honoris, qui partibus, & etiam rebus inanimatis exhibetur, debetur ſibi per ſe reverentia, & honor: & ideo non debetur ſibi latria, ſed dulia excellens propter ſingularem modum dignitatis quem habet ex unione ad Verbum. Patet ergo quod honor quo honoratur aliquid ratione ſui, ad humanitatem Chriſti non pertinet ut per ſe conſideratam; ſed ſolum ut honoratur uno honore cum ſuppoſito in quo eſt; & ſic debetur ei latria: ſed honor qui debetur ei ratione alterius, pertinet ad eam etiam in ſe conſideratam; & ſic debetur ei dulia. Et quia ſecundum primum modum magis proprie dicitur aliquid honorari quam ſecundum ſecundum modum; ideo magis proprie dicitur, quod humanitas Chriſti adoretur latria quam dulia: & hoc ſecundum ſecundam opinionem; ſed ſecun-

cundum primam opinionem magis proprie diceretur, quod ſit adoranda dulia: quia prima opinio ponit humanitati aliud ſuppoſitum agens præter ſuppoſitum æternum, cui debetur latria.

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas poteſt conſiderari dupliciter. Vel prout intelligitur non coniuncta Verbo; & ſic non debetur ſibi latria: ſed hæc conſideratio eſt in intellectu tantum. Vel prout intelligitur unita Verbo; & ſic poteſt honorari honore uno cum Verbo, & ſic debetur ei latria; vel alio, & ſic debetur ei dulia: & ſic loquitur prædicta Gloſſa.

Ad ſecundum dicendum, quod honor non debetur alicui ratione ſui, niſi perſonæ: unde ratio procedit ex falſis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis creare non ſit humanitatis Chriſti, eſt tamen perſonæ Verbi, cum qua ſimul adoratur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod imago poteſt dupliciter conſiderari: vel ſecundum quod eſt res quædam, & ſic nullus honor ei debetur (ſicut nec alii lapidi, vel ligno;) vel ſecundum quod eſt imago. Et quia idem motus eſt in imaginem, inquantum eſt imago, & in imaginatum; ideo unus honor debetur imagini, & ei cuius eſt imago: & ideo cum Chriſtus adoretur latria, ſimiliter & eius imago.

Ad primum ergo dicendum, quod ante incarnationem Chriſti, cum Deus incorporeus eſſet, non poterat ei imago poni, ſicut dicitur Iſai. xl. & ideo prohibitum eſt in veteri lege ne imagines fierent ad adorandum; & præcipue quia proni erant ad idolatriam ex hoc quod totus mundus idolatriæ inſiſtebat. Sed poſtquam Deus factus eſt homo, poteſt habere imaginem, cum habeat ratione humanitatis aſſumptæ, quæ ſimul cum eo adoratur, figuram corporalem: & ideo permiſſum eſt in nova lege imagines fieri.

Ad ſecundum dicendum, quod idolatræ credebant in ipſis imaginibus aliquod numen eſſe, quod ex vi ſyllabarum ipſis imaginibus acquireretur, ſub quibus fiebant imagines (ſicut Hermes dixit) quod datum hominibus erat facere deos, ut Auguſtinus narrat in Lib (VIII. cap. xxiii.) de Civ. Dei. Unde deſerviebant imaginibus non ſolum ut imaginibus, ſed ut rebus; & præterea non ſolum ut imaginibus Dei, ſed ut imaginibus creaturarum, ſolis, aut lunæ. Unde patet quod non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod Apoſtoli multa tradiderunt quæ ſcripta non ſunt in canone, inter quæ unum eſt de uſu imaginum: (*a*) unde Damaſcenus dicit (de Fide orth. Lib. IV. cap. xvi.) quod Lucas depinxit imaginem Chriſti, & beatæ Virginis: & Chriſtus ſuam imaginem Abagaro Regi direxit, ut dicitur in eccleſiaſtica hiſtoria (Lib. I. cap. xv.) Fuit autem triplex ratio inſtitutionis imaginum in Eccleſia. Primo ad inſtructionem rudium, qui eis quaſi quibuſdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis myſterium, & ſanctorum exempla magis in memoria eſſent, dum quotidie oculis repræſentantur. Tertio ad excitandum devotionis affectum, qui ex viſis efficacius incitatur quam ex auditis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod cum beata Virgo ſit per ſe quædam perſona agens, ei debetur honor per ſe: unde alia adoratione adoratur quam filius eius: unde non poteſt adorari latria, ſed dulia. Quia tamen non ſolum honoratur ratione ſui, ſed etiam ratione filii, ut mater Dei, ideo inquantum pertinet ad Chriſtum, honoratur hyperdulia.

Ad primum dicendum, quod honor matris refertur ad filium, non ſicut ad ſubiectum, ſcilicet ut ſit unus motus in matrem, & in filium, ſicut eſt in imaginibus; ſed refertur in filium ſicut in finem, quia propter filium mater honoratur.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus eſt Dominus, & Rex quaſi Creator; ſed Virgo non eſt creatrix, ſed quaſi Creatoris mater: unde non oportet quod latria adoretur.

Ad tertium dicendum, quod incorruptio quæ opponitur incinerationi, debetur Chriſto etiam ratione carnis quam aſſumpſit de Vir-

(a) *Nicolai*. Unde multi veteres hiſtorici, ut Theodorus Lector Lib. I. Collectaneorum num. i. Tom. VII. Bibliothecæ Patrum, & Metaphraſtes in vita S. Lucæ, ac alii deinceps narrant, & expreſſe Commentarius Damaſceni dicit &c. *In notis vero*. Non ſicut prius, Damaſcenus, qui tantum Abagari meminit Lib. IV. de Fide orth. cap. xvi. ac ut ex hiſtoria quadam referi; & apud Euſebium Lib. I. cap. xiii. vel ult.

Digitized by Google

Virgine, non autem latria: & ideo non eſt ſimilis ratio.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod crux Chriſti, etiam ipſa in qua Chriſtus pependit, poteſt dupliciter conſiderari: vel inquantum crucifixi imago; & ſic adoratur eadem adoratione ſicut crucifixus, ſcilicet latria: unde eam alloquimur ſicut crucifixum, dicentes: * *O crux ave ſpes unica*: vel inquantum eſt res quædam; & ſic cum non pertineat ad perſonam Verbi ſicut pars eius, non poreſt eadem adoratione adorari cum Verbo; ſed adoratur inquantum eſt res quædam Chriſti ratione ipſius, hyperdulia; ſed aliæ cruces non adorantur niſi ut imago; & ideo adorantur tantum latria.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis cælum ſit ſedes Dei, non tamen unitum eſt Deo in perſona, ſicut caro Chriſti: unde cælum nec latria, nec hyperdulia honoratur, nec etiam dulia, cum non ſit res viva; ſed humanitas Chriſti vel latria, vel hyperdulia adoratur, & ſimiliter ea quæ ad humanitatem Chriſti referuntur, ut crux, ut veſtis, & huiuſmodi.

Ad ſecundum dicendum, quod crux, inquantum eſt res quædam in ſe conſiderata, eſt indignior homine, nec ratione ſui adoratur; ſed ratione alterius qui in ea crucifixus eſt.

Ad tertium dicendum, quod ſi conſideretur honor qui exhibetur cruci, inquantum eſt res quædam ratione Chriſti, non eſt tantus quantus ille qui exhibetur Virgini; ſed cruci exhibetur quidam honor, inquantum eſt imago, qui non exhibetur matri.

SOLUTIO V.

Ad quintam quæſtionem dicendum, quod Deus eſt principium, & finis omnium: & inquantum eſt principium, adoramus eum latria; inquantum vero finis ultimus, fruimur eo. In redeundo autem ad ipſum iuvamur per alias creaturas rationales, ſcilicet Angelos, & homines: & ideo quamvis ſolo Deo fruendum ſit, tamen poſſumus frui homine in Deo, ſicut dicit Apoſtolus (Rom. xv.) & Auguſtinus (de Doctrina chriſt. Lib. I. cap. xxxiı. & xxxiii.) Sed in exeundo ab ipſo ſicut a principio creante, non iuvamur per aliquam creaturam, quia immediate creavit nos: & ideo honor latriæ eſt ſibi ſoli exhibendus, non alicui in ipſo, quantumcumque ſit in participatione ſuæ bonitatis, niſi honoretur uno honore cum eo, ſicut caro Chriſti, & imagines.

Ad primum ergo dicendum, quod viri ſancti per participationem illam non efficiuntur primum principium noſtri eſſe: & ideo non debetur eis latria.

Ad ſecundum dicendum, quod homines ſunt imagines Dei per participationem ſuæ bonitatis, facientem expreſſam ſimilitudinem: & hoc dat rei bonitatem in ſe: & ideo ratione huius eſt res ipſa ſecundum ſe honoranda. Sed imagines pictæ non ſunt imagines per ſimilitudinem in natura, ſed per inſtitutionem ad ſignificandum: unde & ex hoc non acquiritur eis niſi honor relatus ad alterum.

Ad tertium dicendum, quod Angeli illi non apparuerunt Abrahæ in propria natura, ſed in quibuſdam corporibus quaſi imaginibus aſſumptis: unde inquantum erant imagines repræſentantes Trinitatem, poterant adorari latria; non autem inquantum repræſentabant Angelos ipſos.

SOLUTIO VI.

Ad ſextam quæſtionem dicendum, quod cum creaturæ non ſit exhibenda latria, ſi exhibetur ei, eſt exhiberi eam cui non eſt exhibenda; & hoc facit vitium contrarium latriæ, ſicut ſuperfluum medio: unde ſine peccato fieri non poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod Ioannes volebat adorare Angelum dulia, ſed prohibitus fuit propter tria. Primo ad oſtendendum dignitatem ipſius Ioannis, qui multis Angelis dignior fuit; ſecundo ad evitandum ſpeciem idolatriæ; tertio ad oſtendendum exaltationem humanæ naturæ ſuper Angelos in homine aſſumpto.

Ad ſecundum dicendum, quod qui adorat hoſtiam non conſecratam, adorare eam oportet cum conditione, ſcilicet ſi eſt conſecrata. Non tamen oportet quod hæc conditio ſemper ſit actu explicita; ſed ſufficit

Ex Edit. P. Nicolai.

* Ex pervetuſto hymno qui incipit, *Vexilla Regis prodeunt*, & quem inter opera Venantii Fortunati recenſet corpus Poetarum integriore metro quam nunc in Eccleſia recitatur. Eſt & in hymnis Ambroſii nomine prænotatis hymno xlvii. cum eadem corruptione metri quam præpoſterus uſus introduxit.

Digitized by Google

ficit quod habitu teneat illam: unde non peccat adorans eam, quia non adorat puram creaturam, ſed Chriſtum ſecundum intentionem ſuam. Sacerdos autem, quantum in ſe eſt, facit populum idolatrare, quia offert ei puram creaturam ad adorandum.

Ad tertium dicendum, quod non poteſt diabolus in ſpecie Chriſti apparens ſine peccato adorari, niſi ſit conditio actu explicita: non enim ſufficit ſolo habitu quia ipſa novitas rei inſolitæ, conſiderationem, & attentionem requirit, ſicut dicitur de beata Virgine Luc. 1. quod cogitabat qualis eſſet illa ſalutatio.

SOLUTIO VII.

Ad ſeptimam quæſtionem dicendum, quod quandocumque aliquod nomen imponitur alicui actui, vel accidenti, ſecundum quod determinatur ad aliquod unum, non poteſt dici de alio niſi improprie, vel metaphorice, ſicut ſimitas imponitur curvitati naſi: unde non poteſt dici, quod crux ſit ſimum, vel lignum quod eſt curvum, niſi metaphorice. Similiter cum latria ſit nomen impoſitum ſervituti divinæ, non poteſt quæcumque alia ſervitus alteri exhibita dici latria, niſi improprie, vel metaphorice: unde latria non dicitur univoce de cultu Dei veri, & de idolatria.

Ad primum ergo dicendum, quod materia quæ includitur in ratione ſpeciei, bene diverſificat ſpeciem, & impedit univocationem, ſicut patet in exemplo poſito de curvitate naſi: & ita eſt in propoſito.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc nomen *beatitudo* ſignificat aliquid propter quod omnia alia ſunt eligenda, & ipſum propter ſe tantum eligatur, omnis boni ſufficientiam habens, ſine hoc quod concernat aliquam materiam: & ideo ſemper remanet habitudo univoce dicta, quamvis in diverſis rebus quæratur. Sed non eſt ſic in propoſito: quia nomen latriæ materiam concernit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, quod idolatria ſit cultus Deo debitus idolo exhibitus, hoc quod dicitur, Idolo exhibitus, diminuit de ratione præcedentis: unde non ſequitur: Ergo eſt latria: ſicut aratio dicitur ſciſſio quæ debetur terræ; ſi quis autem vomere ſcindit aquam, illa ſciſſio eſt terræ debita, non tamen dicitur aratio niſi æquivoce.

ARTICULUS III.

Utrum latria debeatur Deo ratione potentiæ, an ſapientiæ, an bonitatis.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod latria debeatur Deo ratione potentiæ. Servitus enim dominium reſpicit. Sed Deus dicitur Dominus propter potentiam coercendi ſubditam creaturam, ut dicit Boetius (de Trinit. cap. XI.) Cum igitur latria ſit ſervitus, videtur quod debeatur Deo ratione potentiæ.

2. Item. Videtur quod ratione ſapientiæ. Debetur enim Deo latria inquantum eſt Deus. Sed Deus ſecundum Damaſcenum (de Fide Lib. III. cap. III.) dicitur ex hoc quod omnia videt, quod ad ſapientiam pertinet. Ergo videtur quod debeatur ei latria ratione ſapientiæ.

3. Item. Videtur quod ratione bonitatis. Quia latriam ei exhibemus, inquantum ab ipſo ſumus. Sed quia bonus eſt, ſumus, ut dicit Auguſtinus (Lib. I. de Doctrina chriſt. cap. XXXII.) Ergo latria debetur ei ratione bonitatis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod alia latria debeatur Patri, & alia Filio. Latriam enim dirigit fides. Sed fides alium articulum habet de Patre, & alium de Filio. Ergo alia latria eſt utrique exhibenda.

2. Præterea. Honor, ut dictum eſt, debetur perſonæ agenti. Sed Pater, & Filius ſunt duæ perſonæ. Ergo duplex honor eis debetur.

3. Præterea. Humanitati Chriſti exhibetur unus honor qui & Verbo. Sed non poteſt hoc intelligi, ut videtur, ratione naturæ: quia naturæ diſtinctæ ſunt. Ergo intelligitur ratione perſonæ. Sed alia eſt perſona Patris, alia Filii. Ergo & alius honor debetur utriſque.

Sed contra. Remota diſtinctione perſonarum, adhuc debetur Deo latria. Ergo debetur ei ratione naturæ. Sed natura eſt una. Ergo & latria eſt una.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non debeat Deo exhiberi latria ſecundum aliquos corporales ritus. Sicut enim dicit Apoſtolus ad Galat. IV. homines in veteri lege ſub elementis huius mundi ſervientes, erant quaſi pueri ſub pædagogo poſiti. Sed, ſicut

ut ipſe dicit, veniente plenitudine temporis, iam non ſumus ſub pædagogo. Ergo non debemus Deo latriam exhibere ſecundum corporales actus.

2. Præterea. Ioan. IV. 24. dicitur: *Spiritus eſt Deus: & eos qui adorant eum, in ſpiritu, & veritate oportet adorare.* Ergo non oportet quod eum adoremus corporalibus actibus, vel genuflectendo, vel cantando.

3. Præterea. Deus ubique eſt. Ergo non magis debemus ad orientem adorare quam ad aliam partem.

Sed contra. Nos & ſpiritum, & corpus habemus a Deo. Sed ſecundum hoc quod ab eo ſumus, eum adoramus. Ergo & ſpiritualiter, & corporaliter eum debemus adorare.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod latria profitetur ſervitutem quam debemus Deo, quia fecit nos: unde debetur ſibi latria inquantum creator, ſecundum quod ipſe eſt finis, & origo prima noſtri eſſe: & hoc eſt quod dicit Gloſſa ſuper illud Pſalm. VII. *Domine Deus meus, in te ſperavi:* „ (a) Deus per creationem, cui latria debetur. " Et quia ipſe creator eſt, inquantum bonus, ſapiens, & potens, & ſecundum omnia huiuſmodi; ideo ratione omnium debetur ſibi latria, & non ſecundum unum horum tantum.

Unde patet reſponſio ad obiecta.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod quia Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt unus creator; ideo debetur eis una latria; cum Deo debeatur latria, inquantum creator.

Ad primum ergo dicendum, quod fides debetur Deo, inquantum eſt res cogitabilis: & quia quæcumque ſecundum rem diſtinguuntur, poſſunt ſeorſum cogitari, ſed non convertitur; ideo tres perſonæ, quæ ſunt tres res diverſæ, diverſos fidei articulos habent; ſed omnes tres perſonæ ſunt unus creator: unde & una latria eis debetur.

Ad ſecundum dicendum, quod natura divina eſt per ſe ſubſiſtens, etiam circumſcriptis perſonis diſtinctis, quas fides ſupponit: unde agere competit ei, & circumſcripta diſtinctione perſonarum, & per conſequens latria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis duæ naturæ ſint diſtinctæ ſecundum ſe, tamen ſunt unitæ in perſona: & quia unus honor debetur divinæ naturæ, & perſonæ; ideo per conſequens unus honor debetur divinæ naturæ, & humanæ, cui debetur unus honor qui & perſonæ divinæ.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in nobis eſt triplex bonum, ſcilicet ſpirituale, corporale, & extrinſecum: & quia hæc omnia in nobis a Deo ſunt, ideo ſecundum omnia debemus Deo latriam exhibere: & ſecundum ſpiritum exhibemus ei debitam dilectionem; ſecundum corpus proſtrationes, & cantus; ſecundum exteriora autem, ſacrificia, luminaria, & huiuſmodi: quæ Deo non propter eius indigentiam exhibemus, ſed in recognitionem quod omnia ab ipſo habemus: & ſicut eum ex omnibus recognoſcimus, ita etiam eum ex omnibus honoramus.

Ad primum ergo dicendum, quod corporalia erant in veteri lege pure corporalia, quia gratiam non continebant; erant tamen ſigna ſpiritualium: ſed corporalia quæ nos Deo exhibemus, non ſunt pure corporalia; ſed ſunt ſacramenta continentia gratiam, & ſacramentalia. Unde non eſt ſimile de nova, & veteri obſervantia.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Deus ſit ſpiritus, eſt tamen creator corporis: & ideo principaliter ei in ſpiritu ſervire debemus, ſecundario autem etiam in corpore: & ideo etiam vocaliter oramus, ut ſibi non ſolum ſpiritus, ſed etiam lingua carnis obſequatur, ut & nos ipſos, & alios ad laudem Dei excitemus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus ubique ſit, tamen inſtitutum eſt ab Eccleſia ut ſacrificium Miſſæ ei offeratur verſus orientem propter tria. Primo propter ſignificationem: quia a Deo eſt nobis mentis illuminatio, ſicut lumen corporale ab oriente. Secundo quia eſt nobilior pars orbis; & omne quod eſt nobilius apud nos, Deo debemus. Tertio propter opera quædam notabilia ipſius in oriente: quia ipſe movet cælum, cuius motus ab oriente incipit; ipſe etiam paradiſum in oriente conſtituit; ipſe etiam ab oriente ad iudicium veniet, ſicut ad orientem aſcendit.

(a) *Nicolai addit* ſcilicet.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de dulia: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. Quid ſit.

Secundo. Utrum habeat diverſas ſpecies.

Tertio. Cui debeatur.

ARTICULUS I.

Utrum latria, & dulia ſint idem.

2. 2. *quæſt.* CIII. *art.* 3.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod dulia ſit idem quod latria. Deo enim non debetur niſi unus honor. Sed debetur ei dulia, & latria, ſicut dicit Gloſſa ſuper illud Pſalm. VII. *Domine Deus meus in te ſperavi.* „ Domine omnium per „ potentiam, cui debetur dulia: Deus o- „ mnium per creationem, cui debetur la- „ tria. " Ergo dulia, & latria ſunt idem.

2. Præterea. Eadem virtus caritatis eſt qua diligitur Deus, & proximus. Sed latria honoratur Deus, dulia proximus. Ergo eſt eadem virtus.

3. Præterea. Differentia ſecundum materiam non diverſificat ſpeciem, ut dicitur X. Metaph. (text. XXIV.) Sed honor qui debetur Deo, & proximo, non differunt niſi ſecundum materiam. Ergo non ſunt diverſi in ſpecie; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Magis, & minus non diverſificant ſpeciem. Ergo quamvis ſit Deus magis honorandus quam proximus, non propter hoc ſunt diverſæ ſpecies.

Sed contra. Sapientia, & ſcientia ſunt diverſa dona: quia unum eſt de æternis, alterum de temporalibus. Ergo ſimili ratione latria, & dulia ſunt diverſæ virtutes.

Præterea. Habitus diſtinguuntur per actus, & actus per obiecta. Sed dulia, & latria habent diverſa obiecta. Ergo ſunt diverſæ virtutes.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod honor debetur alicui ratione excellentiæ quæ in ipſo eſt. Non eſt autem unius rationis excellentia divina, & humana: & ideo non eſt honor unius rationis. Unde oportet quod latria, & dulia differant ſpecie.

Ad primum ergo dicendum, quod dulia, quantum ad proprietatem vocabuli, dicit ſervitutem communiter, cuicumque debeatur: & quia Deo debetur honor, vel ſervitus ſecundum modum perfectiorem; ideo nomen duliæ commune contrahitur, & quodammodo appropriatur ad honorem creaturæ, quia non addit aliquam differentiam ad dignitatem pertinentem ſupra commune; ſicut nomen proprium trahitur ad converſum accidentale; converſum autem eſſentiale proprio nomine dicitur diffinitio. Et quia in Deo eſt omnis ratio honoris qui invenitur in creatura, ſed non convertitur; ideo latria debetur ſibi ſecundum id quod eſt ſibi proprium; dulia autem ſecundum id quod eſt commune ſibi, & creaturæ per analogiam.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectum caritatis, cum ſit virtus theologica, eſt bonitas divina, quæ eadem eſt, ſive in ſe, ſive in altero conſideretur: & ideo dilectio Dei, & proximi ad unam virtutem pertinent. Sed honor exhibetur excellentiæ abſolute, quæ non eſt unius rationis in Deo, & creaturis, ſed variatur.

Ad tertium dicendum, quod hæc non eſt tantum materialis differentia, ſed formalis: quia alia ratio reverentiæ, & honoris invenitur in Deo, & in homine: & ideo cauſatur diverſitas ſecundum ſpeciem.

Ad quartum dicendum, quod magis, & minus non cauſant diverſitatem ſecundum ſpeciem, ſed aliquando conſequuntur eam, quando ſcilicet magis, & minus cauſantur ex diverſitate eorum quæ ſpeciem diverſificant.

ARTICULUS II.

Utrum dulia habeat diverſas ſpecies.

2. 2. *quæſt.* CIII. *art.* 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod dulia non habeat diverſas ſpecies. Dulia enim dividitur contra latriam. Sed latria non dividitur per ſpecies. Ergo nec dulia.

2. Præterea. Dulia attendit bonitatem, vel excellentiam creatam. Sed hoc invenitur in omnibus communiter quibus debetur dulia. Ergo non habet diverſas ſpecies.

3. Præterea. Sicut dulia reſpicit debitum honoris, ita obedientia debitum præcepti. Sed obedientia non differt ſpecie ſecundum diverſos quibus debetur. Ergo nec dulia,

4. Præ-

4. Præterea. Cum dulia debeatur diverſis ſecundum infinitos gradus excellentiæ, ſi ſecundum diverſos quibus debetur, ſpecies diverſas haberet, eſſent infinitæ ſpecies duliæ. Sed hoc eſt impoſſibile. Ergo dulia non habet plures ſpecies.

Sed contra. Dulia debetur Deo, & creaturæ, ut ex dictis (art. 1.) patet. Sed non eſt eadem ratio honoris in utroque. Ergo eſt ibi diverſa ſpecies duliæ.

Præterea. Dulia exhibetur rebus inanimatis, ſicut cruci, & reliquis, & etiam hominibus. Sed in his non poteſt eſſe una ratio honoris. Ergo dulia habet diverſas ſpecies.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod habitus diverſificantur per actus, & actus per objecta: unde ubi invenitur diverſa ratio objecti, oportet quod ſint actus, & habitus ſpecie differentes. Cum ergo honor debeatur alicui ratione excellentiæ quam habet, & non ſit ejuſdem rationis excellentia in diverſis; ideo oportet quod ſit alia ratio honoris, & alia (a) virtus ſecundum ſpeciem, quæ diverſos honores exhibet: non enim idem honor debetur patri, regi, & magiſtro, & ſic de aliis, ut dicit Philoſophus in IX. Ethic. (cap. 11.) Inter omnes autem alias rationes excellentiæ illa eſt præcipua qua creatura honoratur ratione unionis ad Creatorem, ſicut humanitas Chriſti, & quæ ad ipſam pertinent: & ideo ſpeciali nomine hyperdulia nominatur, quaſi (b) ſuperdulia ad latriam accedens.

Ad primum ergo dicendum, quod excellentia Creatoris eſt unius rationis; & ideo latria, quæ hoc attendit, eſt una tantum. Nec eſt ſimile de dulia, cum in creaturis ſint diverſæ rationes excellentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod excellentia creata non eſt unius rationis in ſpecie, licet ſit una ſecundum genus: & ideo etiam dulia per ſpecies dividitur.

Ad tertium dicendum, quod obedientia reſpicit dominium, ſecundum hoc quod ſervus eſt quaſi inſtrumentum domini, & movetur ad imperium ejus. Sed dulia non conſiderat rationem unam excellentiæ tantum, ſed omnes.

Ad quartum dicendum, quod gradus excellentiæ poſſunt accipi dupliciter: vel ſecundum quantitatem tantum; & ſic ſunt infiniti, & non diverſificant ſpeciem duliæ: vel ſecundum rationem; & ſic diverſificant, & non ſunt infiniti.

(a) *Al.* virtutis. (b) *Al.* ſuper duliam.

ARTICULUS III.

Utrum peccatores debeant honorari dulia.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod peccatores non debeant honorari dulia. Honor enim duliæ, ut dicit Philoſophus in I. Ethic. (cap. xii.) eſt reverentia exhibita alicui in teſtimonium virtutis. Sed peccatores, etiam prælati, non habent virtutem. Ergo qui eos honorant, falſum teſtimonium perhibent, quod eſt peccatum.

2. Præterea. Gregorius in Paſtor. (Part. I. cap. 11.) dicit, quod *in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia ordinis peccator honoratur*. Hoc autem fieri non debet ut in exemplum culpa trahatur. Ergo neque prælatus peccator debet honorari.

3. Præterea. Subditus bonus magis eſt Deo ſimilis quam prælatus malus. Sed honor non exhibetur homini, niſi inquantum habet Dei ſimilitudinem: quia rebus divinis tantum debetur honor, ut dicit Philoſophus I. Ethic. (cap. xii.) Ergo minus honorandus eſt prælatus malus quam ſubditus bonus.

4. Sed contra eſt quod Abraham honoravit peccatores habitantes in Sichen, quando voluit emere ſpeluncam duplicem.

5. Item. Videtur quod dæmonibus dulia debeat exhiberi. Quia in eis manet divina imago: quia bona naturalia eis data manent luciſſima, ut dicit Dionyſius (de div. Nom. cap. iv.) Sed ratione imaginis, homini dulia exhibetur. Ergo & dæmoni eſt exhibenda.

6. Item. Videtur quod irrationabilibus. Quia in eis eſt veſtigium, quod eſt ſimilitudo Dei, ſicut imago, etſi non adeo expreſſa. Magis autem, & minus non diverſificant ſpeciem. Ergo debetur eis dulia.

7. Sed contra. Videtur quod nec etiam hominibus bonis. Quia dulia ſervitus eſt. Sed non omnibus bonis hominibus ſervitutem debemus. Ergo nec duliam.

Digitized by Google

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod dulia reverentiam, & honorem importat quæ creaturæ exhiberi poteſt. Cum autem honor, ut dicit Philoſophus (I. Ethic. cap. XII.) non debeatur niſi rebus divinis, non debetur proprie, & directe niſi habenti gratiam, & virtutem, quæ divinos facit. Sed habet aliquis virtutem multipliciter: vel ſicut actu virtuoſus; & huic directe debetur, & proprie, & ſecundum ſe honor: vel ſicut habens aptitudinem naturalem ad virtutem; & ſic cuilibet habenti imaginem eſt exhibendus honor; niſi ſit confirmatus in malo, quia ligatus eſt in illo ordine ad virtutem: vel ſicut ordinatus ad inducendum, vel conſervandum virtutem; & ſic debetur omnibus prælatis, qui ad hoc ordinati ſunt ut alios dirigant in virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatores quamvis non habeant virtutem in actu, tamen habent in habilitate; & prælati habent etiam in hoc quod ſunt ordinati ad ipſam cauſandam, vel conſervandam.

Ad ſecundum dicendum, quod prælato, dum eſt in actu peccati, non debet exhiberi dulia: quia apparet in eo aliquid honori contrarium: ſed ante, vel poſt ſibi dulia debet exhiberi: quia neſcitur in quo ſtatu ſit.

Ad tertium dicendum, quod ſubdito bono debetur ſecundum ſe maior reverentia; ſed ratione prælationis debetur maior malo prælato. Et eſt triplex ratio. Primo quia prælatus gerit vicem Dei: unde Deus in ipſo honoratur. Secundo quia ipſe eſt perſona publica, & honoratur in ipſo bonitas Eccleſiæ, vel Reipublicæ, quæ eſt maior quam merita unius ſingularis perſonæ. Tertio quia prælatio ſe habet ad virtutem ſicut cauſa efficiens in aliis virtutem; & dignius eſt alterius virtutis cauſam exiſtere, inquantum huiuſmodi, quam virtuoſum eſſe, ut dicit Philoſophus IX. Ethic. (cap. VIII. vel IX.)

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod in dæmonibus eſt ligata aptitudo naturalis ad virtutem: & ideo non debet eis dulia exhiberi.

Ad ſextum dicendum, quod ſimilitudo veſtigii non ponit aptitudinem ad virtutem, ſicut ſimilitudo imaginis: & ideo dulia non debetur ei.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſanctis non ſervimus quaſi obnoxii eis, ſed ſervitute reverentiæ: quia ſunt noſtri ductores vel per doctrinam, vel per adminiſtrationem, vel per interceſſionem, & exemplum: & ſalvatur in hoc ratio ſervitutis quantum ad hoc quod eſt cauſa alterius agere, ſicut finis; non autem ſicut moventis per coactionem, vel imperium.

EXPOSITIO TEXTUS.

IN dilectione, ſacrificii exhibitione, & reverentia. Dilectio refertur ad honorem interiorem Deo exhibitum; ſacrificia ad bona exteriora quæ in eius honorem aſſumuntur; reverentia, ſecundum quod corpus noſtrum ei in obſequium damus, ſicut in proſtrationibus, & huiuſmodi.

Una adoratione cum incontaminata carne eius. Ergo videtur quod Filius ſit magis adorandus quam Pater vel quam ipſemet ante incarnationem. Dicendum, quod humanitas eius non adoratur latria, niſi propter Divinitatem: & ideo non facit ipſum magis adorabilem, ſed plura in ipſo adorari: quia hoc quod additur, ut ſupra dictum eſt, non additur ad bonitatem divinam.

Nemo carnem eius manducat, niſi prius adoret. Loquitur de manducatione ſpirituali, quæ ſine reverentia eſſe non poteſt; non autem de ſacramentali, quia poteſt aliquis irreverenter manducare. Vel dicendum, quod loquitur quantum ad id quod debet fieri ſecundum inſtitutionem Eccleſiæ, quæ prius proponit carnem Chriſti adorandam quam tribuat manducandam; & non ſecundum quod abuſive poteſt fieri.

DISTINCTIO X.

An Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit perſona, vel aliquid.

SOlet etiam quæri a quibuſdam, utrum Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit perſona, vel etiam ſit aliquid. Ex utraque parte quæſtionis argumenta concurrunt. Quod enim perſona ſit, his ediſſerunt rationibus. Si ſecundum quod homo, aliquid eſt; vel perſona, vel ſubſtantia, vel aliud eſt. Sed aliud non. Ergo vel perſona, vel ſubſtantia. Sed ſi ſubſtantia eſt, vel rationalis, vel irrationalis. Sed non eſt irrationalis ſubſtantia. Ergo rationalis. Si vero, ſecundum quod homo, eſt rationalis ſubſtantia, ergo perſona: quia hæc eſt diffinitio perſonæ: Subſtantia (1) rationalis individuæ naturæ. Si ergo, ſecundum quod homo, eſt aliquid, & ſecundum quod homo perſona eſt. Sed e converſo ſi ſecundum quod homo perſona eſt, vel tertia in Trinitate perſona, vel alia. Sed alia non. Igitur tertia in Trinitate perſona. At ſi, ſecundum quod homo, perſona eſt tertia in Trinitate, ergo Deus. Propter hæc inconvenientia, & alia, quidam dicunt Chriſtum ſecundum hominem non eſſe perſonam, nec aliquid, niſi forte „ ſecundum " ſit expreſſivum unitatis perſonæ. „ Secundum " enim multiplicem habet rationem. Aliquando enim exprimit conditionem, vel proprietatem naturæ divinæ, vel humanæ; aliquando unitatem perſonæ; aliquando notat habitum; aliquando cauſam. Cuius rationem diſtinctionis diligenter lector animadvertat, atque in ſinu memoriæ recondat, ne eius confundatur ſenſus, cum de Chriſto ſermo occurrit.

Etſi Chriſtus, ſecundum quod homo, dicatur eſſe ſubſtantia rationalis, non inde tamen ſequitur quod perſona ſit ſecundum quod homo.

ILlud tamen non ſequitur quod in argumentatione ſuperiori inductum eſt, quod ſi Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt ſubſtantia rationalis, ergo perſona. Nam & modo anima Chriſti eſt ſubſtantia rationalis, non tamen perſona: quia non eſt per ſe ſonans, immo alii rei coniuncta. Illa tamen perſonæ deſcriptio non eſt data pro tribus illis perſonis.

Alia probatio quod Chriſtus ſit perſona.

SEd adhuc aliter nituntur probare, Chriſtum ſecundum hominem eſſe perſonam: quia Chriſtus, ſecundum quod homo, prædeſtinatus eſt ut ſit Filius Dei. Sed illud eſt quod ut ſit, prædeſtinatus eſt. Ergo ſi prædeſtinatus eſt Chriſtus, ſecundum quod homo, ut ſit Filius Dei, & ſecundum quod homo eſt Filius Dei. Ad quod dici poteſt, Chriſtum eſſe id quod ut ſit, prædeſtinatus eſt. Eſt enim prædeſtinatus ut Filius Dei ſit, & ipſe eſt vere Filius Dei; ſed ſecundum hominem prædeſtinatus eſt ut ſit Filius Dei, quia per gratiam hoc habet ſecundum hominem; nec tamen ſecundum hominem eſt Filius Dei, niſi forte „ ſecundum " unitatis perſonæ ſit expreſſivum; ut ſit ſenſus. Ipſe qui homo eſt, eſt Filius Dei. Ut autem ipſe ens homo ſit Filius Dei, per gratiam habet. Sed ſi cauſa notetur, falſum eſt: non enim quo homo eſt, eo Dei Filius eſt.

An Chriſtus ſit adoptivus filius, ſecundum quod homo, vel alio modo.

SI vero quæritur, an Chriſtus ſit adoptivus filius, ſecundum quod homo, an alio modo; reſpondemus, Chriſtum non eſſe adoptivum filium aliquo modo, ſed tantum naturalem: quia natura Filius eſt, non adoptionis gratia. Non autem ſic Filius dicitur natura, ut dicitur Deus natura. Non enim eo Filius eſt quo Deus: quia proprietate nativitatis Filius eſt, natura Divinitatis Deus eſt: & tamen

(1) *Nicolai* individua rationalis.

Digitized by Google

men dicitur natura, vel naturæ Filius, quia naturaliter eſt Filius, eamdem ſcilicet habens naturam quam ille qui genuit. Adoptivus autem filius non eſt, quia non prius fuit, & poſtmodum adoptatus eſt in Filium; ſicut nos dicimur adoptivi filii, quia cum nati fuerimus iræ filii, per gratiam facti ſumus filii Dei. Chriſtus vero numquam fuit non Filius; & ideo non eſt adoptivus filius.

Alia probatio, quod Chriſtus (1) ſit adoptivus filius.

SEd adhuc opponitur ſic. Chriſtus filius hominis eſt, ideſt virginis: aut gratia, aut natura, vel utroque modo. Si vero natura; aut divina, aut humana. Sed divina non. Ergo aut humana natura, aut non natura eſt filius hominis. Si non natura, ergo gratia tantum; & ſi natura humana, non ideo minus per gratiam. Si ergo gratia filius virginis eſt, adoptivus filius eſſe videtur, ut idem ſit naturalis Filius Patris, & adoptivus filius virginis. Ad quod dici poteſt, Chriſtum filium virginis eſſe & natura, vel naturaliter, & gratia; nec tamen adoptivus filius virginis eſt: quia non per adoptionem, ſed per unionem filius virginis eſſe dicitur. Filius enim virginis dicitur, eo quod in virgine accepit hominem in unitatem perſonæ: & hoc fuit gratiæ, non naturæ. Unde Auguſtinus ſuper Ioannem (tract. lxxiv.) „ Quod Unigenitus eſt æqualis Patri, non eſt gratiæ, ſed na„ turæ; quod autem in unitatem perſonæ Unigeniti aſſumptus eſt homo, „ gratiæ eſt, non naturæ. " Chriſtus ergo nec Dei, nec hominis eſt adoptivus filius; ſed Dei naturaliter, & hominis naturaliter, & gratia filius. Quod vero naturaliter ſit hominis filius, Auguſtinus (Fulgentius) oſtendit in Lib. de Fide ad Petrum (cap. 11.) „ Ille (ſcilicet Deus) factus eſt naturaliter hominis filius, „ qui eſt naturaliter Filius unigenitus Patris Dei. " Quod autem non ſit adoptivus filius, & tamen gratia ſit filius, ex ſubditis probatur teſtimoniis. Hieronymus ſuper epiſtolam ad Epheſios (cap. 1.) ait: „ De Chriſto Ieſu ſcriptum eſt, quia „ ſemper cum Patre fuit, & numquam eum ut eſſet voluntas paterna præceſſit: „ & ille quidem natura Filius eſt, nos vero adoptione: ille numquam Filius non „ fuit, nos antequam eſſemus, prædeſtinati ſumus, & tunc ſpiritum adoptionis „ accepimus quando credidimus in Filium Dei. " Hilarius quoque in Lib. III. de Trin. ait: „ Dominus dicens (Ioan. xviii. 1.) Clarifica Filium tuum, non ſo„ lo nomine conteſtatus eſt ſe eſſe Filium Dei, ſed & proprietate. Nos filii Dei „ ſumus; ſed non talis hic Filius: hic enim verus, & proprius eſt Filius origine, „ non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non creatione. " Auguſtinus etiam ſuper Ioannem (tract. lxxxi.) ait: „ Nos ſumus filii gratia, & non „ natura; Unigenitus autem natura, non gratia. An hoc etiam in ipſo Filio ad „ hominem referendum eſt? Ita ſane. " Ambroſius quoque in Libro I. de Trini„ tate * ait: „ Chriſtus Filius eſt, non per adoptionem, ſed per naturam. Per „ adoptionem nos filii dicimur; ille vero per veritatem naturæ eſt. " Ex his evidenter oſtenditur quod Chriſtus non ſit filius gratia adoptionis: illa enim gratia intelligitur cum Auguſtinus eum non eſſe filium gratia aſſerit. Gratia enim, ſed non adoptionis, immo unionis, Filius Dei eſt filius hominis, & e converſo.

Utrum perſona, vel natura prædeſtinata ſit.

DEinde ſi quæritur, utrum prædeſtinatio illa quam commemorat Apoſtolus, ſit de perſona, an de natura; ſane dici poteſt, & perſonam Filii, quæ ſemper fuit, eſſe prædeſtinatam ſecundum hominem aſſumptum, ut ipſa, ſcilicet ens homo, eſſet Dei Filius; & naturam humanam eſſe prædeſtinatam, ut Verbo Patris perſonaliter uniretur.

(1) *Forte* non ſit. *Magiſtri textus*. Oppoſitio quod ſit adoptivus filius.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Sive de Fide cap. ix.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter, quid conveniat, vel non conveniat uni naturæ ex hoc quod eſt alteri ſociata in perſona Chriſti, hic determinat quid conveniat ipſi perſonæ Chriſti ratione humanæ naturæ. Quid enim ſibi conveniat ratione divinæ naturæ, dictum eſt in I. Lib. Dividitur autem hæc pars in duas. Primo quærit, utrum conveniant Chriſto ratione humanæ naturæ ea quæ ad dignitatem humanæ naturæ pertinere videntur. In ſecunda de illis quærit quæ pertinent ad defectum', diſt. XI. ibi, *Solet etiam quæri, utrum debeat ſimpliciter dici, atque concedi Chriſtum eſſe factum, vel creatum, vel creaturam*. Prima in duas. Primo inquirit de illis quæ pertinent ad dignitatem naturalem humanæ naturæ, ſicut eſt perſonalitas; ſecundo de his quæ pertinent ad dignitatem gratiæ, ibi, *Si vero quæritur, an Chriſtus ſit adoptivus filius ſecundum quod homo, an alio modo; reſpondemus Chriſtum non eſſe adoptivum filium aliquo modo*. Circa primum duo facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo obiicit ad utramque partem, & ſolvit, ibi, *Quod enim perſona ſit, his ediſſerunt rationibus*. Et hæc pars dividitur in duas, ſecundum duas vias in quibus ad propoſitam quæſtionem argumentatur. (*a*) Secunda incipit ibi, *Sed adhuc aliter nituntur probare, Chriſtum ſecundum hominem eſſe perſonam*. Circa primum duo facit. Primo ponit obiectionem; ſecundo ſolvit, ibi, *Propter hæc inconvenientia*. Circa primum duo facit. Primo obiicit ad partem affirmativam; ſecundo ad partem negativam, ibi, *Sed contra. Si ſecundum quod homo, perſona eſt, vel tertia in Trinitate perſona, vel alia*.

Propter hæc inconvenientia, & alia quidam dicunt, Chriſtum ſecundum hominem non eſſe perſonam. Hic ſolvit, & circa hoc duo facit. Primo reſpondet ad quæſtionem; ſecundo ad obiectionem ibi, *Illud tamen non ſequitur quod in argumento ſuperiori inductum eſt*.

Sed adhuc aliter nituntur probare Chriſtum ſecundum hominem eſſe perſonam. Hic ponit aliam obiectionem: & primo obiicit; ſecundo ſolvit, ibi, *Ad quod dici poteſt*.

Si vero quæritur, an Chriſtus ſit adoptivus filius, ſecundum quod homo, an alio modo; reſpondemus, Chriſtum non eſſe adoptivum filium aliquo modo. Hic inquirit de illis quæ pertinent ad dignitatem gratiæ: & primo de filiatione ſecundum adoptionem; ſecundo de prædeſtinatione, ibi, *Deinde ſi quæritur*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit quod Chriſtus non ſit filius adoptivus; ſecundo obiicit in contrarium, ibi, *Sed adhuc opponitur*. Et circa hoc tria facit. Primo ponit obiectionem; ſecundo ſolvit, ibi, *Ad hoc dici poteſt*; tertio ſolutionis confirmationem quantum ad duo: primo quantum ad hoc quod Chriſtus eſt naturalis filius Virginis, ibi, *Quod vero naturaliter ſit hominis filius, Auguſtinus* (Fulgentius) *oſtendit*; ſecundo quantum ad hoc quod non ſit filius per adoptionem, ibi, *Quod autem non ſit filius adoptivus, & tamen gratia ſit filius, ex ſubditis probatur teſtimoniis*.

QUAESTIO I.

HIc eſt triplex quæſtio. Prima quid conveniat Chriſto, ſecundum quod homo. Secunda de adoptione. Tertia de prædeſtinatione.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit Deus.

Secundo. Utrum Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit perſona.

ARTICULUS I.

Utrum Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit Deus.

III. P. quæſt. XVI. *art.* 11.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit Deus. Philipp. 11. 9. *Dedit illi nomen quod eſt ſuper omne nomen*. Gloſſa: „ Inquantum homo aſſumpſit nomen Dei, „ non uſurpative, ſed vere. " Sed nomen quod habet vere, vere dicitur de eo. Ergo vere dicitur quod Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt Deus.

2. Præterea. Chriſtus eſt Deus per gratiam unionis. Sed gratia unionis non convenit ei, niſi ſecundum quod eſt homo. Ergo eſt Deus, ſecundum quod homo.

3. Præterea. Chriſtus, ſecundum quod homo, dimittit peccata, ut patet Matth. IX. 6. *Ut autem ſciatis quia Filius hominis habet poteſtatem in terra dimittendi peccata*. Sed hoc eſt tantum Dei, ut dicitur Iſaiæ XLIII. 25. *Ego ſum* (*b*) *qui deleo iniquitates tuas propter me*. Ergo ſecundum quod homo, eſt Deus.

Sed

(a) *Addit Nicolai*. Prima incipit ibi, Si *ſecundum quod homo aliquid eſt &c*. (b) Vulgata addit *ego ſum ipſe*.

Sed contra. Chriſtus, ſecundum quod Deus, fuit ab æterno. Si igitur ſecundum quod homo, eſt Deus; ſecundum quod homo, fuit ab æterno; quod falſum eſt.

Præterea. Deus, & homo ſignificant naturas diſparatas. Sed in talibus non poteſt unum eorum ſecundum alterum alicui convenire. Ergo Chriſtus non eſt Deus ſecundum quod homo.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non ſit Deus, ſecundum quod iſte homo. Omne enim quod prædicatur de altero, ſecundum quod aliquid, oportet quod ſit diffinitio, vel pars diffinitionis, aut per ſe accidens illius ſecundum quod prædicatur; ſicut cum dicitur: Petrus, ſecundum quod homo, eſt animal rationale mortale; vel ſecundum quod homo, eſt riſibile. Sed Deus nullo dictorum modorum ſe habet ad iſtum hominem. Ergo hæc eſt falſa: *Chriſtus, ſecundum quod iſte homo, eſt Deus.*

2. Præterea. Chriſtus, ſecundum quod Deus, caret matre. Si ergo Chriſtus, ſecundum quod iſte homo, eſt Deus; ſecundum quod iſte homo, caret matre: quod falſum eſt.

3. Præterea. Remoto eo ſecundum quod aliquid alicui convenit, ulterius non convenit ei. Sed remoto a Chriſto quod ſit hic homo, adhuc convenit ſibi eſſe Deum: quia ab æterno fuit Deus: non autem ab æterno fuit hic homo. Ergo Chriſtus, ſecundum quod hic homo, non eſt Deus.

Sed contra. Sicut ſupra (diſt. VII. quæſt. 1. art. 1.) dictum eſt, iſta propoſitio, *Iſte homo eſt Deus*, non eſt prædicatio accidentalis, ſed eſſentialis. Sed prædicatum eſſentiale poteſt prædicari de ſubiecto quocumque cum reduplicatione, ſicut Sortes, inquantum eſt homo, eſt animal: quia animal per ſe de homine prædicatur. Ergo hæc eſt vera: *Chriſtus, ſecundum quod eſt hic homo, eſt Deus.*

Præterea. Hic homo demonſtrat ſuppoſitum æternum. Sed hæc eſt vera: *Chriſtus, ſecundum quod eſt ſuppoſitum æternum, eſt Deus*. Ergo & hæc eſt vera: *Chriſtus, ſecundum quod hic homo, eſt Deus.*

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod Chriſtus non ſit prædeſtinatus ſecundum quod homo. Quod enim convenit Petro ſecundum quod homo, oportet quod cuilibet homini conveniat. Sed eſſe prædeſtinatum non convenit cuilibet homini. Ergo nec convenit Chriſto ſecundum quod homo.

2. Præterea. Effectus prædeſtinationis conformiter reſpondet prædeſtinationi: alias eſſet prædeſtinatio falſa. Sed cum Chriſtus ſit prædeſtinatus eſſe Filius Dei, effectus huius prædeſtinationis eſt eſſe Filius Dei. Si ergo Chriſtus, ſecundum quod homo, non eſt Filius Dei, nec ſecundum quod homo, eſt prædeſtinatus.

Sed contra. Chriſtus eſt prædeſtinatus, ut dicit Apoſtolus Rom. 1. Sed non ſecundum quod Deus, ut patet ex dictis in VII. diſt. Ergo ſecundum quod homo.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod id quod in aliqua propoſitione reduplicatur cum hoc quod dico, *ſecundum quod*, eſt illud per quod prædicatum convenit ſubiecto: unde oportet quod aliquo modo ſit idem cum ſubiecto, & aliquo modo idem cum prædicato; ſicut medius terminus in ſyllogiſmo affirmativo ad prædicatum quidem habet comparationem ſicut ad id quod per ſe conſequitur ipſum (nihil enim convenit alicui ſecundum quod eſt animal, niſi illud animali per ſe conveniat ſecundum quemcumque modum dicendi per ſe:) ad ſubiectum autem comparatur ſicut ad id quod aliquo modo includitur in ſubiecto. Includitur autem in ſubiecto ipſa ſubſtantia ſubiecti, & antecedentia ſicut cauſæ, & conſequentia ſicut accidentia. Subſtantia autem ſubiecti eſt & ipſum ſubiectum, & natura eius. Et ratione omnium iſtorum poteſt aliquid attribui Chriſto, & cuilibet homini. Si enim aliquid attribuitur homini ratione principiorum præcedentium; ſic dicimus quantum ad cauſam materialem, quod homo, ſecundum quod eſt compoſitum ex contrariis, eſt corruptibilis; quantum ad cauſam formalem dicimus, quod homo, ſecundum quod habet animam rationalem, eſt ad imaginem Dei; quantum vero ad cauſam efficientem dicimus, quod Petrus, ſecundum quod natus de tali patre, eſt heres eius. Quantum autem ad cauſam finalem dicimus, quod homo, ſecundum quod eſt ad beatitudinem ordinatus, oportet quod ſit immortalis quantum ad animam. Si autem attribuatur alicui homini aliquid ratione accidentium, ſic dicimus, quod homo, ſecundum quod eſt coloratus, eſt viſibilis; ſi autem attribuatur ſibi aliquid ratione ſuppoſiti, ſic dicimus, quod Sortes, ſecundum quod Sortes, eſt individuum; ſi au-

autem ratione naturæ, ſic dicimus, quod homo, ſecundum quod homo, eſt animal.

Secundum hoc ergo dicendum ad primam quæſtionem, quod cum dicitur, *Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt Deus*, ly *homo* poteſt replicari ratione naturæ; & ſic eſt falſa, quia naturæ humanæ non per ſe convenit, inquantum talis natura, ut divinæ uniatur; ſi autem replicatur ratione ſuppoſiti (cum ſuppoſitum humanæ naturæ in Chriſto ſit ſuppoſitum æternum, cui per ſe convenit eſſe Deum) erit vera. Quia tamen hoc nomen *homo* non importat aliquod ſuppoſitum determinatum humanæ naturæ, niſi per demonſtrationem adiunctam, & ſolum cuidam determinato ſuppoſito humanæ naturæ convenit per ſe eſſe Deum; ideo, niſi aliquid aliud addatur, vel intelligatur, ſimpliciter non eſt concedendum, quod Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod aſſumptio, ut ſupra diſt. v. dictum eſt, ſignificatur per modum motus. Cui autem convenit per ſe moveri ad aliquid, non convenit eſſe illud; ſicut nigro convenit per ſe moveri ad albedinem, non tamen convenit ei per ſe eſſe album. Similiter aſſumere nomen Dei, poteſt convenire Chriſto ſecundum quod homo; & tamen eſſe Deum non convenit ei ſecundum quod homo.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc nomen *Chriſtus* ſignificat perſonam in duabus naturis: unde non convenit ei per gratiam quod ſit Deus, ſed ab æterno; ſed quod ſit ſimul Deus, & homo, hoc eſt per gratiam unionis. Vel dicendum, quod quamvis gratia unionis faciat hominem Deum, non tamen ad idem refertur gratia unionis, & eſſe Deum: quia eſſe Deum convenit huic homini ratione perſonæ, gratia autem ſit ei ratione naturæ: unde ſecundum quod homo, habet gratiam unionis, ſi fiat reduplicatio ratione humanæ naturæ; non autem ſecundum quod homo eſt Deus, ſed ſecundum quod talis perſona.

Ad tertium dicendum, quod dimittere peccata eſt dupliciter: vel per auctoritatem, & ſic cum ſit ſolius Dei, non eſt Chriſti, inquantum eſt homo, ſi fiat reduplicatio ratione naturæ: vel per miniſterium; & ſic convenit Chriſto etiam ratione humanæ naturæ.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ad hoc quod aliqua prædicatio ſit per ſe, non oportet quod prædicatum per ſe conveniat ſubiecto ſecundum omne quod in nomine ſubiecti implicatur; ſed ſufficit ſi ſecundum aliquid eorum per ſe ſibi conveniat; ſicut ratiocinari per ſe convenit homini, non inquantum habet corpus, ſed inquantum animam habet: unde hæc eſt per ſe, *Homo ratiocinatur*. Cum autem dicitur, *Iſte homo*, demonſtrato Chriſto, includitur ex vi demonſtrationis ſuppoſitum determinatum humanæ naturæ, quod eſt ſuppoſitum æternum, ſecundum ſecundam opinionem; cui ſuppoſito per ſe convenit eſſe Deum: unde hæc eſt per ſe, ſecundum ſecundam opinionem: *Iſte homo eſt Deus*. Et quia ad veritatem huiuſmodi locutionum non exigitur niſi quod prædicatum per ſe conveniat ei quod replicatur, ideo hic eſt vera: *Chriſtus, ſecundum quod iſte homo, eſt Deus*.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut aliquid eſt de diffinitione ſpeciei quod non eſt de diffinitione generis; ita aliquid eſſet de diffinitione individui, ſi diffiniretur, quod non eſt de diffinitione ſpeciei, ſicut pars materiæ, ut dicit Philoſophus in VII. Metaph. (text. XIII.) Unde licet Deus non ſit pars diffinitionis hominis, eſſet tamen pars diffinitionis huius hominis Chriſti, ſi diffiniri poſſet ratione perſonæ Verbi. Unde patet quod eſt per ſe.

Ad ſecundum dicendum, quod cum dicitur, *Iſte homo*, demonſtratur ſuppoſitum duarum naturarum; quarum utraque caderet in diffinitione eius, ſi diffiniri poſſet: & ideo ea quæ ſunt utriuſque naturæ, per ſe ei conveniunt: & ideo Chriſtus, ſecundum quod iſte homo, eſt Deus, & ſecundum quod iſte homo, eſt homo: & ſimilis ratio eſt de illis quæ conſequuntur ad alteram naturam: unde ſecundum quod iſte homo, eſt habens matrem, & carens matre: nec unum excludit aliud, cum non ſint oppoſita, quia non conveniunt ſecundum idem.

Ad tertium dicendum, quod remoto a Chriſto toto hoc quod importatur cum dicitur, *Iſte homo*, non conveniet ei eſſe Deum: quia includitur ibi natura divina, & humana, ut dictum eſt. Sed remota altera, ſcilicet humana natura, ſequitur quod Filius Dei non poſſit dici iſte homo. Ratione tamen illius, ſcilicet humanæ naturæ, non verificatur prædicta locutio; & eſt ſimile ſicut ſi dicatur: Petrus, inquantum homo, ſentit: quia remoto rationali per intellectum, non erit homo, & remanebit ſentiens, ut dicitur in Libro de cauſis (prop. 1.)

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod quia prædeſtinatio importat anteceſſionem, ideo per conſequens includit factionem: quia omne quod eſt, poſtquam non fuit, dicitur factum: unde dicitur aliquis prædeſtinatus, inquantum prævifus eſt fieri beatus. Omnia autem quæ actionem important, & motum, conveniunt per ſe ei quod accedit ad terminum; cui tamen per ſe non convenit eſſe in termino; ſicut moveri ad albedinem, per ſe convenit non albo, cui non convenit eſſe album. Prædeſtinatio autem quæ de Chriſto dicitur, eſt reſpectu gratiæ unionis, ſecundum quam factum eſt ut homo eſſet Deus; cuius factionis terminus eſt eſſe Deum. Accedens autem ad terminum eſt quod aſſumitur ad unionem, ſcilicet humana natura: & ideo ratione humanæ naturæ convenit Chriſto eſſe prædeſtinatum, non autem eſſe Deum: unde hæc eſt vera: *Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt prædeſtinatus*: hæc autem eſt falſa: *Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt Deus*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de illis quæ conveniunt alicui ratione humanæ naturæ ſecundum rationem ſpeciei. Sed prædeſtinari convenit Chriſto ratione humanæ naturæ particulatæ in ipſo. Unde obiectio non eſt ad propoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod effectus prædeſtinationis reſpondet prædeſtinationi conformiter quantum ad id de quo eſt prædeſtinatio, non autem quantum ad conditiones prædeſtinationis: quia prædeſtinatio eſt æterna, effectus autem eſt temporalis: & ſic eſt in propoſito: quia Chriſtus non eſt prædeſtinatus ut ſit, ſecundum quod homo, Filius Dei; ſed ipſa prædeſtinatio convenit ei ſecundum quod homo. Unde patet quod huiuſmodi locutiones ſunt duplices, ex hoc quod implicatio poteſt ferri ad hoc quod eſt prædeſtinatum, vel ad hoc quod eſt eſſe Filium Dei, de quo eſt prædeſtinatio.

ARTICULUS II.

Utrum Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit perſona.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit perſona. Perſona enim, ut dicit Boetius (Lib. de duab. nat. & una perſona Chriſti) eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia. Sed Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt huiuſmodi. Ergo ſecundum quod homo, eſt perſona.

2. Præterea. Quod convenit alicui ſecundum quod homo, convenit omni homini ſecundum quod eſt homo. Sed Petrus, ſecundum quod eſt homo, eſt perſona. Ergo & Chriſtus.

3. Præterea. Dicimus, quod Chriſtus, ſecundum quod homo, aliquid operatus eſt, ſicut quod comedit; & ſimiliter ſecundum quod Deus, ſicut quod mortuum ſuſcitavit. Nec ſequitur propter hoc quod Chriſtus ſit duo. Ergo videtur ſimiliter quod ſi dicamus, Chriſtum, ſecundum quod hominem, eſſe perſonam, & ſimiliter ſecundum quod Deum, non ſequitur ipſum eſſe duo; & ita nullum aliud inconveniens.

Sed contra. Quidquid convenit Chriſto ſecundum quod homo, hoc eſt aſſumptum. Sed perſona non eſt aſſumpta, ut ex v. diſt. (quæſt. 11. art. 1.) patet. Ergo Chriſtus non eſt perſona ſecundum quod homo.

Præterea. Impoſſibile eſt quod idem numero conveniat alicui ſecundum duas diverſas naturas. Sed in Chriſto eſt tantum una perſona. Ergo cum ſecundum naturam divinam conveniat ei eſſe perſonam, ſecundum naturam humanam non conveniet ei; & ſic non erit perſona inquantum eſt homo.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ſit, ſecundum quod homo, individuum. Chriſtus enim, ſecundum quod homo, eſt aliquid. Sed non eſt aliquid univerſale. Ergo eſt aliquid particulare: ergo, ſecundum quod homo, eſt individuum.

2. Præterea. In individuo nihil eſt niſi natura ſpeciei, & accidentia individuantia ipſam. Sed Chriſtus, ſecundum quod homo, habet naturam humanam, & accidentia individuantia ipſam. Ergo ſecundum quod homo, eſt individuum.

3. Præterea. Quidquid convenit naturæ humanæ, convenit Chriſto, inquantum eſt homo, ſicut eſſe paſſibile, & mortale. Sed humana natura in Chriſto eſt quoddam individuum. Ergo Chriſtus, inquantum homo, eſt individuum.

Sed contra. Individuum in genere rationalis naturæ nihil aliud eſt quam perſona. Sed Chriſtus, ſecundum quod homo, non eſt perſona. Ergo nec individuum.

QUAE-

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit ſuppoſitum, vel res naturæ. Suppoſitum enim, vel res naturæ dicitur aliquis ex hoc quod habet naturam humanam. Sed Chriſtus, ſecundum quod homo, habet humanam naturam. Ergo, ſecundum quod homo, eſt ſuppoſitum, vel res naturæ.

2. Præterea. Humana natura ita vere eſt in Chriſto, ſicut accidentia humanæ naturæ. Sed Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt ſubiectum accidentium humanæ naturæ. Ergo & ſecundum quod homo, eſt ſuppoſitum, vel res naturæ.

3. Præterea. Chriſtus, ſecundum quod homo; eſt res quædam. Sed non eſt res nullius naturæ. Ergo eſt, ſecundum quod homo, res naturæ.

Sed contra. Suppoſitum humanæ naturæ eſt idem quod hypoſtaſis, vel perſona. Sed Chriſtus, ſecundum quod homo, non eſt hypoſtaſis, vel perſona. Ergo nec ſuppoſitum, vel res naturæ.

Præterea. In Chriſto eſt tantum unum ſuppoſitum. Sed Chriſtus, ſecundum quod Deus, eſt ſuppoſitum. Ergo non ſecundum quod homo, eſt ſuppoſitum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod in Chriſto non eſt niſi una perſona, quæ eſt ab æterno; nullum autem æternum convenit Chriſto, ſecundum quod homo, proprie loquendo, ut patet ex prædictis (diſt. v. quæſt. 1. art. 1.) unde hæc non eſt vera: *Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt perſona*; niſi replicetur ſuppoſitum hominis, ut dicatur: *Chriſtus, ſecundum quod iſte homo, eſt perſona*: hoc enim verum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt ſubſtantia rationalis naturæ; ſed ſecundum quod iſte homo, eſt individua ſubſtantia rationalis naturę: unde ſecundum quod iſte homo, eſt perſona; ſicut ſecundum quod iſte homo, eſt Deus.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam nec Petrus, inquantum homo, eſt perſona, ſed ſecundum quod iſte homo: quia hæc non eſt per ſe, *Homo eſt perſona*; ſed hæc, *Iſte homo eſt perſona*.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod Chriſtus operatus eſt ſecundum quod homo, & ſecundum quod Deus, ſequitur quod in Chriſto ſint duæ operationes: ita etiam ſi Chriſtus eſſet perſona ſecundum quod homo, & ſecundum quod Deus, ſequeretur quod in ipſo eſſent duæ perſonæ.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ſupra diſt. vi. (quæſt. 1. art. 1.) dictum eſt, individuum invenitur in ſubſtantiis, & accidentibus. Secundum autem quod in ſubſtantiis eſt, habet de ratione ſui quod ſit ſubſiſtens; non autem ſecundum quod in accidentibus invenitur: & utroque modo invenitur in Chriſto; tamen (*a*) altero tantum modo prædicatur. Humana enim natura in Chriſto eſt quoddam individuum; ſed Chriſtus non eſt illud individuum, ſed eſt individuum ſubſiſtens: & hoc modo accipiendo individuum, ſecundum quod de Chriſto prædicatur, eſt in Chriſto unum tantum individuum, ſicut & una perſona. Unde ſicut Chriſtus non eſt perſona ſecundum quod homo, ita nec individuum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt aliquid; non tamen ſequitur: ergo ſecundum quod homo, eſt aliquid univerſale, vel particulare: quia homini accidit eſſe univerſale, vel particulare: unde hæc eſt per accidens, *Homo eſt aliquid particulare*; hæc autem per ſe, *Iſte homo eſt aliquid particulare*. Unde Chriſtus non eſt aliquid particulare, ſecundum quod homo, ſed ſecundum quod iſte homo.

Ad ſecundum dicendum, quod de ratione individui, ſecundum quod de Chriſto prædicatur, eſt quod ſit per ſe ſubſiſtens; & hoc non convenit Chriſto ſecundum quod homo, ſed ſecundum quod hic homo: unde non oportet quod ſit individuum ſecundum quod homo.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ conveniunt humanæ naturæ, non oportet quod eodem modo quo de natura prædicantur, de Chriſto prædicentur: quia ipſa natura de eo non prædicatur in recto, & in abſtracto, ſed oblique, vel concretive: unde non ſequitur, ſi humana natura eſt individuum, quod Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit individuum; ſed quod habeat individuam naturam.

(*a*) *Al.* alterum tantummodo.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in propoſitionibus per ſe aliter eſt ex parte ſubiecti, & ex parte prædicati: quia ex parte ſubiecti ſufficit quod ſecundum unum tantum eorum quæ in ſubiecto continentur, prædicatum per ſe ſubiecto conveniat; ex parte autem prædicati oportet quod quidquid eſt in prædicato, per ſe conveniat ſubiecto: unde hæc non eſt per ſe, *Homo eſt animal album;* hæc autem eſt per ſe, *Albus homo eſt animal*. Secundum hoc dico, quod in hoc quod dico, *Suppoſitum*, vel *res naturæ*, duo importantur, ſcilicet reſpectus ad naturam communem, & aliud ſubſiſtens, cui ineſt reſpectus ille: quorum unum ineſt Chriſto ſecundum quod homo, ſcilicet reſpectus ad naturam communem; non autem alterum, ut patet ex prædictis: & ideo hæc eſt falſa: *Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt ſuppoſitum, vel res naturæ:* tamen magis accedit ad veritatem quam aliqua prædictarum, inquantum iſta nomina imponuntur per reſpectum ad naturam communem: unde ſi ſuppoſitum ſumatur adiective, eſt vera: Chriſtus enim, ſecundum quod homo, ſupponitur humanæ naturæ, vel eſt aliquod ſuppoſitum humanæ naturæ: & hoc etiam valet ad ea quæ dicta ſunt de perſona, & individuo.

Et per hoc etiam patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod quia accidentia non pertinent ad eſſe rei, ſicut natura communis, ideo in nomine ſubiecti non includitur niſi reſpectus ad accidens; non autem ratio per ſe exiſtentis, ut ſignificatum eius, ſed ſicut præſuppoſitum: & ideo non eſt ſimilis ratio de ſubiecto, & ſuppoſito.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt quædam res, & etiam ſecundum quod homo, eſt alicuius naturæ; non tamen ſequitur quod ſit res naturæ, ſecundum quod homo: quia plus eſt in ſignificatione compoſiti quam in ſignificationibus componentium: quod & in iſtis accidit; ſicut non omnis arma gerens eſt armiger.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de filiatione per adoptionem: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Quæritur de ea ex parte adoptantis.

Secundo. Ex parte adoptati.

ARTICULUS I.

Utrum Deo conveniat aliquem in filium adoptare.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Deo non competat aliquem in filium adoptare. Adoptio enim eſt alicuius extraneæ perſonæ in filium, vel nepotem, vel deinceps, legitima aſſumptio. Sed Deo non eſt aliqua perſona extranea, quia omnes ipſe condidit. Ergo ei non competit adoptare.

2. Præterea. Apud nos adoptans non eſt principium eſſendi adoptato. Sed Deus eſt omnibus principium eſſendi. Ergo non competit ei aliquem adoptare.

3. Præterea. Ille qui filios naturales habet, non adoptat aliquem, niſi ut condividat hereditatem cum filiis naturalibus. Sed hereditas Dei Patris indiviſibilis eſt, quia eſt ipſemet. Ergo cum ipſe habeat naturalem Filium, non competit ei aliquem adoptare.

Sed contra. Adoptio contingit ex benignitate adoptantis ad adoptatum. Sed Deus maxime benignus, & amator eſt hominum. Ergo ipſi maxime competit adoptare.

Præterea. Quicumque facit aliquos filios per gratiam, adoptat. Sed hoc Deo competit: Ioann. 1. 12. *Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri*. Ergo ipſe adoptat.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod adoptare ſit tantum Dei Patris. Quia ſecundum leges, illius eſt adoptare cuius eſt filios generare. Sed ſolius Patris in Trinitate eſt Filium generare naturalem. Ergo eius ſolius eſt filios adoptare.

2. Præterea. Per adoptionem efficimur fratres Chriſti: Rom. VIII. 29. *Ut ſit ipſe primogenitus in multis fratribus*. Sed Chriſtus non eſt Filius niſi Dei Patris, ut ſupra diſt. III. (quæſt. I. art. 2.) dictum eſt. Ergo & nos per adoptionem ſolius Patris filii ſumus.

3. Præterea. Sicut ſupra diſt. I. (quæſt. II. art. 2.) dictum eſt, ideo ſolus Filius incarnatus eſt, ne nomen Filii tranſiret ad alterum. Sed non eſt magis inconveniens nomen Filii tranſire ad aliam perſonam quam nomen Patris. Ergo non debet dici ado-

adoptare niſi Deus Pater, ne nomen Patris ad aliam perſonam tranſeat.

Sed contra. Omne nomen effectum ſignificans in creatura, dictum de Deo, eſt commune toti Trinitati. Sed adoptare importat effectum in creatura. Ergo toti Trinitati competit.

Præterea. Secundum hoc quod adoptamur in filios Dei, Deus pater noſter dicitur. Sed tota Trinitas dicitur pater noſter, ſicut in I. Lib. diſt. XVIII. dictum eſt. Ergo totius Trinitatis eſt adoptare.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod per Filium tantum fiat adoptio, per hoc quod dicitur ad Galat. IV. 4. *Miſit Deus Filium ſuum, factum ex muliere .... ut adoptionem filiorum reciperemus*.

2. Præterea. Secundum Philoſophum V. Metaph. (text. IV.) illud quod eſt primum in quolibet genere, eſt cauſa eorum quæ ſunt poſt. Sed filiatio primo invenitur in Filio. Ergo per ipſum omnes efficimur filii, ſicut per bonitatem Filii Dei omnes efficimur boni; & ſic ex Patre cæleſti omnis paternitas in cælis, & in terra nominatur: ad Epheſ. III.

3. Sed videtur quod fiat per Spiritum ſanctum, per hoc quod dicitur Roman. VIII. 15. *Accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, pater*.

4. Præterea. Per caritatem efficimur filii Dei. I. Ioan. III. 1. *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur, & ſimus*. Sed caritas eſt Spiritus ſanctus. Ergo per ipſum adoptamur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod adoptatio transfertur ad divina ex ſimilitudine humanorum. Homo enim dicitur aliquem in filium adoptare, ſecundum quod ex gratia dat ius percipiendæ hereditatis ſuæ, cui per naturam non competit. Hereditas autem hominis dicitur illa qua homo dives eſt; id autem quo Deus dives eſt, eſt perfruitio ſui ipſius, quia ex hoc beatus eſt, & ita hæc eſt hereditas eius: unde inquantum hominibus, qui ex naturalibus ad illam fruitionem pervenire non poſſunt, dat gratiam per quam homo illam beatitudinem meretur, ut ſic ei competat ius in hereditate illa, ſecundum hoc dicitur aliquem in filium adoptare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis nulla perſona ſit ſibi extranea quantum ad eſſe quod ab eo participat, eſt tamen ſibi extranea aliqua perſona quantum ad ius percipiendæ hereditatis.

Ad ſecundum dicendum, quod ex hoc ipſo quod aliquis homo ex alio naſcitur, habet ius in hereditate paterna: unde non eſt extraneus, ut adoptari poſſit. Sed non ex hoc quod aliquis habet eſſe a Deo, competit ſibi ius in hereditate cæleſti: & ideo poteſt qui habet eſſe a Deo per creationem, ab eo per gratiam in filium adoptari.

Ad tertium dicendum, quod accidit adoptioni quæ eſt apud nos, ut per eam dividatur hereditas, inquantum a multis ſimul tota haberi non poteſt. Sed hereditas cæleſtis tota ſimul habetur a patre adoptante, & ab omnibus filiis adoptatis: unde non eſt ibi diviſio, nec ſucceſſio.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod adoptare convenit toti Trinitati: quia una eſt operatio totius Trinitatis, ſicut & una eſſentia: ſed tamen poteſt appropriari Patri, inquantum habet ſimilitudinem cum proprio eius.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ſit ſolius Patris generare Filium qui ſit Deus, tamen totius Trinitatis eſt producere filios per creationem: & ideo eſt etiam totius Trinitatis per gratiam filios adoptare.

Ad ſecundum dicendum, quod ex adoptione quæ eſt per gratiam, efficimur fratres Chriſti, inquantum per hoc efficimur filii Dei Patris; non autem inquantum efficimur filii Chriſti, vel Spiritus ſancti.

Ad tertium dicendum, quod filiatio eſt relatio eius quod eſt a principio; paternitas autem eſt relatio principii. Tota autem Trinitas eſt principium creaturæ. Unde magis poteſt trahi nomen paternitatis ad alias perſonas reſpectu creaturæ, quam filiationis nomen.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod hæc præpoſitio *per* poteſt denotare duplicem cauſam: ſcilicet agentem mediam; & ſic ſumus adoptati a Deo Patre per Filium, ut appropriate loquamur: quia per eum Deus Pater multos filios in gloriam adduxit, ut dicitur ad Hebr. II. ſecundum quod eum miſit in mundum Salvatorem. Poteſt etiam notare formalem cauſam; & hoc dupliciter

pliciter, vel inhærentem, vel exemplarem. Si inhærentem, ſic adoptati ſumus per Spiritum ſanctum, cui appropriatur caritas, ſecundum quam formaliter meremur. Ideo dicitur Epheſ. I. 13. *Signati eſtis Spiritu promiſſionis ſancto, qui eſt pignus hereditatis noſtræ*. Si vero deſignat cauſam exemplarem formalem, ſic ſumus adoptati per Filium: unde Rom. VIII. 29. *Quos præſcivit (a) conformes fieri imaginis Filii ſui, ut ſit ipſe primogenitus in multis fratribus*.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS II.

Utrum omnibus creaturis conveniat adoptari, & an homines ex ipſa creatione adoptet.

III. P. quæſt. XXIII. *art.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod omnibus creaturis conveniat adoptari. Deus enim dicitur pater noſter, quia creavit nos, ſicut dicitur Deut. XXXII. 6. *Numquid non ipſe eſt pater tuus?* Sed non eſt pater creaturarum per naturam, quia ſic ſolius Chriſti pater eſt. Ergo eſt pater per adoptionem: ergo omnibus creaturis convenit adoptari.

2. Præterea. Ex hoc quod Deus aliquid creat, aſſumit illud in communicationem ſuorum bonorum ex mera ſua bonitate. Sed nihil aliud videtur eſſe adoptio. Ergo cuilibet creaturæ convenit adoptari.

3. Præterea. Ex ipſa creatione Deus imprimit rationali creaturæ imaginem ſuam, ſecundum quam dicitur filius Dei. Sed non adoptat nos, niſi inquantum nos filios ſuos facit. Ergo ex ipſa creatione ad minus homines adoptat.

Sed contra. Sicut ex dictis patet, adoptio filiorum fit per Spiritum ſanctum. Sed non datur Spiritus ſanctus ratione creationis. Ergo nec adoptio eſt ratione creationis tantum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod nec Angelis conveniat adoptari. Quia illi convenit adoptari qui non eſt in domo patrisfamilias, & in ipſam inducitur. Sed Angeli ſemper fuerunt in domo Dei, quia in cælo empyreo creati ſunt. Ergo eis non convenit adoptari.

2. Præterea. Sicut in littera dicitur, nos ideo filii Dei adoptivi dicimur, quia cum nati fuerimus filii iræ, per gratiam facti ſumus filii Dei. Sed Angeli numquam fuerunt filii iræ. Ergo numquam fuerunt non filii, ad minus ſecundum illos qui dicunt, quod Angeli fuerunt creati in gratia. Ergo Angelis non convenit adoptari.

3. Præterea. Galat. IV. 4. dicitur: *Miſit Deus Filium ſuum .... ut adoptionem filiorum reciperemus*. Sed ad Angelos non fuit miſſus Filius Dei: quia non eſt factus Angelus, ſicut eſt factus homo, ſecundum quem modum ad homines miſſus dicitur. Ergo Angelis non convenit adoptari.

Sed contra. Per Spiritum ſanctum, qui hominibus datur, dicuntur homines adoptati, ut patet ex dictis. Sed Spiritus ſanctus habitat in Angelis, ſicut etiam in hominibus. Ergo Angeli, ſicut & homines, dicuntur adoptari.

Præterea. Angeli dicuntur fratres, & conſortes noſtri. Sed hoc non eſt, niſi ſecundum quod ab eodem patre, & ad eamdem hereditatem nobiſcum ſunt adoptati. Ergo eis convenit adoptari.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur etiam quod Chriſtus ſit filius adoptivus. Quia Hilarius (Lib. II. de Trinit.) dicit: *Poteſtatis dignitas non amittitur dum carnis (b) humilitas adoptatur*: & loquitur de humanitate Chriſti. Ergo Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt filius adoptivus.

2. Præterea. Non videtur ſequi aliquod inconveniens, ſi dicamus Chriſtum filium adoptivum: neque enim ſequitur quod fuerit filius iræ, neque aliquando fuerit non filius: quia Angeli numquam fuerunt filii iræ, & tamen dicuntur filii adoptivi. Ergo nihil prohibet Chriſtum dicere filium adoptivum.

3. Præterea. Maior eſt dignitas filii adoptivi quam ſervi. Sed Chriſtus, ſecundum quod homo, dicitur ſervus, ut patet Philip. II. Ergo multo fortius poteſt dici filius adoptivus.

4. Præterea. Per inhabitationem Spiritus ſancti homo efficitur filius adoptivus. Sed ſuper Chriſtum requievit Spiritus ſanctus, ut dicitur Iſai. XI. Ergo ipſe debet dici filius adoptivus.

5. Præterea. Auguſtinus in I. Lib. de prædeſtinatione ſanctorum cap. XV. dicit: *Ea gratia fit ab initio fidei ſuæ homo quicumque Chriſtianus qua gratia ille homo ab initio*

(a) Vulgata addit & *prædeſtinavit*. (b) Al. *humanitas*.

initio ſuo factus eſt Chriſtus. Sed quicumque homo fit ab initio Chriſtianus, fit per gratiam adoptionis. Ergo & ille homo factus eſt Chriſtus per gratiam adoptionis, & ita eſt filius adoptivus.

Sed contra. Super illo Rom. 1. *Qui prædeſtinatus eſt Filius Dei in virtute*, dicit Ambroſius: * „ Volvi, & revolvi Scripturas. Chriſtum numquam filium adoptivum inveni. “ Ergo non eſt dicendus filius adoptivus.

Præterea. Adoptare totius Trinitatis eſt. Si ergo Chriſtus eſſet filius adoptivus, eſſet filius Trinitatis; quod eſſe non poteſt, ut ſupra diſt. IV. dictum eſt.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod, ſicut ſupra diſt. VIII. dictum eſt, de ratione filiationis eſt ut filius producatur in ſimilitudinem ſpeciei ipſius generantis. Homo autem inquantum per creationem producitur in participationem intellectus, producitur quaſi in ſimilitudinem ſpeciei ipſius Dei: quia ultimum eorum ſecundum quæ natura creata participat ſimilitudinem naturæ increatæ, eſt intellectualitas: & ideo ſola rationalis creatura dicitur ad imaginem, ut in II. Lib. diſt. XVI. dictum eſt: unde ſola rationalis creatura per creationem filiationis nomen adipiſcitur. Sed adoptio, ut dictum eſt, requirit ut adoptato ius acquiratur in hereditatem adoptantis. Hereditas autem ipſius Dei eſt ipſa ſua beatitudo, cuius non eſt capax, niſi ipſa rationalis creatura: nec ipſi acquiritur ex ipſa creatione, ſed ex dono Spiritus ſancti, ut dictum eſt. Et ideo patet quod creatio irrationalibus creaturis nec adoptionem, nec filiationem dat; creaturæ autem rationali dat quidem filiationem, ſed non adoptionem.

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio per adoptionem addit ſupra filiationem per creationem, ſicut perfectum ſupra diminutum, & ſicut gratia ſuper naturam: unde per creationem homo non efficitur filius naturalis, neque adoptivus, ſed tantum dicitur filius creatione; creaturæ autem irrationales nullo modo.

Ad ſecundum dicendum, quod communicatio quorumcumque bonorum non ſufficit ad adoptionem; ſed communicatio hereditatis: unde nec aliqua creatura dicitur adoptari ex hoc quod ſibi aliqua bona communicantur a Deo, niſi communicetur ei hereditas, quæ eſt divina (a) beatitudo.

Ad tertium dicendum ſicut ad primum.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod beata fruitio ſicut excedit naturam humanam, ita & naturam angelicam: unde ſicut hoc homini datur ex gratia, & non ex debito ſuæ naturæ, ita Angelo; & propter hoc ſicut competit homini adoptari, ita & Angelo.

Ad primum ergo dicendum, quod domus Dei, inquantum filii adoptivi inducuntur, non dicitur cælum empyreum, ſed ipſa beatitudo divina, ſecundum quam Deus in ſemetipſo quieſcit, & facit alios in ſe quieſcere; & in hac domo non ſemper fuerunt, quia non fuerunt creati beati.

Ad ſecundum dicendum, quod accidit adoptioni quod adoptatus fuerit filius iræ, vel quod fuerit prius tempore non filius: unde ponitur in littera magis ad evidentiam adoptionis quam ad neceſſitatem. Sed hoc eſt de neceſſitate adoptionis ut prius natura ſit non filius quam filius, ut filiatio ſibi ex natura ſua non competat, ſed ex gratia quacumque collata: & hoc bene invenitur in Angelo.

Ad tertium dicendum, quod quamvis miſſio Filii in carnem non fuerit facta ad Angelos; fuit tamen facta ad eos miſſio quæ eſt in mentem, ut I. in Lib. diſt. XIII. dictum eſt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod Chriſtus nullo modo dicendus eſt filius adoptionis, quia ei competit ex ſua natura, ſecundum quam æternaliter a Patre naſcitur, habere ius in hereditate paterna: quia omnia quæ habet Pater, ſua ſunt, ut dicitur Ioann. XVI. unde hoc ius non acquiritur ei per gratiam advenientem, ut poſſit dici filius adoptivus.

Ad primum ergo dicendum, quod humani-

(a) *Al.* habitudo.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Nihil tale Commentarius in Epiſtolas Pauli qui ementito Ambroſii nomine prænotatur; nec alibi apud verum & legitimum Ambroſium occurrit; etſi Lib. I. de Fide cap. VII. *Non eſt idem adoptivus, & verus*, inquit, *nec Filius diceret, Unum ſumus* (Ioan. X.) *ſi ſe cum uno qui verus non eſſet, ipſe conferret &c.*

manitas adoptatur non in ipſo capite, ſed in membris eius; & ſic intelligendum eſt verbum Hilarii. Vel dicendum, quod etſi adoptio aliquo modo poſſit dici de natura creata, quæ per gratiam trahitur in participationem divinæ bonitatis in unitate divinæ perſonæ; non tamen oportet quod ſuppoſito conveniat, cui naturaliter convenit eſſe beatum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſequitur inconveniens, quod Chriſtus ad minus natura, vel intellectu eſſet prius non filius quam filius, ſicut eſt de Angelis; quod nullo modo ſtare poteſt quantum ad ſecundam opinionem, quæ ponit, quod nullum ſuppoſitum præintelligitur unioni; nec filiatio convenire poteſt niſi ſuppoſito perfecto.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus cum dicitur ſervus, importat ſubiectionem tantum: unde Chriſtus, ſecundum quod homo, dicitur ſervus, ſicut minor Patre: non autem importat acquiſitionem per gratiam eius quod ei convenit per naturam, ſicut filius adoptivus: & ideo nomen ſervitutis aliquo modo conceditur in Chriſto, non autem nomen adoptionis.

Ad quartum dicendum, quod aliis hominibus per Spiritum ſanctum inhabitantem acquiritur ius in hereditate cæleſti de novo, quod eis non competit per naturam, ſicut Filio Dei competit: unde per Spiritum ſanctum inhabitantem non dicitur adoptari.

Ad quintum dicendum, quod eſt ſimilitudo quantum ad rationem gratiæ, quia utraque eſt ſine meritis præcedentibus; non autem quantum ad effectum: quia illa eſt gratia unionis, ſecundum quam efficitur naturalis filius; ſed gratia qua homo fit Chriſtianus non facit filium naturalem, ſed facit tantum adoptivum.

QUAESTIO III.

Utrum prædeſtinatio Chriſti ſit de natura, an de perſona.

1. DEinde quæritur de prædeſtinatione Chriſti. Et videtur quod non ſit de perſona. Prædeſtinatio enim Chriſti eſt ad filiationem, quia *prædeſtinatus eſt Filius Dei in virtute*: Rom. 1. 4. Sed filiatio non competit naturæ. Ergo prædeſtinatio non eſt de natura.

2. Præterea. Eius videtur prædeſtinari cuius eſt agere, quia eius eſt etiam felicitari. Sed agere eſt ſuppoſiti, & non naturæ. Ergo prædeſtinatio non eſt de natura.

3. Præterea. Humana natura eſt unius rationis in Chriſto, & in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus prædeſtinatio non eſt de natura. Ergo nec in Chriſto.

Sed contra. Rom. 1. dicit Gloſſa, quod prædeſtinatio eſt uno modo de eo quod non ſemper fuit. Sed nihil eſt in ipſo Chriſto quod non ſemper fuerit, niſi humana natura. Ergo prædeſtinatio eſt de natura.

Præterea. Ex hoc aliquis prædeſtinatur quod prævidetur Deo uniendus per gratiam unionis. Sed humana natura ab æterno eſt prævisa Deo unienda per gratiam unionis. Ergo humana natura eſt prædeſtinata in Chriſto.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod prædeſtinatio Chriſti non ſit conformis prædeſtinationi noſtræ. Quia ſecundum Auguſtinum prædeſtinatio qua nos prædeſtinamur, eſt propoſitum miſerendi. Sed hoc non competit prædeſtinationi Chriſti, quia ipſe numquam fuit miſer. Ergo prædeſtinatio ſua, & noſtra non ſunt unius rationis.

2. Præterea. Effectus prædeſtinationis eſt gratia. Sed gratia Chriſti eſt alterius rationis quam gratia noſtra: quia noſtra gratia non eſt unionis in perſona, ſicut ſua. Ergo nec prædeſtinatio eius, & noſtra ſunt eiuſdem rationis.

3. Præterea. Operationes differunt penes terminos. Sed filiatio naturalis, ad quam terminatur prædeſtinatio Chriſti, non eſt unius rationis cum filiatione adoptionis, ad quam terminatur noſtra prædeſtinatio. Ergo non ſunt unius rationis prædeſtinationes.

Sed contra eſt quod utrique prædeſtinationi competit una diffinitio, ſcilicet prædeſtinatio eſt præparatio gratiæ in præſenti, & gloriæ in futuro. Ergo ſunt unius rationis.

Præterea. Rom. 1. dicit Gloſſa, * quod præclariſſimum exemplar noſtræ prædeſtinationis præceſſit in Chriſto. Ergo eſt unius rationis: quia exemplar, & exemplatum ſunt unius rationis.

QUAE-

Ex Edit. P. Nicolai.

* Ex Auguſtino mutuata.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod prædeſtinatio eius ſit cauſa efficiens noſtræ prædeſtinationis. Epheſ. 1. 5. dicitur: *Prædeſtinavit nos in adoptionem filiorum per Ieſum Chriſtum*. Sed *per* denotat cauſam efficientem, quando dicitur Pater operari per Filium. Ergo eius prædeſtinatio eſt cauſa efficiens noſtræ prædeſtinationis.

2. Item. Videtur quod ſit cauſa exemplaris per illud quod dicitur Rom. VIII. 29. *Quos prædeſtinavit conformes fieri imaginis Filii ſui*. Sed imago ad exemplaritatem pertinet. Ergo eſt cauſa exemplaris noſtræ prædeſtinationis; ſicut etiam ſua reſurrectio noſtræ reſurrectionis.

3. Item. Videtur quod finalis. Quia noſtra prædeſtinatio videtur eſſe ordinata ad impletionem corporis Chriſti, ut patet Epheſ. IV. unde ipſe videtur eſſe finis noſtræ ſalutis. Ergo & eius prædeſtinatio noſtræ prædeſtinationis.

Sed contra. Æternum non habet cauſam. Sed prædeſtinatio noſtra eſt æterna. Ergo non habet cauſam, Chriſti prædeſtinationem.

Præterea. Chriſtus non eſt prædeſtinatus, niſi ſecundum quod homo. Sed ipſe, ſecundum quod homo, non eſt cauſa noſtri, ſed ſecundum quod Deus. Ergo prædeſtinatio eius non eſt cauſa prædeſtinationis noſtræ.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod prædeſtinatio accipitur communiter, & proprie. Communiter pro præſcientia, & præordinatione cuiuſcumque; & ſic patet quod prædeſtinatio poteſt eſſe de natura. Secundum autem quod proprie accipitur, importat ordinem prædeſtinati ad gratiam. Gratia autem creaturæ facit unionem ad Deum: quæ quidem duplex eſt: ſcilicet per operationem, ſecundum quam nos unimur Deo, cognoſcendo, & amando ipſum: & in perſona; & ſecundum hoc humana natura fuit unita Deo: & ideo cum prædeſtinatio Chriſti ordinetur ad gratiam unionis in perſona, poteſt dici, quod natura eſt prædeſtinata, vel perſona ratione naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod prædeſtinatio Chriſti primum effectum habet ipſam unionem: unde cum unio ſit naturæ, poteſt etiam dici prædeſtinata; quamvis ſibi filiatio non conveniat, quia filiatio non eſt primus effectus prædeſtinationis, ſed conſequitur ad unionem.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de felicitate creaturæ ex hoc quod Deo unitur per operationem; ſed ipſa natura beatificatur ex hoc quod Deo unitur in perſona.

Et per hoc etiam patet reſponſio ad tertium: quia prædeſtinatio aliorum hominum non eſt ad unionem in perſona, ſed ad unionem per operationem.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod multa requiruntur in prædeſtinatione & ex parte (a) prædeſtinantis, & ex parte prædeſtinati, & ſecundum terminum a quo, & ſecundum terminum ad quem, ſecundum quod poteſt attendi diverſitas inter prædeſtinationem Chriſti & noſtram. Ex parte autem prædeſtinantis, qui Deus eſt, non eſt diverſitas inter prædeſtinationem Chriſti & noſtram; eſt autem differentia ex parte prædeſtinati: quia in nobis eſt de perſona, in Chriſto autem de natura, ut dictum eſt. Similiter eſt differentia ex parte termini a quo: quia in nobis eſt, ut liberemur a peccato, ſicut dicit Gloſſa ſuper illud Rom. VIII. *Quos prædeſtinavit, hos vocavit*: in Chriſto autem non, quia neque contraxit, neque fecit peccatum. Sed neutra iſtarum differentiarum diverſificat rationem prædeſtinationis; ſed ſolum illa quæ eſt eſſentialis, & ſpecifica. Specifica autem differentia cuiuslibet motus, vel operationis accipitur penes terminum ad quem. Illud autem (b) ad quod eſt prædeſtinatio, non eſt unius rationis in Chriſto, & in nobis: quia prædeſtinatio Chriſti eſt ad unionem in perſona; prædeſtinatio autem noſtra ad unionem per operationem, aut per habitum aſſimilantem: & hæ duæ uniones non ſunt unius rationis, ſed ſe habent ſecundum prius, & poſterius, & perfectum, & diminutum: & ideo prædeſtinatio Chriſti, & noſtra non eſt unius rationis, ſecundum univocationem, ſed ſecundum analogiam.

Et per hoc facile eſt reſpondere ad obiecta.

(a) *Al.* prædeſtinationis. (b) *Al. deeſt* ad.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in ipſa prædeſtinatione duo ſunt: unum æternum, ſcilicet ipſa Dei operatio; & aliud temporale, ſcilicet prædeſtinationis effectus. Prædeſtinatio ergo noſtra quantum ad illud quod eſt æternum in ipſa, cauſam non habet; ſed quantum ad effectum poteſt habere cauſam, inquantum ſcilicet eius effectus producitur mediantibus aliquibus cauſis creatis: & ſecundum hoc prædeſtinationis noſtræ cauſa efficiens eſt prædeſtinatio Chriſti, inquantum ipſe eſt mediator noſtræ ſalutis; & formalis, in quantum in filios Dei ad imaginem eius prædeſtinamur; & finalis, inquantum noſtra ſalus in eius gloriam redundat.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

EXPOSITIO TEXTUS.

Chriſtum ſecundum hominem non eſſe perſonam, nec aliud. Primum horum conceditur ab omni opinione; ſecundum autem non, ſed a tertia tantum: quia primæ duæ opiniones dicunt, quod, ſecundum quod Chriſtus eſt homo, eſt aliquid. Hoc autem negare eſt error.

Secundum enim multiplicem habet rationem. Iſta diviſio accipitur ex comparatione replicationis ad ſubiectum propoſitionis: quia poteſt fieri replicatio vel eius quod antecedit ſubiectum, & ſic notat cauſam; vel eius quod ſequitur, & ſic notat habitum, aut quodcumque aliud accidens; ſed ſpecialiter nominat habitum propter rationem tertiæ opinionis: vel ipſius ſubiecti; & hoc vel quantum ad naturam, & ſic exprimit conditionem naturæ; vel quantum ad ſuppoſitum, & ſic notat unitatem perſonæ in Chriſto.

Illa tamen perſonæ deſcriptio non eſt data pro divinis perſonis. Contra eſt quod directe ponit eam Boetius in materia iſta in Lib. de duab. nat. Dicendum, quod Magiſter verum dicit, ſi capiantur ſtricte ea quæ in diviſione ponuntur; ſed Boetius large accipit: & hoc patet in I. Lib. diſt inct. xxv.

Non autem ſic dicitur Filius natura. Dicitur enim Deus natura quaſi formaliter; ſed dicitur Filius natura, non formaliter, ſed quantum ad modum originis, quia per modum naturæ procedit.

Chriſtus numquam fuit non filius: nec prius tempore, ſicut nos, nec prius natura, aut intellectu, ſicut Angeli, ſi in gratia creati ſunt.

Chriſtum filium Virginis eſſe natura, & gratia. Contra. Natura, & gratia ex oppoſito dividuntur. Ergo quod eſt per gratiam, non eſt per naturam.

Præterea. Chriſtus eſt filius matris, ſicut & quilibet alius homo. Sed alii homines non ſunt filii matrum ſuarum per gratiam. Ergo nec Chriſtus.

Dicendum ad primum, quod gratia unionis non opponitur contra naturam: quia per eam una perſona fit duarum naturarum: & ſic quod ineſt per gratiam unionis, ineſt per alterutram naturarum naturaliter.

Ad ſecundum dicendum, quod Chriſtum, inquantum hominem, naſci ex matre, non fuit per gratiam; ſed naſci ſimul Deum, & hominem, hoc fuit per gratiam unionis.

Non talis hic filius. Ergo videtur quod filiatio dicatur æquivoce. Dicendum, quod non univoce, nec æquivoce, ſed analogice, ſicut & alia quæ dicuntur de Deo, & creaturis.

Origine, non adoptione. Hoc dicitur contra Neſtorium, qui cum poneret in Chriſto duas perſonas, non potuit ponere unionem niſi per gratiam; & ſic ſequeretur quod perſona hominis non ſit Filius Dei niſi per gratiam habitualem adoptionis, ſicut & nos.

Veritate, non nuncupatione. Hoc dicitur contra Sabellium, qui poſuit diſtingui perſonas tantum nominaliter.

Nativitate, non creatione. Et hoc dicitur contra Arium, qui dicebat Filium Dei eſſe creaturam.

D I-

DISTINCTIO XL.

Utrum Chriſtus ſit creatura, ſive creatus, vel factus.

SOlet etiam quæri, utrum debeat ſimpliciter dici, atque concedi, Chriſtum eſ-
ſe factum, vel creatum. Ad quod dici poteſt, quod hoc ſimpliciter, & abſ-
que determinatione minus congruenter dicitur; & ſi quandoque brevitatis cauſa
ſimpliciter denuntietur, numquam tamen ſimpliciter debet intelligi: quia, ut Au-
guſtinus in I. Lib. de Trinit. (cap. XII.) ait, cum de Chriſto loquimur, quid,
ſecundum quid, & propter quid dicatur; prudens, & diligens, ac pius lector
intelligere debet. Qui Chriſtum, vel Dei Filium non eſſe factum, vel creatum
in Lib. I. de Trinit. (cap. VI.) oſtendit, ita inquiens. „ In principio erat Verbum,
„ & Verbum caro factum eſt, & omnia per ipſum facta ſunt. “ Neque dicit
omnia niſi quæ facta ſunt, ſcilicet omnem creaturam. Unde liquido apparet i-
pſum factum non eſſe per quem facta ſunt omnia; & ſi factus non eſt, creatu-
ra non eſt. Si autem creatura non eſt, eiuſdem cum Patre ſubſtantiæ eſt. O-
mnis enim ſubſtantia quæ Deus non eſt, creatura eſt; & quæ creatura non eſt,
Deus eſt. Sed ſi Filius non eiuſdem ſubſtantiæ eſt cum Patre, ergo facta ſub-
ſtantia eſt: & ſi facta ſubſtantia eſt, non omnia per ipſum facta ſunt. At omnia
per ipſum facta ſunt. Facta igitur ſubſtantia non eſt, ſed una cum Patre (1) in-
fecta ſubſtantia eſt. (2) Item in eodem (Lib. & cap.) „ Si vel Filium fecit
„ Pater quem non fecit ipſe Filius, non omnia per Filium facta ſunt. At omnia
„ per Filium facta ſunt. Ipſe igitur factus non eſt, ut cum Patre faceret omnia
„ quæ facta ſunt. “ Idem in Lib. LXXXIII. Quæſtionum (quæſt. LXVIII.)
„ Dicitur creatura quidquid fecit Pater Deus per Filium: qui non poteſt appel-
„ lari creatura, quoniam per ipſum facta ſunt omnia. “ Ambroſius in Lib. de
Fide (I. cap. VI.) ait: „ Probemus (3) creaturam non eſſe Dei Filium. Audivi-
„ mus enim in Evangelio (Marc. ult. 15.) Dominum mandaſſe diſcipulis: Prædi-
„ cate Evangelium univerſæ creaturæ. Qui univerſam creaturam dicit, nullam
„ excipit: & ubi ſunt qui creaturam (4) Chriſtum appellant? Nam ſi creatu-
„ ra eſſet, ſibi mandaret Evangelium prædicari, & ſubiectus eſſet vanitati: quia,
„ teſtante Apoſtolo (Rom. VIII.) omnis creatura vanitati ſubiecta eſt. Non igi-
„ tur Chriſtus creatura eſt, ſed Creator, qui docendæ creaturæ diſcipulis man-
„ dat officium. “

De perfidia, & pœna Arii (5).

„ ARii hæc fuiſſe perfidia legitur, ut Chriſtum creaturam fateretur; ideo ef-
„ fuſa ſunt Arii viſcera, atque crepuit medius, proſtratus in faciem, ea
„ quibus Chriſtum negaverat, fœda ora pollutus. “ His aliiſque pluribus teſti-
moniis inſtruimur, non debere fateri ſimpliciter Chriſtum eſſe factum, vel crea-
turam; ſed addita determinatione recte dici poteſt, ut ſi dicatur: Factus ſecun-
dum carnem, vel ſecundum hominem: ut factura humanitati, non Deo attri-
buatur. Ut enim ait Ambroſius in Lib. I. de Fide (cap. IX.) „ non Deus fa-
„ ctus eſt; ſed Deus Dei Filius natus eſt; poſtea vero ſecundum carnem homo
„ factus ex Maria eſt. Miſit enim Deus Filium ſuum (6) factum ex muliere,
„ factum ſub lege. (Galat. IV. 4.) Filium, inquit, ſuum, ſcilicet non unum
„ de multis. Cum dicit ſuum, generationis æternæ proprietatem ſignavit. Poſtea
„ factum ex muliere aſſeruit, ut factura non Divinitati, ſed aſſumptioni corporis

(1) *Al. perperam* imperfecta. (2) *Addit Nicolai*: Vel ſicut Auguſtinus concludit, unus igitur eiuſ-
demque cum Patre ſubſtantiæ eſt &c. (3) *Al. ſuperſluo additur* inquit. (4) *Al.* Deum. (5) *Poſt
hunc titulum addit Nicolai*: Idem Ambroſius Lib. I. de Fide cap. IX. (6) *Al. deeſt* factum.

„ aſcriberetur. Factum igitur ex muliere dicit, propter carnis ſuſceptionem; ſub „ lege, propter (1) obſervantiam legis. “(2) „Generatio generationi non præiu- „ dicat, nec caro Divinitati. Deus enim æternus incarnationis ſacramentum ſu- „ ſcepit, non dividuus, ſed unus, & in utroque unus, ſcilicet Divinitate, & „ corpore. Non enim alter ex Patre, alter ex Virgine; ſed idem aliter ex Patre, „ aliter ex Virgine: qui factus eſt ſecundum noſtræ ſuſceptionem naturæ, non „ ſecundum æternæ ſubſtantiam vitæ: quem legimus primogenitum, & unigeni- „ tum: primogenitum, quia nemo ante ipſum; unigenitum, quia nemo poſt i- „ pſum. “ Ex his evidenter traditur, qua intelligentia accipiendum ſit, cum dicitur Chriſtus factus vel ſimpliciter, vel cum additamento, ut factura ſcilicet, vel creatura, non ad aſſumentem Deum, ſed ad aſſumptum hominem referatur. In Deo autem creatura eſſe non poteſt, ut ait Ambroſius in I. Lib. de Trinit. (3) „ Numquid dicto factus eſt Chriſtus? Numquid mandato creatus eſt Chri- „ ſtus? Quomodo autem creatura in Deo eſſe poteſt? Etenim Deus naturæ ſim- „ plicis eſt, non coniunctæ, atque compoſitæ; cui nihil accidat (4), ſed ſo- „ lum quod divinum eſt, in natura ſua habeat. “ Etſi ergo Chriſtus ſecundum hominem dicitur creatura, non tamen Chriſtus ſimpliciter prædicandus eſt creatura. Nec ex eo quod Chriſtus ſecundum hominem dicitur eſſe creatura, poteſt quis progredi ſic argumentando. Si, ſecundum quod homo, Chriſtus eſt creatura, vel rationalis, vel irrationalis; vel quæ eſt Deus, vel non: nitens per hoc probare, Chriſtum eſſe aliquid non divinum, quia quod ipſe eſt, ſecundum hominem ipſe eſt. Et ideo ſi ſecundum hominem eſt ſubſtantia aliqua non divina, eſt utique aliquid non divinum. Sed ex tropicis locutionibus non eſt recta argumentationis proceſſio. Illa autem locutio tropica eſt, qua Chriſtus dicitur creatura vel ſimpliciter, vel cum adiunctione.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter, qualiter ea quæ ſunt dignitatis in humana natura, de Chriſto poſſunt, vel non poſſunt dici; hic determinat quomodo de Deo dici poſſunt ea quæ ad defectum naturæ humanæ pertinent: & dividitur in duas partes. In prima inquirit, utrum nomen creaturæ, quod de humana natura dicitur, de Chriſto dici poſſit. In ſecunda, utrum illi defectus qui conſequuntur ipſam, inquantum creatura, vel alio modo, ipſi convenire poſſint, diſt. XII. ibi. *Poſt prædicta quæritur, utrum homo ille cœperit eſſe, vel ſemper fuerit*. Prima in tres. In prima movet quæſtionem; in ſecunda determinat eam, ibi, *Ad quod poteſt dici*; in tertia excludit obiectiones quæ contra ſolutionem fieri poſſunt, ibi, (a) *Etſi ergo Chriſtus ſecundum hominem dicitur creatura, non tamen ſimpliciter prædicandus eſt creatura*. Circa primum duo facit. Primo determinat propoſitam quæſtionem; ſecundo confirmat determinationem: & primo quantum ad hoc quod Chriſtus non poſſit ſimpliciter dici creatura, ibi, *Qui Chriſtum, vel Dei Filium, non eſſe factum, vel creatum, in Lib. I. de Trinit. oſtendit*; ſecundo quantum ad hoc quod poſſit dici creatura cum determinatione, ſcilicet inquantum eſt homo, ibi, *Sed addita determinatione recte dici poteſt*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quatuor.

Primo, Utrum Filius Dei ſit creatura.

Secundo. Utrum Chriſtus, vel iſte homo, poſſit dici creatura.

Tertio. Utrum ſit creatura, ſecundum quod homo.

Quarto. Utrum omnia quæ humanæ naturæ conveniunt, de Chriſto poſſint prædicari.

AR-

(1) *Nicolai* (vel per.) (2) *Nicolai addit* De incarnationis dominicæ myſterio cap. v. (3) *Editio Veneta an. 1593. ad marginem notat*: ſive de Fide cap. VII. circa medium: *cui conſonat Nicolaius*. (4) *Nicolai* (vel accedat.)

(a) Al. *Si igitur*.

ARTICULUS I.

Utrum Filius Dei ſit creatura.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Filius Dei ſit creatura. Eccli. xxiv. 14. *Ab initio, & ante ſæcula creata ſum:* & loquitur de divina ſapientia. Sed Filius Dei eſt Dei ſapientia. Ergo ipſe eſt creatura.

2. Præterea. Omne quod eſt ſubiectum Deo, vel minus eo, eſt creatura. Sed Filius Dei eſt huiuſmodi, ut patet Ioan. xiv. 28. *Pater maior me eſt:* & I.Corinth.xv. dicitur quod Filius erit ſubiectus Patri, qui ſubiecit ei omnia. Ergo Filius Dei eſt creatura.

3. Præterea. Hoc modo ſe habent actiones ad invicem, ſicut termini actionum. Sed eſſe, quod eſt terminus creationis, eſt prius quacumque alia forma, ad quam terminantur aliæ actiones. Ergo creatio eſt prior omnibus aliis actionibus, vel productionibus. Sed poſterius ſemper præſupponit prius. Cum ergo generatio conveniat Filio Dei, ſecundum quam dicitur natus, videtur quod etiam creatio conveniat ei, ut dicatur creatus.

4. Præterea. Ut probat Avicenna in ſua Metaph. id cuius eſſentia eſt ſuum eſſe, eſt per ſe neceſſe eſſe. Sed quod eſt huiuſmodi, non habet eſſe ab alio: quia hoc quod eſt neceſſe eſſe abſolute, non eſt propter aliquid aliud, ut etiam dicit Philoſophus in V. Metaph. (text. vi.) Ergo id cuius eſſentia eſt ſuum eſſe, non habet eſſe ab alio. Sed Filius habet eſſe ab alio. Ergo non eſt neceſſe eſſe; nec ſua eſſentia eſt ſuum eſſe. Ergo eſt creatura.

5. Præterea. Omne quod habet cauſam ſui eſſe, eſt creatura. Sed Filius habet cauſam ſui eſſe: quia Pater eſt cauſa Filii, ut dicit Chryſoſtomus, & omnes Græci Doctores concedunt. Ergo Filius eſt creatura.

6. Præterea. Omne quod gignitur, ad hoc gignitur ut ſit. Sed quod eſt, non gignitur ad hoc quod ſit, quia iam eſt. Ergo omne quod gignitur, antequam gignatur non eſt. Sed omne quod non fuit, & poſtea eſt, creatum eſt. Ergo Filius, cum genitus ſit, creatus eſt.

7. Præterea. Omne quod habet aliquid ab alio, in ſe conſideratum non habet illud, & caret illo, ſi ſibi relinquatur. Sed Filius habet eſſe ab alio. Ergo in ſe conſideratus non habet eſſe, & ſi ſibi relinquatur, non eſſet. Sed hæc eſt conditio creaturæ, ſecundum quam dicitur vertibilis in nihilum: quia omnia in nihilum reverterentur, niſi ea manus conditoris teneret (a). Ergo Filius eſt creatura.

Sed contra. Nulla creatura eſt conſubſtantialis Creatori. Sed Filius eſt conſubſtantialis Patri, ut dicitur Ioan. x. 30. *Ego, & Pater unum ſumus*. Ergo Filius non eſt creatura.

Præterea. Omnis creatura portatur per potentiam Creatoris. Sed id quod omnia portat, non portatur. Ergo id quod omnia portat, non eſt creatura. Sed hoc eſt Filius: Hebr. I. 3. *Portans omnia Verbo virtutis ſuæ*. Ergo Filius non eſt creatura.

Præterea. Nihil eſt in Deo quod ſit creatura. Sed Filius eſt in Deo Patre, cum ſit Verbum eius; & omne verbum eſt in dicente. Ergo Filius non eſt creatura.

Præterea. Omne quod dicitur per ſimilitudinem, reducitur ad id quod proprie dicitur. Sed homines dicuntur filii Dei per aſſimilationem ad unicum Filium: Roman. VIII. 29. *Conformes fieri imaginis Filii ſui*. Ergo ipſe proprie Filius dicitur. Sed nullus dicitur proprie filius alicuius, niſi habeat eamdem naturam ſpecie quam habet Pater, & vere. Ergo Filius eſt vere Deus. Sed nulla creatura eſt huiuſmodi Ergo Filius non eſt creatura.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Filius naturaliter a Patre procedit: hoc enim ipſum nomen filiationis demonſtrat, ſi vera filiatio ſit; quod oportet maxime eſſe in illa filiatione, & paternitate ex qua omnis paternitas, & filiatio in cælo, & in terra nominatur: ad Eph. III. Maxime enim vera ſunt quæ ſunt cauſa eſſe veritatis in aliis, ut dicitur II. Metaph. (text. iv.) Omne autem quod naturaliter procedit ab altero, duo habet. Unum eſt quod æquatur ei a quo procedit: quia natura non poſtponit facere opus ſuum, niſi ſit ex defectu agentis: qui quidem defectus eſt in eo, quod agens naturaliter non habet perfectam virtutem ad agendum, ſicut pueri ad generandum; vel in eo quod agit per tranſmutationem exterioris materiæ, unde effectus non ſequitur niſi in fine tranſmutationis, & ſic oportet quod duratione ſequatur ſuam

cauſam

(a) *Addit Nicolai* (ut Gregorius dicit.)

cauſam agentem : quæ longe ſunt a Deo , cuius virtus non augetur, neque materiam ex qua operetur requirit. Reſtat ergo quod omne quod naturaliter a Deo procedit , coæternum ſit ei ; & ita Filius eſt ab æterno . Aliud eſt quod oportet eſſe in eo quod naturaliter procedit ab altero, quod ſit ſimile ei a quo procedit : quia natura intendit ſibi ſimile producere inquantum poteſt : unde quod aliquid naturaliter procedens non habeat perfectam ſimilitudinem eius a quo procedit , contingit vel ex defectu virtutis agentis, ſicut in ſemine in quo debilitatur calor naturalis, unde non ſufficit ad generandum maſculum, ſed feminam ; vel ex defectu materiæ , quæ non poteſt recipere totam virtutem agentis , ſicut accidit in partibus monſtroſis . Hæc autem duo a Deo longe ſunt , ut dictum eſt : unde oportet quod hoc quod naturaliter a Deo procedit, perfectam ſimilitudinem ad eum habeat . Perfecta autem ſimilitudo eſſe non poteſt ubi non eſt eadem natura ſecundum ſpeciem . Natura autem divina non poteſt eſſe eadem ſpecie, niſi ſit eadem numero , cum omnino ſit immaterialis . Unde oportet quod Filius qui naturaliter a Deo Patre procedit , habeat eamdem numero naturam cum ipſo , & per conſequens idem eſſe; & ita omnibus modis ei erit æqualis. Et quia natura , & eſſe Dei Patris nullo modo dependet ad nihil , vel ad non eſſe, ut ſcilicet non eſſe præcedat eam tempore, vel natura ; ideo nec natura, nec eſſe Filii ad nihil aliquo modo dependet . Ex quo patet quod Filius nullo modo poteſt eſſe creatura , neque ſecundum quod fides de creatione loquitur , ſecundum quam ponimus quod non eſſe duratione creaturam præceſſit ; nec ſecundum quod quidam Philoſophi poſuerunt creationem, dicentes illud creari quod eſſe habet poſt non eſſe , non tempore, ſed natura: & hoc eſt cuius eſſe dependens eſt ad non eſſe, quia in ſe conſideratum , & ſibi relictum non eſt , cum ſolum ab altero eſſe habeat . Sed de hoc in II. Lib. diſtinct. I. dictum eſt plenius.

Ad primum ergo dicendum , quod iſtud verbum vel intelligitur de ſapientia creata, ſcilicet angelica natura, quæ eſt ante tempora ſæcularia, etſi non duratione, tamen ordine naturæ; vel intelligitur de Filio Dei quantum ad naturam aſſumptam, quæ etſi ante ſecula creata non fuerit , fuit tamen ab æterno præviſa creari .

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Auguſtinus docet in I. de Trin. (cap. VII.) omnia quæ minorationem, aut ſubiectionem circa Filium Dei ponere videntur , vel referenda ſunt ad naturam aſſumptam, ſecundum quam minor eſt Patre , in forma Dei manens æqualis Patri, ut dicitur ad Philip. II. vel referendum eſt ad commendationem principii, ſecundum quod Pater dicitur principium Filii : & ſecundum hoc dicitur maior, quamvis Filius non ſit minor , ut dicit Hilarius (IX. & XI. de Trin. & contra Arianos de Synodis fidei .)

Ad tertium dicendum , quod ſecundum Baſilium accipere a Patre Filius habet commune cum omni creatura ; ſed habere per naturam eſt ſibi proprium : unde proceſſio Filii a Patre in aliquo convenit cum proceſſione quæ eſt in creaturis communitate analogiæ , & in aliquo differt . Convenit quidem in reſpectu originis, qui eſt eſſe ab aliquo ; differt autem in hoc quod proceſſio Filii a Patre eſt per naturam ; aliorum autem per voluntatem . Ex hoc ſequitur triplex differentia, ut ex dictis patet. Prima, quod Filius eſt conſubſtantialis Patri ; ſecunda, quod eſt coæternus ; tertia, quod eſſe ſuum nullo modo dependet ad nihil ; & hæc ſequitur ex prima . Unde conſiderandum eſt, quod omnia nomina, vel verba quæ important reſpectum originis abſolute recipiuntur in proceſſionem divinam , ſicut *procedit*, *exit*, *eſt ab alio* ; illa autem quæ important aliquid contrarium tribus prædictis, nullo modo dicuntur , ſicut *factus* , quod repugnat conſubſtantialitati : quia facere dicitur proprie ſecundum operationem quam agens exercet in id quod eſt extra : & ſimiliter verbum incipiendi repugnat coæternitati , & ſimiliter verbum creandi importat dependentiam ad non eſſe . Sed nativitas ad reſpectum originis abſolute addit aliquid magis pertinens ad conſubſtantialitatem , quam ad differentiam ſubſtantiæ: quia, ſicut ſupra diſt. VIII. dictum eſt , naſcitur proprie quod procedit coniunctum ei a quo procedit : & ideo omnia illa quæ pertinent ad generationem vivorum , quorum eſt naſci , dicuntur in proceſſione Filii, ſicut *oriri*, & *naſci* , *gigni* , & *generari* : & hæc eſt cauſa quare proceſſio Filii potuit habere nomen proprium; non autem proceſſio Spiritus ſancti , qui non procedit per modum naſcentis . Unde generatio, vel nativitas non tranſumitur ad divina ; ſecundum quod præſupponit creationem , ſed ſecundum quod importat conſubſtantialitatem.

Ad

Ad quartum dicendum, quod ratio illa ſequitur de eo quod eſt ab alio, habens aliam naturam ab ipſo: quia ſic naturæ eius quod eſt ab alio, non debetur eſſe ex ſeipſa: unde ipſa non eſt ſuum eſſe, ut habeat neceſſitatem eſſendi ex ſe. Sed Filius eſt a Patre, habens eamdem numero naturam: unde ſicut natura Patris eſt ſuum eſſe, ac per hoc neceſſe eſſe; ita & natura Filii: nec eius eſſe eſt aliquo modo dependens ad nihil, ſicut nec eſſe Patris.

Ad quintum dicendum, quod eſſe Filii non eſt creatum: unde Filius non habet cauſam ſui eſſe; nec ſuum eſſe habet principium: quamvis enim ſecundum nos ipſe Filius habeat principium a quo eſt, non tamen cauſam: quia ſecundum nos nomen principii importat relationem originis abſolute; nomen autem cauſæ importat reſpectum originis per comparationem ad eſſe rei quod a cauſa procedit: unde terminus a quo, dicitur principium motus, non tamen cauſa. Sed ſecundum Græcos nomen cauſæ importat ſimplicem formæ originem, ſicut nomen principii ſecundum nos. Et quamvis dicamus Patrem principium Filii; non tamen dicimus Filium principiatum a Patre: quia nomine principiati non utimur niſi in his quæ ſunt conſtituta in eſſe per principium: unde linea non dicitur eſſe principiatum puncti, ſicut nec motus termini a quo; ſed tamen dicitur eſſe a principio.

Ad ſextum dicendum, quod Filius non habuit eſſe, antequam generaretur. Sed quia generatio eius eſt æterna, & eſſe eius æternum eſt.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſicut creatura non habet eſſe niſi a Deo, ita nec Filius habet eſſe niſi a Patre. Sed in hoc eſt differentia quod creatura non eſt illa relatio ſecundum quam dicitur eſſe a Deo, per quam habet eſſe: & ideo poteſt conſiderari in ſe, ſine reſpectu eius ad Deum; & ſic invenitur non habens eſſe. Sed Filius Dei eſt ipſa relatio ſecundum quam habet eſſe a Patre, & ipſa relatio eſt ipſum eſſe: & ideo non poteſt Filius conſiderari ſine reſpectu ad Patrem, ut inveniatur in ſe non habens eſſe, vel potens in nihilum decidere.

ARTICULUS II.

Utrum Chriſtus ſit creatura.

III. P. quæſt. XVI. *art.* 4. *& Lib. IV. cont. Gent. cap.* XLVIII.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus ſit creatura. Leo Papa *: *Nova, & inaudita conventio. Deus qui erat, & qui eſt, ſit creatura.* Sed illud quod Deus ſit, poteſt de Chriſto prædicari. Ergo Chriſtus eſt creatura. Damaſcenus etiam dicit de Chriſto, quod non ſcandalizabitur ad nomen creaturæ.

2. Præterea. De quocumque prædicatur inferius, & ſuperius. Sed creatura eſt ſuperius ad hominem. Ergo cum homo prædicetur de Chriſto, creatura de ipſo prædicabitur.

3. Præterea. Omne quod eſt, vel eſt creatum, vel increatum. Si ergo Chriſtus eſt homo, vel erit homo creatus, vel increatus. Sed non eſt homo increatus, ſicut nec homo æternus, quia omne increatum æternum eſt. Ergo eſt homo creatus: ergo eſt creatura.

4. Præterea. Id quod convenit parti, tranſumitur ad prædicationem totius; ſicut homo dicitur criſpus propter capillos. Sed humana natura eſt quaſi pars perſonæ compoſitæ, pro qua ſupponit hoc nomen *Chriſtus*. Ergo cum humana natura ſit creatura, Chriſtus poteſt dici creatura.

5. Præterea. Principalior pars hominis Chriſti eſt anima quam corpus. Sed ratione corporis, quod de Virgine traxit, ſimpliciter dicitur natus de Virgine. Ergo ratione animæ, quæ creata eſt a Deo, debet dici creatura.

6. Præterea. Sicut repugnat nomen creaturæ Filio increato, ita repugnat temporaliter naſci æternaliter nato. Sed tamen dicimus Chriſtum temporaliter natum. Ergo & ſimpliciter poſſumus ipſum dicere creaturam.

Sed contra. Creatura non poteſt prædicari de aliquo æterno. Sed Chriſtus ſupponit

Ex Edit. P. Nicolai.

* Nihil tale apud Leonem primum in operibus quæ nunc extant, ſed ſerm. II. in feſto Pentecoſtes quantum ad creaturæ nomen ſpectat, æquivalenter ſic loquitur. *Si homo ad imaginem Dei factus in ſuæ honore naturæ manſiſſet, Creator mundi creatura non fieret.* Quod autem ſubiungitur ex Damaſceno, quoad ſenſum colligi poteſt vel ex Lib. III. de Fid. orth. cap. XXV. vel ex Libro de duabus Chriſti voluntatibus adverſus Acephalos, vel ex oratione de imaginibus; ubi tamen expreſſa verba non occurrunt quæ hic notantur.

Digitized by Google

nit ſuppoſitum æternum . Ergo non poteſt dici creatura .

Præterea . In Chriſto nihil creatum eſt , niſi humana natura . Sed humana natura non prædicatur de Chriſto . Ergo Chriſtus non poteſt dici creatura .

Præterea . Omnis creatura rationalis eſt filius Trinitatis per creationem . Sed Chriſtus ſi eſt creatura, eſt creatura rationalis. Ergo eſt filius Trinitatis per creationem ; quod ſupra improbatum eſt diſtinct. IV.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum , quod creatio proprie reſpicit eſſe rei : unde dicitur in Lib. de Cauſis (prop. VIII.) quod eſſe eſt per creationem, alia vero per informationem . Eſſe autem ſimpliciter & per ſe eſt ſuppoſiti ſubſiſtentis ; alia vero dicuntur eſſe , inquantum ſuppoſitum in eis ſubſiſtit vel eſſentialiter, ſicut materia, & forma, & ſic natura ipſa dicitur eſſe ; vel accidentaliter, ſicut accidentia dicuntur eſſe. Eſſe ergo dictum ſimpliciter de ſuppoſito ſignificat eſſe perſonale ipſius ; eſſe vero, ſecundum quod convenit parti, vel accidenti , non dicitur ſimpliciter de ſuppoſito , ſed ſuppoſitum dicitur eſſe in eo : unde cum dico , *Chriſtus eſt*, ſignificatur eſſe ipſius; non autem eſſe ipſius naturæ, vel accidentis , vel partis . Cum autem fiat unio naturarum in eſſe ſuppoſiti ſecundum ſecundam opinionem , eſſe , ſecundum quod Chriſtus ſimpliciter eſſe dicitur, eſt eſſe increatum : unde non poteſt dici creatura, non tantum ad evitandum errorem Arii, ut quidam dicunt, ſed etiam ad vitandum falſitatem . Poteſt tamen dici, quod aliquid creatum eſt in Chriſto, ſcilicet humana natura : quia eſſe quamvis ſit unum , tamen reſpectum habet ad naturam humanam, & ad partes eius , ſecundum quas humana natura dicitur eſſe in Chriſto, vel partes , aut accidentia eius , ut ſupra diſtinct. VI. dictum eſt. Unde ſicut eſſe aliquo modo ad naturam pertinet , & ad partes , & accidentia eius , ita & creatio .

Ad primum ergo dicendum , quod verba illa intelligenda ſunt cum determinatione, ut dicit Magiſter in littera ; quamvis illa determinatio cauſa brevitatis intermittatur.

Ad ſecundum dicendum , quod creatura non eſt ſuperius ad hominem : quia creatio magis reſpicit eſſe quam naturam. Eſſe autem non eſt genus , nec inducitur in ſignificatione alicuius generis, ut dicit Avicenna, cum ea quæ ſunt in uno genere , non conveniant in uno eſſe, ſed in natura communi . Vel dicendum , quod creatura non eſt ſuperius ad hominem , ſignificans quid eſt homo : quia creatio non reſpicit naturam, vel eſſentiam, niſi mediante actu eſſendi , qui eſt primus terminus creationis. Humana autem natura in Chriſto non habet aliud eſſe perfectum , quod eſt eſſe hypoſtaſis, quam eſſe divinæ perſonæ : & ideo ſimpliciter loquendo, creatura dici non poteſt: quia intelligeretur quod eſſe perfectum hypoſtaſis Chriſti per creationem eſſet acquiſitum .

Ad tertium dicendum , quod cum dicitur , *Chriſtus eſt homo creatus* , locutio eſt duplex , ex eo quod hoc participium *creatus* poteſt determinare prædicatum in comparatione ad ſubiectum ; & ſic poteſt eſſe vera , ſicut & iſta , *Chriſtus eſt factus homo*. Si autem determinat abſolute prædicatum , tunc eſt falſa : quia in homine non intelligitur tantum natura, ſed ſuppoſitum æternum, cui non convenit eſſe creatum : quod enim determinat prædicatum in ordine ad ſubiectum, eſt determinatio ipſius inquantum eſt prædicatum : unde oportet quod reſpiciat prædicatum formaliter : quia termini in prædicato ponuntur formaliter; determinatio autem quæ determinat abſolute , ponitur circa prædicatum ſicut circa ſubiectum quoddam : unde magis reſpicit ſuppoſitum quam formam. Similiter etiam hæc eſt falſa : *Chriſtus eſt homo increatus* : quia privatio creationis ponitur circa prædicatum ratione utriuſque, & ideo utraque falſa eſt, nec ſibi contradicunt; ſed hæc eſt vera : *Chriſtus eſt homo, qui non eſt creatus, ſed æternus ex parte Deitatis :* non tamen æternus homo , ut æternitas determinet prædicatum in ordine ad ſubiectum.

Ad quartum dicendum , quod (a) totum denominatur a proprietate partis , quando illa proprietas nullo modo nata eſt convenire niſi parti illi , ſicut criſpitudo capillis, & claudicatio pedi . Sed creatio non tantum naturæ, ſed etiam perſonæ nata eſt convenire; & etiam perſonæ, & ſuppoſito magis proprie : & ideo non poteſt dici de ſuppoſito quod ſit creatum , quia natura eſt creata .

Et per hoc patet ſolutio ad quintum : quia naſci de matre non eſt natum convenire ſuppoſito hominis, niſi per hoc quod corpus traducit a matre : unde non habet re-

(a) *Al. deeſt* totum.

Digitized by Google

repugnantiam temporaliter naſci ad æternaliter naſci: quia unum naturam humanam reſpicit, & alterum divinam: quarum habet unam Chriſtus a Patre æternaliter, alteram a matre temporaliter. Sed creatum, & increatum utrumque poteſt reſpicere ſuppoſitum ratione eſſe, quod eſt ſuppoſiti.

Unde patet ſolutio ad ſextum.

ARTICULUS III.

Utrum Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit creatura.

III. P. quæſt. XVI. *art.* 10.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non poſſit dici creatura ſecundum quod homo. Quidquid enim prædicatur de altero, ſecundum quod ipſum eſt, prædicatur de eo ſimpliciter. Sed quod prædicatur de Chriſto, ſecundum quod homo, prædicatur de eo ſecundum quod ipſum eſt, quia ipſe eſt eſſentialiter homo. Ergo cum eſſe creaturam non prædicetur ſimpliciter, non poteſt prædicari de eo ſecundum quod homo.

2. Præterea. Magis eſt eſſe filium adoptivum quam eſſe creaturam. Sed non poteſt dici, quod Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit filius adoptivus. Ergo multo minus poteſt dici, quod, ſecundum quod homo, ſit creatura.

3. Præterea. Secundum quod Magiſter dicit in littera, hæc eſt tropica locutio, *Chriſtus eſt creatura*. Ergo ſi Chriſtus, ſecundum quood homo, ſit creatura, & hæc etiam erit impropria, *Chriſtus eſt homo*; quod eſt falſum.

4. Præterea. Nihil eſt creatum in Chriſto niſi humana natura. Sed hæc eſt falſa, *Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt humana natura*. Ergo & hæc, *Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt creatura*.

5. Præterea. Iſta ſe compatiuntur, ut Chriſtus ſit homo, & ſit Deus. Ergo quod non compatitur ſecum hoc quod eſt eſſe Deum, non poteſt prædicari de Chriſto ſecundum quod homo, ſicut hoc quod eſt carere Divinitate. Sed eſſe creaturam non compatitur ſecum hoc quod eſt eſſe Deum. Ergo Chriſtus non eſt creatura, ſecundum quod homo.

Sed contra. Omne quod non eſt æternum, eſt creatum. Sed Chriſtus, ſecundum quod homo, non eſt æternus, ſicut nec Deus. Ergo ſecundum quod homo, eſt creatura.

Præterea. Omne quod factum eſt, creatum eſt. Sed Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt factus. Ergo eſt creatus ſecundum quod homo.

Præterea. Omnis conditio alicuius naturæ poteſt prædicari de aliquo ſecundum nomen ſignificans naturam illam. Sed *homo* ſignificat naturam humanam, cuius conditio eſt quod ſit creatura. Ergo Chriſtus poteſt dici, creatura ſecundum quod homo.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod humana natura ſe habet ad compoſitam perſonam Chriſti ſicut pars; quamvis proprie pars dici non poſſit, nec proprie perſona compoſita, ut ſupra diſt. VI. (quæſt. II. art. 3.) dictum eſt. Pars autem aliquando habet aliquam diſpoſitionem quæ nata eſt convenire toti; aliquando vero aliam quæ non eſt nata convenire toti: ſicut albedo quæ ineſt capillis, poteſt etiam toti convenire; criſpitudo autem ita convenit capillis quod nullo modo toti, vel alicui alteri parti. Ergo ſecundum diſpoſitiones illas quæ inſunt tantum parti, denominatur totum ſimpliciter, & proprie per diſpoſitionem partis, nullo addito, ſicut homo dicitur criſpus; ſed quantum ad illas diſpoſitiones quæ natæ ſunt parti, & toti convenire, non denominatur totum a parte ſimpliciter, ſed addita parte, ut cum dicitur homo albus ſecundum capillos; nec hoc proprie, ſed figurative per ſinecdochen. Unde patet quod cum creatio naturæ, & perſonæ nata ſit convenire, ſicut & eſſe; utrique aliquo modo convenit: non tamen poteſt dici de Chriſto, quod ſit creatura, quia humana natura creata eſt, niſi fiat additio, ut ſi dicatur, *Secundum hominem*, vel *ſecundum quod homo*; & tunc etiam tropica eſt, & figurativa, ut dicit Magiſter, ſicut & hæc, *Æthiops eſt albus ſecundum dentem*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit in his quæ prædicantur proprie, & per ſe; ſed hæc non eſt propria prædicatio, ut dictum eſt.

A ſecundum dicendum, quod eſſe filium adoptivum, nullo modo natum eſt convenire niſi perſonæ; & ideo non poteſt dici filius adoptivus ſecundum humanam naturam, ſicut dicitur creatura: quia creaturæ nomen & perſonæ, & naturæ aptatur.

Ad tertium dicendum, quod quandocum-

reduplicatione eſt propria prædicatio, tunc prædicatum per ſe convenit ei quod replicatur; ſicut *Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt animal:* hæc enim eſt per ſe, & propriæ. *Homo eſt animal*: & ideo ſimili modo prædicatum, & reduplicatio de ſubiecto prædicatur. Hæc autem reduplicatio non eſt nota per ſe prædicationis: hæc enim non eſt propria, *Hic homo*, ſcilicet Chriſtus, *eſt creatura:* nec etiam eſt per ſe, quia creatura non eſt ſuperius ad hominem, ſignificans quid eſt homo, ut dictum eſt: & ideo non oportet quod ſi creatura improprie dicatur de Chriſto, etiam ipſe improprie dicatur homo.

Ad quartum dicendum, quod natura humana in abſtracto non prædicatur de Chriſto ſecundum quod homo; ſed conditiones eius & in concreto poſſunt de Chriſto prædicari ſecundum quod homo, vel proprie, vel improprie. Creatura autem in concretione dicitur, quia omne creatum eſt creatura.

Ad quintum dicendum, quod quamvis illud quod convenit parti, aliquo modo poſſit dici de toto; non tamen oportet ut quod removetur a parte, removeatur a toto: unde quamvis Æthiops ſecundum dentem habeat albedinem, non poteſt tamen dici quod ſit carens nigredine: quia quod non convenit ſibi ſecundum unam partem, poteſt ſibi convenire ſecundum aliam: & ſimiliter quamvis Chriſtus ſit creatura, ſecundum quod homo, non tamen poteſt dici, quod, ſecundum quod homo, careat Divinitate, quæ ſibi competit per aliam naturam.

ARTICULUS IV.

Utrum ea quæ ſunt humanæ naturæ, poſſint dici de Filio Dei.

III. P. quæſt. XVI. *art.* 4. *& opuſc.* II. *cap.* VII.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ea quæ ſunt humanæ naturæ, non poſſint dici de Filio Dei. Omnis enim proprietas, vel accidens naturæ humanæ, eſt quid creatum. Sed Filius Dei non informatur aliquo creato. Ergo non poteſt prædicari de Filio Dei aliquod accidens humanæ naturæ.

2. Præterea. Quod proprietates divinæ naturæ dicuntur de Filio Dei, contingit ex hoc quod Filius Dei eſt natura divina. Sed Filius Dei non eſt natura humana. Ergo proprietates humanæ naturæ non prædicantur de Filio Dei.

3. Præterea. Humanæ naturæ convenit aſſumi a Filio Dei, & homini convenit eſſe unitum. Sed hoc non convenit Filio Dei. Ergo non oportet quod ea quæ conveniunt naturæ humanæ, dicantur de Filio Dei.

4. Præterea. Hæc eſt vera, *Iſte homo eſt prædeſtinatus*. Sed hæc eſt falſa, *Filius Dei eſt prædeſtinatus*. Ergo idem quod prius.

5. Præterea. Omnis proprietas humanæ naturæ eſt quid creatum. Sed creatura non prædicatur de Filio Dei. Ergo nec proprietas humanæ naturæ.

6. Præterea. Ea quæ prædicantur de Chriſto ſecundum quod homo, non prædicantur de ipſo ſecundum quod Filius Dei. Ergo videtur eadem ratione quod ea quæ prædicantur de homine, non prædicentur de Filio Dei.

7. Sed contra. De quocumque prædicatur aliquid, prædicantur de eo omnia conſequentia ad ipſum, etiamſi ſit prædicatio accidentalis; ſicut ſi homo eſt albus, ſequitur quod ſit coloratus. Sed homo prædicatur de Deo. Ergo quidquid prædicatur de homine, prædicatur de Filio Dei.

8. Præterea. Quæcumque conſequuntur naturam, prædicantur de ſuppoſitis naturæ illius. Sed Filius Dei eſt ſuppoſitum humanæ naturæ. Ergo conſequentia naturam humanam poſſunt prædicari de Filio Dei.

9. Præterea. Chriſtus eſt perſona ſubſiſtens in duabus naturis, divina, & humana. Sed omnia quæ conveniunt divinæ naturæ, poſſunt prædicari de Chriſto. Ergo pari ratione omnia ea quæ conveniunt naturæ humanæ.

10. Præterea. Nihil magis repugnat divinæ naturæ quam mori. Sed dicitur, quod Filius Dei eſt mortuus. Ergo & omnia alia poſſunt dici de Filio Dei quæ conveniunt humanæ naturæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod natura, & ſuppoſitum naturæ in quibuſdam differunt re, & ratione, ſicut in compoſitis; in quibuſdam autem ratione, & non re, ſicut in divinis. Sed differentia quæ eſt ſecundum rationem, eſt differentia oppoſitionis: quia natura, & ſuppoſitum habent intentiones oppoſitas: & ideo ea quæ pertinent ad rationem naturæ, nullo modo prædicantur de ſuppoſito neque in abſtracto, neque

neque in concreto, neque in divinis, neque in humanis; ſicut Pater non dicitur commune tribus, nec Petrus dicitur forma totius. Differentia autem quæ eſt ſecundum rem, non eſt oppoſitionis, ſed eſt ſicut principii formalis ad formatum: & ideo quæ ſecundum rem ad naturam pertinent, poſſunt prædicari de ſuppoſito, ſicut natura prædicatur, ſcilicet in concreto. Quia autem unio facta eſt in ſuppoſito, ut ſcilicet ſit unum & idem ſuppoſitum divinæ, & humanæ naturæ; ideo de illo ſuppoſito poſſunt prædicari ea quæ conſequuntur ſecundum rem utramque naturam, ſicut & ipſę naturæ de ipſo prædicantur: quia enim divina natura prædicatur de Filio Dei in concreto, & in abſtracto, ideo proprietates eius poſſunt utroque modo prædicari de ipſo; quia vero humana natura prædicatur in concreto tantum, ideo humanæ naturæ proprietates in concreto tantum prædicantur. Nec differt utrum fiat prædicatio de ſuppoſito ſecundum nomen quod ſignificat divinam naturam, ut Verbum; vel humanam, ut Ieſus; vel utrumque, ſicut Chriſtus: quia per omnia ſupponitur idem ſuppoſitum; ſed tamen hoc ſuppoſitum non conſtituitur per naturam humanam, ſed humana natura advenit etiam ab æterno præexiſtenti in alia natura. Unde duo ſingulariter inveniuntur in compoſitione humanæ naturæ ad iſtud ſuppoſitum, ſcilicet quod unitur ei, & quod ſe habet ad ipſum per modum partis, ſecundum quod iſtud ſuppoſitum in duabus naturis ſubſiſtit: & ideo a prædicta generalitate excluduntur ea quæ unionem important, & iterum ea quæ nata ſunt de ſe & perſonæ, & naturæ convenire, quæ non poſſunt prædicari de ſuppoſito, niſi cum additione, ſicut ea quæ ſunt partis de toto.

Ad primum ergo dicendum, quod proprietates creatæ dicuntur de Filio Dei, non quaſi ipſa perſona æterna his informetur, ſed quia natura aſſumpta informatur eis; ſicut proprietates quibus informantur partes, prædicantur de toto.

Ad ſecundum dicendum, quod illa ratio concludit, quod proprietates humanæ naturæ non prædicantur in abſtracto de Chriſto, quod & verum eſt.

Ad tertium dicendum, quod aſſumi eſt de illis quæ unionem important: & ideo non oportet quod dicatur de Filio Dei.

Ad quartum dicendum, quod prædeſtinatio Chriſti eſt reſpectu unionis: unde *prædeſtinatus* includit unionem ſicut terminum prædeſtinationis: & ideo ſicut homo unitus dicitur, ita & prædeſtinatus uniri; non autem Filius Dei. Et præterea *prædeſtinatus* includit factionem, ut patet ex prædictis: unde ſicut eſſe factum non dicitur de Filio Dei abſolute, ita nec eſſe prædeſtinatum.

Ad quintum dicendum, quod ſicut humana natura eſt creatura, & tamen cum prædicetur de Chriſto in concreto, non ſequitur quod Chriſtus ſit creatura; ita etiam non ſequitur propter hoc quod proprietates naturæ humanæ in concreto de Chriſto prædicentur, quod Chriſtus ſit creatura.

Ad ſextum dicendum, quod ad veritatem propoſitionis ſufficit quod prædicatum conveniat ſubiecto quocumque modo; ſed ad hoc quod propoſitio ſit per ſe, oportet quod conveniat ſibi ratione formæ importatæ per ſubiectum: unde hæc eſt vera, *Deus eſt paſſus*; non tamen eſt per ſe: & quia reduplicatio exigit locutionem per ſe veram, ideo non eſt ſimilis ratio de reduplicationibus, & propoſitionibus quæ ſunt ſine reduplicatione.

Ad ſeptimum dicendum, quod aliqua conſequuntur humanam naturam, non ſecundum quod prædicatur de Filio Dei; & illa non oportet quod de Chriſto prædicentur.

Et ex dictis patet ſolutio ad conſequentia.

EXPOSITIO TEXTUS.

Omnia per ipſum facta ſunt. Videtur hoc non eſſe ad propoſitum: quia Auguſtinus intendit de Filio Dei, inquantum eſt Filius Dei. Et dicendum, quod quia non eſt in Chriſto aliud ſuppoſitum niſi perſona Filii Dei, ideo ſicut de Filio Dei dici non poteſt quod ſit creatura, ita nec de Chriſto.

Nam ſi creatura eſſet, ſibi mandaret prædicari Evangelium. Videtur quod hoc non ſequatur: quia Angeli, & lapides ſunt creaturæ, quibus non eſt Evangelium prædicandum. Dicendum, quod intelligitur de creaturis quæ ſunt homines, quibus eſt prędicandum Evangelium, vel ut emundentur, vel ut perficiantur, vel ut conſerventur. Chriſtus autem homo eſt.

Vanitati ſubiecti. Intelligitur de illa vanitate ſecundum quam omnia in nihil tenderent, niſi manu omnipotentis continerentur.

Non unum de multis. Contra Rom. VIII.

10. *Ut ſit ipſe primogenitus in multis fratribus*. Et dicendum, quod unus eſt de multis quantum ad ſimilitudinem filiationis, ſecundum quod etiam dicitur primogenitus; ſed non unum de multis proprietate nativitatis, ſecundum quod dicitur unigenitus.

In Deo creatura eſſe non poteſt. Contra Rom. XI. 36. *In ipſo ſunt omnia*. Dicendum, quod ſunt in ipſo creaturæ, non per eſſentiam, ſed ſicut in cauſa per ſimilitudines ideales, quæ ſecundum quod in Deo ſunt, creaturæ non ſunt.

Sed ex tropicis locutionibus non eſt recta argumentationis proceſſio. Cuius ratio eſt; quia non ſunt ſimpliciter veræ, ſed ſecundum quid: unde etiam Dionyſius dicit in epiſtola ad Titum, quod ſymbolica Theologia non eſt argumentativa.

DISTINCTIO XII.

An homo ille ſemper fuerit, vel cœperit eſſe.

POſt prædicta quæritur, utrum homo ille cœperit eſſe, vel ſemper fuerit; ſicut ſimpliciter enuntiamus, Chriſtum, vel Dei Filium, ſemper fuiſſe, nec cœpiſſe. De hoc Auguſtinus dicit ita ſuper Ioann. (tract. CVI. circa med.) „ Habuit „ aliquando Dei Filius quod nondum habuit idem ipſe homo Filius, quia nondum „ erat homo. " Idem in eodem (tract. CV. circa fin.) „ Prius quam mundus eſ- „ ſet, nec nos eramus, nec ipſe mediator Dei & hominum homo Chriſtus Ieſus. " Item ſuper Pſal. (LXXXIX. circa med.) „ Chriſtus noſter, etſi forte homo recens „ eſt, tamen eſt æternus Deus. Alibi vero legitur quod puer ille creavit ſtellas; „ & Chriſtus dicit (Ioan. VIII.) ſe eſſe principium, & eſſe ante Abraham. " His ergo auctoritatibus in nullo reſultantes dicimus, hominem illum, inquantum homo eſt, eſſe cœpiſſe, & inquantum Verbum eſt, ſemper fuiſſe. Hic enim abſque diſtinctione non eſt ferenda reſponſio. Nam ipſe Auguſtinus huiuſmodi utitur diſtinctione in pluribus locis, dicens, per Chriſtum omnia eſſe facta inquantum eſt Verbum; ſecundum id vero quod homo eſt, ipſum eſſe factum, & glorificatum. Si igitur ad perſonam reſpicis, confidenter dic hominem illum ſemper fuiſſe; ſi vero ad naturam hominis, concede eum cœpiſſe.

Si Deus alium hominem aſſumere potuerit, vel aliunde quam de genere Adæ.

SOlet etiam quæri, utrum alium hominem, vel aliunde hominem quam de genere illius Adæ, Deus aſſumere potuerit. Ad quod ſane dici poteſt, ipſum & aliam animam, & aliam carnem potuiſſe aſſumere: quia gratia tantum aſſumpta eſt anima illa, & caro a Verbo Dei. Ut enim ait Auguſtinus (Lib. XIII. de Trin. cap. XIX.) in rebus per tempus ortis illa (1) ſumma eſt gratia qua homo in unitate perſonæ coniunctus eſt Deo. Potuit igitur Deus aliam animam, & aliam carnem aſſumere; & carnem utique aliunde quam de genere Adæ. Unde Auguſtinus in Lib. IV. de Trin. (cap. XVIII.) „ Poterat utique Deus hominem „ aliunde ſuſcipere, in quo eſſet mediator Dei, & hominum, non de genere il- „ lius Adæ qui peccato ſuo genus obligavit humanum; ſicut ipſum quem primo „ creavit, non de genere alicuius creavit. Poterat ergo vel ſic, vel alio quovel- „ let modo creare unum hominem, de quo vinceretur victor prioris; ſed melius „ iudicavit (2) ut de ipſo quod victum fuerat genere aſſumeret hominem, per „ quem hominis vinceret inimicum; & tamen ex virgine, cuius conceptum ſpiri- „ tus, non caro, fides, non libido prævenit; nec interfuit carnis concupiſcentia, „ qua ceteri concipiuntur, qui originale trahunt peccatum; ſed credendo, non „ concumbendo ſancta eſt fecundata virginitas. " Ex his aperte oſtenditur & alium, & aliunde hominem Deum aſſumere potuiſſe.

Si

(1) *Al.* ſumpta. (2) *Al.* & de ipſo quod victum fuerat, genere aſſumere hominem.

Si homo ille potuit peccare, vel non eſſe Deus.

IDeo non immerito quæritur, utrum homo ille potuerit peccare, vel non eſſe Deus. Si enim potuit peccare, potuit & damnari. Si potuit damnari, potuit non eſſe Deus. Ergo ſi potuit peccare, potuit non eſſe Deus: quia eſſe Deum, & poſſe, (1) aut velle iniquitatem, ſimul eſſe nequeunt. Hic diſtinctione opus eſt, utrum de perſona, an de natura agatur. Si enim de perſona agitur, manifeſtum eſt quia peccare non potuit, nec Deus non eſſe potuit. Si vero de natura, diſcutiendum eſt, utrum agatur de ea ut Verbo unita, an de ea tamquam non unita Verbo, & tamen ente; ideſt, an de ea ſecundum quod fuit unita Verbo, an de ea ſecundum quod eſſe potuit, & non unita Verbo. Non eſt enim ambiguum, animam illam entem unitam Verbo, peccare non poſſe; & eſt ſine ambiguo verum, eamdem (2), ſi eſſet, & non eſſet unita Verbo, poſſe peccare.

Quorumdam oppoſitio, quod potuit etiam unita Deo peccare.

QUidam tamen probare conantur, eam etiam unitam Verbo poſſe peccare: quia liberum arbitrium habet, & ita poteſt flecti in utramque partem. Quod frivolum eſt, cum & Angeli liberum arbitrium habeant, & tamen in gratia a Deo ſunt confirmati, ut peccare nequeant: quanto magis ergo ille homo, cui Spiritus ſanctus eſt datus ſine menſura? Inducunt quoque auctoritatem ad probandum idem: ſcriptum eſt enim in Lib. Sapientiæ (Eccli. xxxi. 10.) „ Qui potuit tranſgredi, „ & non eſt tranſgreſſus; facere mala, & non fecit. " Sed hoc accipiendum eſt ſecundum membra, vel partim de capite, partim de membris: de capite, „ Non „ eſt tranſgreſſus, & „ non fecit malum; " de membris, „ Potuit tranſgredi, & „ facere malum. "

Si Deus potuit aſſumere hominem in ſexu muliebri.

SOlet etiam quæri, quamvis curioſe, a nonnullis, ſi Deus humanam naturam potuit aſſumere ſecundum muliebrem ſexum. Quidam arbitrantur eum potuiſſe aſſumere hominem in femineo ſexu, ut aſſumpſit in virili; ſed opportunius, atque convenientius factum eſt ut de femina naſceretur, & virum aſſumeret; ut ita utriuſque ſexus liberatio oſtenderetur. Unde Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Quæſtionum (quæſt. xi.) „ Hominis liberatio in utroque ſexu debuit apparere. Ergo quia „ virum oportebat ſuſcipere, quod ſexus honorabilior eſt, conſequens erat ut fe„ minei ſexus liberatio hinc appareret quod ille vir de femina natus eſt. Sapien„ tia ergo Dei, quæ dicitur unigenitus Filius, homine ſuſcepto in utero, & de „ utero virginis, liberationem hominis indicavit. "

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam oſtendit Magiſter quod nomen creaturæ non prædicatur de Chriſto ſimpliciter, ſed cum determinatione, hic inquirit de defectibus qui conſequuntur naturam humanam, ſecundum quod creatura eſt: & dividitur in duas partes. Primo inquirit de defectu qui communiter conſequitur omnem creaturam, ſcilicet incipere eſſe; ſecundo de defectibus qui conſequuntur ſpecialiter humanam naturam, ibi, *Solet etiam quæri, utrum alium hominem, vel aliunde hominem quam de genere illius Adæ, Deus aſſumere potuerit.* Circa primum tria facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo obiicit ad utramque partem, ibi, *De hoc Auguſtinus inquit ita;* tertio determinat eam, ibi, *His autem auctoritatibus in nullo reſultantes, dicimus, hominem illum, inquantum homo eſt, eſſe cœpiſſe.*

Solet etiam quæri, utrum alium hominem .... Deus aſſumere potuerit. Hic proſequitur de defectibus qui pertinent ad humanam naturam tantum: & dividitur in duas partes. Primo inquirit de defectu culpæ; ſecundo de defectu naturæ, qui eſt ſexus femineus, ibi, *Solet etiam quæri, quamvis curioſe, a nonnullis, ſi Deus humanam naturam potuit aſſumere ſecundum muliebrem*

(1) *Al.* & velle: *Nicolai forte legendum cenſet* & poſſe velle. (2) *Al.* & ſi eſſet non unita.

brem ſexum. Circa primum duo facit. Primo quærit de defectu culpæ quantum ad originem, ſcilicet utrum aliunde quam de peccatoribus carnem aſſumere potuiſſet. Secundo de defectu culpæ quantum ad actum, utrum ſcilicet peccare potuiſſet, ibi, *Ideo non immerito quæritur utrum homo ille potuerit peccare*. Et circa hoc tria facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo determinat, ibi, *Hic diſtinctione opus eſt*; tertio obiicit contra determinationem, ibi, *Quidam tamen probare conantur eam, etiam unitam Verbo, poſſe peccare*. Et primo obiicit per rationem; ſecundo per auctoritatem, ibi, *Inducunt quoque auctoritatem ad probandum idem*: & utrumque ſolvit, ut patet in littera.

Solet etiam quæri, quamvis curioſe, a nonnullis, ſi Deus humanam naturam potuit aſſumere ſecundum muliebrem ſexum. Hic inquirit de defectu naturæ, qui eſt ſexus femineus: & primo movet quæſtionem; ſecundo ſolvit, ibi, *Quidam arbitrantur eum potuiſſe aſſumere hominem in femineo ſexu*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur tria. Primo de conceptione. Secundo de potentia peccandi. Tertio de congruitate aſſumptionis reſpectu ſexus feminei. De congruitate tamen aſſumptionis reſpectu generis Adæ, diſt. 11. (quæſt. 1. art. 2.) dictum eſt.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum iſte homo, demonſtrato Chriſto, incepit eſſe.

Secundo. Utrum incepit eſſe Deus.

ARTICULUS I.

Utrum hæc ſit vera, Iſte homo incepit eſſe.

III. P. quæſt. XVI. art. 9.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod hæc ſit vera, *Iſte homo incepit eſſe*. Omne enim quod non ſemper fuit, & eſt, incepit eſſe. Sed, ſicut dicit Auguſtinus in littera, mediator Dei & hominum, homo Chriſtus non fuit prius quam mundus eſſet. Ergo incepit eſſe.

2. Præterea. *Iſte* demonſtrat ſuppoſitum utriuſque naturæ, divinæ ſcilicet, & humanæ. Sed ratione divinæ naturæ poteſt dici: *Iſte homo ſemper fuit*. Ergo cum incipere conveniat humanæ naturæ, ſicut etiam eſſe ab æterno divinæ; ratione humanæ naturæ poteſt dici: *Iſte homo incepit eſſe*.

3. Præterea. Antequam mundus fieret, erat verum dicere: *Nullus homo eſt*. Ergo hæc erat falſa. *Aliquis homo eſt*, vel *iſte homo eſt*. Nunc autem eſt vera. Ergo iſte homo cœpit eſſe.

4. Præterea. Quod incepit eſſe in aliqua ſpecie, incepit eſſe ſimpliciter. Sed iſte homo incepit eſſe in ſpecie humana. Ergo incepit eſſe ſimpliciter.

5. Præterea. Naſci temporaliter, eſt mutari de non eſſe in eſſe. Sed iſte homo eſt natus in tempore. Ergo eſt mutatus de non eſſe in eſſe. Sed omne tale incepit eſſe. Ergo iſte homo incepit eſſe.

6. Præterea. *Iſte homo* ſupponit perſonam compoſitam. Sed perſona compoſita non fuit ab æterno: quia quando non eſt compoſitio, non poteſt eſſe aliquod compoſitum. Ergo iſte homo non fuit ſemper: ergo incepit eſſe.

Sed contra. Nullum æternum incepit eſſe. Sed *iſte homo* ſupponit ſuppoſitum æternum. Ergo non incepit eſſe.

Præterea. Omne quod incepit eſſe, eſt creatura. Sed iſte homo non eſt creatura, ut dictum eſt ſupra (diſt. XI. art. 3.) Ergo iſte homo non incepit eſſe.

Præterea. Ioan. VIII. 58. dicit ille homo de quo loquimur: *Antequam Abraham fieret, ego ſum*: & ſimili ratione potuiſſet vere dicere: Antequam mundus fieret, ego ſum. Sed nullum tale incepit eſſe. Ergo iſte homo non incepit eſſe.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidam diſtinguunt iſtam, *Iſte homo incepit eſſe*, ex hoc quod hoc pronomen *iſte* poteſt demonſtrare perſonam Verbi, vel ſingulare hominis: & primo modo eſt falſa, ſecundo modo eſt vera. Sed cum dicitur, *iſte homo*, hoc pronomen *iſte* non poteſt demonſtrare niſi id quod ſupponitur per hoc nomen *homo*. Suppoſitum autem per hoc nomen *homo* non eſt aliud quam perſona Verbi ſecundum ſecundam opinionem: unde ſecundum eam non poteſt ſtare: quia quamvis ponat in Chriſto eſſe aliquid ſingulare præter perſonam Verbi, ſcilicet humanam naturam; tamen illud ſingulare non ſupponitur per hoc nomen *homo*, nec prædicatur de Chriſto, ſicut VI. diſt. (quæſt. 1. art. 1.) dictum eſt: & ideo patet quod iſta diſtinctio eſt ſecundum primam opinionem bona. Et ideo hac omiſſa, quidam dicunt,

dicunt, quod hoc verbum *incipit* poteſt notare inceptionem reſpectu ſuppoſiti ſimpliciter; & ſic eſt falſa, quia ſuppoſitum illud eſt æternum: vel reſpectu ſuppoſiti ratione formæ ſignificatæ; & ſic eſt vera: & ponunt exemplum de hac, *Scutum album incipit eſſe hodie*, ſuppoſito quod ſcutum ab heri factum hodie dealbetur. Sed hoc dictum non videtur habere efficaciam propter duo. Primo quia etſi humana natura habeat aliquid ſimile accidenti in Chriſto, tamen hoc nomen *homo* non eſt adiectivum, ſed ſubſtantivum, etiamſi natura humana eſſet pure accidentaliter adveniens; & in talibus plus facit modus ſignificandi quam proprietas rei ſignificatæ. Secundo quia dato quod eſſet adiectivum, oportet quod prædicatum conveniret ei quod copulatur, vel ſupponitur per nomen poſitum in ſubiecto, vel ratione ſui, vel ratione alicuius quod in eo eſt. Illa autem prædicata quæ nata ſunt ipſi ſuppoſito convenire, non prædicantur ſimpliciter de eo ratione alicuius quod in ipſo eſt, neque ſecundum partem, neque ſecundum accidens, aut naturam, niſi ei ſecundum ſe conveniant: quia tunc ſequeretur quod affirmatio, & negatio verificentur de eodem, ſi ratione alicuius exiſtentis in ipſo verificaretur quod ratione ſui de eo vere negatur: & hoc patet in propoſito. Ei enim quod ſupponitur cum dicitur, *Iſti homini*, convenit eſſe ſemper: (*a*) unde de eo non poteſt verificari negatio, ut dicatur, *Non fuit ſemper*, ſimpliciter loquendo; & per conſequens nec aliquid quod negationem dictam implicet, ſicut verbum incipiendi. Unde dicendum eſt, quod hæc eſt ſimpliciter falſa, *Iſte homo incepit eſſe*, & eſt ſecundum quid vera, ſcilicet cum determinatione humanæ naturæ; ſicut & hæc, *Iſte homo eſt creatura*, eſt falſa, niſi ei determinatio addatur; & tunc etiam eſt tropica, ut ſupra dixit Magiſter. Unde hic non intendit eam diſtinguere tamquam multiplicem, ſed dicere quomodo poteſt eſſe vera, & falſa.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum regulam a Magiſtro præcedenti diſtinctione datam, intelligenda eſt illa auctoritas cum determinatione, (*b*) quamvis cauſa brevitatis non apponatur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis illud ſuppoſitum ſit utriuſque naturæ ſuppoſitum, tamen quantum ad aliqua ſe habet aliter ad naturam divinam quam ad humanam: quia eſt idem re cum divina, & conſtitutum in eſſe per ipſam, ſecundum modum intelligendi: unde quandocumque fuit natura divina, fuit ipſum ſuppoſitum. Non autem ita ſe habet ad naturam humanam: & ideo non oportet quod incipiente humana natura, ipſum incipiat.

Ad tertium dicendum, quod ab æterno verum fuiſſet dicere: *Nullus homo eſt*: quia ſuppoſitum æternum nondum erat ſuppoſitum humanæ naturæ: unde non poterat ſumi ſub dicta diſtributione, ſicut nunc poteſt propter unionem. Unde quamvis ab æterno non erat verum dicere: *Aliquis homo eſt æternus*: modo tamen eſt verum dicere: *Aliquis*, vel *iſte homo eſt ab æterno*.

Ad quartum dicendum, quod naſci temporaliter ex matre non eſt natum convenire ſuppoſito, niſi ratione corporis, ut ſupra dictum eſt: & ideo ratione eius verificatur ſimpliciter de ſuppoſito. Sed incipere eſſe non poteſt verificari de eo ratione corporis ſimpliciter, ſed cum determinatione: & ideo hæc eſt vera ſimpliciter, *Iſte homo eſt natus temporaliter*; non tamen iſta, *Iſte homo incepit eſſe*; ſed eſt vera ſecundum quid.

Ad quintum dicendum, quod in aliis ſuppoſitis quæ ſunt ſuppoſita tantum unius naturæ, ſequitur quod ſi incipiunt eſſe in aliqua ſpecie, incipiunt eſſe ſimpliciter; ſed non eſt ita in propoſito: unde quantum ad hoc ſimilitudinem habet humana natura in Chriſto cum accidente: & ideo ſicut non ſequitur: *Iſte homo incepit eſſe album*: *ergo incepit eſſe*: ita nec ſequitur: *Iſte incepit eſſe homo*: *ergo incepit eſſe*.

Ad ſextum dicendum, quod quia compoſitio non ſemper fuit, ideo hæc eſt falſa, *Perſona ſemper fuit compoſita*; ſed tamen hæc eſt vera, *Perſona compoſita ſemper fuit*: quia ad veritatem propoſitionis ſufficit, quod prædicatum conveniat ſubiecto, nec oportet quod conveniat ei ratione formæ ſignificatæ, vel appoſitæ, niſi ſit prædicatio per ſe: & ideo quia perſonæ convenit ſemper fuiſſe, quamvis non ratione compoſitionis, hæc eſt ſimpliciter vera, *Perſona compoſita ſemper fuit*. Sed ad veritatem propoſitionis exigitur quod totum quod eſt in prædicato, conveniat ſubiecto: & ideo compoſitio quam ſignificat hoc nomen *compoſitum* non convenit ab æterno perſonæ: & ideo hæc eſt falſa, *Perſona iſta ſemper fuit compoſita*.

Ad

(a) *Al. deeſt* unde. (b) *Al.* etiam quamvis.

Ad ſeptimum dicendum, quod idem iudicium eſt de iſta, *Homo incepit eſſe Deus*, & *homo factus eſt Deus*; & eædem rationes utrobique fieri poſſunt: & ideo requiratur ſupra diſt. VII. (quæſt. II. art. 2.) ubi inquiſitum eſt, utrum homo factus ſit Deus.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de potentia peccandi: & circa hoc duo quæruntur.

Primum. Utrum iſte homo potuit peccare.

Secundo. Utrum habuit potentiam peccandi.

ARTICULUS I.

Utrum Chriſtus potuit peccare.

III. P. quæſt. XV. *art.* I.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod potuit peccare. Bernardus enim dicit, * quod tantum deſcendit Filius Dei, quantum deſcendere potuit præter peccatum. Sed ultimus gradus circa peccatum eſt poſſe peccare. Ergo ipſe potuit peccare.

2. Præterea. Nihil laudis Chriſto homini ſubtrahendum eſt. Sed in laudem viri iuſti dicitur Eccli. XXXI. 10. *Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus*. Ergo hoc Chriſto convenire debet.

3. Præterea. Sicut peccatum requirit voluntatem, ita & meritum. Sed ſecundum Auguſtinum (I. Lib. Retract. cap. XIV.) nullus peccat in eo quod non poteſt vitare. Ergo etiam nullus meretur, vel laudatur de hoc quod dimittere non poteſt. Si ergo Chriſtus non potuit peccare, non eſt laudandus de hoc quod non peccavit.

4. Præterea. Philoſophus dicit in IV. Topic. (cap. III.) quod Deus, & ſtudioſus poteſt prava agere. Sed in Chriſto non invenitur aliquid quare non potuerit peccare, niſi quia Deus eſt, & quia bonus perfecte fuit. Ergo potuit peccare.

5. Præterea. Ioan. VIII. 55. dicitur a Chriſto: *Si dixero, quia non novi eum, ero ſimilis vobis mendax*. Sed potuit illa verba dicere ſine additione, ſicut dixit cum additione. Ergo potuit mentiri: ergo & peccare.

Sed contra. Hebr. II. 9. *Eum qui* (*a*) *paulo minus quam Angeli minoratus eſt*, *videmus Ieſum .... gloria, & honore coronatum*: dicit Gloſſa: ** „ Quia natura humanæ mentis, quam Deus aſſumpſit, „ & quæ nullo modo peccato depravari „ potuit, ſolus Deus maior eſt. “ Sed quicumque poteſt peccare, mens eius poteſt peccato depravari. Ergo Chriſtus non potuit peccare.

Præterea. Hæc eſt perfectio naturæ glorificatæ ut iam peccare non poſſit. Sed Chriſtus ab inſtanti ſuæ conceptionis fuit verus comprehenſor. Ergo numquam peccare potuit.

Præterea. Quidquid fecit ille homo, poteſt dici Deus feciſſe. Si ergo ille homo peccaſſet, ſequeretur quod Deus peccaſſet, quod eſt impoſſibile. Ergo & primum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſimpliciter loquendo, Chriſtus nullo modo peccare potuit: unde Damaſcenus dicit in III. Lib. (cap. VII.) quod impeccabilis eſt (*b*) Dominus Ieſus. Poteſt enim conſiderari ut viator, vel ut comprehenſor, & ut Deus. Ut viator quidem, dux videtur eſſe, dirigens nos ſecundum viam rectam. In quolibet autem genere oportet primum regulans torqueri non poſſe: quia alias eſſet error in omnibus quæ ad ipſum regulantur: & ideo ipſe Chriſtus tantam (*c*) gloriæ plenitudinem habuit, ut etiam inquantum viator peccare non poſſet: unde etiam & illi qui proximi ſibi fuerunt, confirmati ſunt, ut Apoſtoli etiam viatores exiſtentes, mortaliter peccare non potuerint, quamvis potuerint peccare venialiter. Secundum vero quod fuit comprehenſor, mens eius totaliter eſt coniuncta fini, ut agere non poſſet niſi ſecundum ordinem ad finem, ſicut in II. Lib. diſt. VII. de Angelis confirmatis dictum eſt. Secundum autem quod fuit Deus, & anima eius, & corpus

(*a*) Vulgata: *Eum autem qui modico quam Angeli &c.* (*b*) *Al.* Deus. (*c*) *Forte* gratiæ.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ut ex ſerm. IX. de diverſis colligi poteſt ubi ait: *Deſcendit quo inferius non debuit &c.* ** Non moderna, ſed vetus manuſcripta, quam ſolum vidit S. Thomas. Etſi vero nullius nomen præfert, ex Auguſtino tamen deſumpta eſt Lib. III. contra Maximinum cap. XXV. & ex eodem Beda refert.

Digitized by Google

pus fuerunt quaſi organum Deitatis, ſecundum quod, ut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. XVIII.) Deitas regebat animam, & anima corpus: unde non poterat peccatum attingere ad eius animam, ſicut nec Deus poteſt peccare. Tamen ſub conditione poteſt concedi quod peccare potuit, ſcilicet ſi voluiſſet; quamvis hoc antecedens ſit impoſſibile, quia ad veritatem conditionalis non requiritur neque veritas antecedentis, neque conſequentis, ſed neceſſaria habitudo unius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Deus non potuit deſcendere ad hoc quod peccaret, & ideo Chriſtus numquam peccavit; ita etiam non potuit deſcendere ad hoc quod peccare poſſet, & ideo etiam Chriſtus numquam peccare potuit: & etiam ſi Deus ad hoc deſcendere potuiſſet, non tamen conveniebat: quia hoc magis impediebat finem incarnationis, ſecundum quam eſt dux, & rex noſtrorum operum, quam iuvaret.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquid poteſt pertinere ad laudem inferioris quod attributum ſuperiori magis eſt in vituperium, ut dicit Dionyſius IV. cap. de div. Nom. ſicut furibundum laudabile eſt in cane, ſed vituperabile in homine. Unde etiam Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. X.) quod laudes hominum translatæ in deos, deriſiones videntur. Tamen hoc quod poſſe peccare pertinet ad laudem, eſt per accidens, inquantum oſtendit opus quod laudatur, ex neceſſitate factum non eſſe. Sed quamvis removeatur a Chriſto potentia peccandi, non tamen ponitur coactio, quæ voluntatio contrariatur, & laudis rationem tollit.

Ad tertium dicendum, quod impotentia coactionis, quæ opponitur voluntario, tollit rationem meriti, & demeriti; non impotentia quæ eſt ex perfectione in bonitate, vel malitia: quia hoc voluntarium non tollit, ſed ponit voluntatem confirmatam ad unum.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut dicit Rabbi Moyſes (in Lib. perplexorum) verbum Philoſophi intelligendum eſt cum conditione, quia ſcilicet poſſet, ſi vellet.

Ad quintum dicendum, quod Chriſtus potuiſſet, ſi voluiſſet illa verba exprimere; ſed velle non potuit.

ARTICULUS II.

Utrum Chriſtus habuit potentiam peccandi.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non habuit potentiam peccandi. Secundum enim quamlibet potentiam eſt aliquis potens. Sed Chriſtus non potuit peccare. Ergo non habuit peccandi potentiam.

2. Præterea. Potentia peccandi, ſecundum Anſelmum, * non eſt libertas arbitrii nec pars libertatis, ſed diminuit libertatem. Sed in Chriſto libertas non fuit diminuta. Ergo ipſe non habuit potentiam peccandi.

3. Præterea. Potentia peccandi eſt radix peccati, & principium. Sed in Chriſto non fuit aliquod principium, & radix peccati. Ergo ipſe non habuit potentiam peccandi.

4. Præterea. Chriſtus, etiam ſecundum quod homo, fuit maxime Deo ſimilis. Sed Deus non poteſt peccare, nec potentiam peccandi habet. Ergo nec Chriſtus ſecundum quod homo.

5. Sed contra. Philoſophus dicit (IV. Topic. cap. XIII.) quod poteſtates pravorum ſunt eligendæ. Sed omnia bona hominum Chriſtus habuit. Ergo & potentiam peccandi.

6. Præterea. Sicut dicit Damaſcenus (de Fide Lib. III. cap. VI.) Filius Dei aſſumpſit quidquid in noſtra natura plantavit. Plantavit autem in ea potentiam peccandi: quia potentia peccandi a Deo eſt, quamvis voluntas peccandi non ſit ab eo. Ergo potentiam peccandi habuit.

7. Præterea. Potentia peccandi eſt potentia qua peccatur. Hoc autem eſt liberum arbitrium. Cum igitur Chriſtus habuerit liberum arbitrium, ſecundum quod homo, ut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. XVIII.) oportet quod habuerit potentiam peccandi.

8. Præterea. Anima Chriſti creatura eſt. Sed ſecundum Damaſcenum (Lib. II cap. I.) (a) omnis creatura vertibilis eſt vel ſecundum electionem, vel ſecundum ſubſtantiam. Ergo anima Chriſti vertibilis eſt ſecundum electionem, cum vim electivam habeat. Sed vertibilitas electionis eſt potentia

(a) *Al.* anima creatura.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Sic enim dialogo qui de libero arbitrio inſcribitur cap. I. circa med. & in fine, ubi concludit a *Poteſtas ergo peccandi quæ addita voluntati minuit eius libertatem, nec libertas eſt, nec pars libertatis.*

entia peccandi. Ergo Chriſtus habuit potentiam peccandi.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod actus ſe habet ad potentiam dupliciter: quia actus egreditur a potentia, & iterum per actus ſpecificatur potentia: & ideo cum dicitur potentia aliquid agendi, ut potentia videndi, dupliciter poteſt intelligi: quia poteſt deſignari vel ordo potentiæ ad actum, ſecundum quod actus ſumitur ut effectus potentiæ: vel deſignatur potentia ipſa ſpecificata per actum, ſecundum quod actus ſumitur loco differentiæ ſpecificæ ipſius potentiæ. Et primo modo non poteſt dici, quod ille qui haber viſum impeditum, habeat potentiam videndi, ſicut non poteſt dici, quod poſſit videre. Secundo modo poteſt dici, quod habeat potentiam videndi, ſicut quod habeat potentiam viſivam. Hæc autem diſtinctio, ut ex dictis patet, habet locum in illis actibus quibus ſpecificantur potentiæ. Huiuſmodi autem ſunt actus ad quos potentiæ ordinantur. Sed liberum arbitrium non ordinatur ad peccatum, immo peccatum incidit ex defectu eius, unde peccare non ſpecificat potentiam liberi arbitrii: & ideo cum dicitur, quod aliquis habet potentiam peccandi, non intelligitur quod habeat liberum arbitrium, ſed quod habeat ipſum ordinatum ad peccandum, ita ut peccare poſſit: & ideo ſicut de Chriſto non dicitur, quod poſſit peccare, ita nec quod habeat potentiam peccandi, proprie loquendo, & ſecundum ſe; ſed poteſt concedi ſub hoc ſenſu, ut dicatur habere potentiam peccandi, quia habet potentiam quæ in aliis eſt potentia peccandi.

Et hoc modo ſuſtinendo, facile reſpondetur ad primas quatuor rationes.

Ad quintum dicendum, quod poteſtates multorum ſunt eligendæ per accidens, non quia ſunt multorum, ſed quia eadem ſunt ad bona; magis autem eſſent eligendæ, ſi eſſent bonorum tantum.

Ad ſextum dicendum, quod potentia peccandi, inquantum peccandi, non eſt a Deo, ut in II. Lib. diſt. ultima dictum eſt; ſed quantum ad ſubiectum potentiæ tantum.

Ad ſeptimum dicendum, quod liberum arbitrium, ut ex dictis patet, non poteſt dici ſimpliciter potentia peccandi, niſi in his qui peccare poſſunt.

Ad octavum dicendum, quod illa verſatilitas in Chriſto perficitur per gratiæ plenitudinem; ſicut & potentia materiæ terminatur per actum formæ totam potentialitatem materiæ tollentis, ut patet in cælo.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de congruitate quantum ad ſexum: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. In quo ſexu humanam naturam aſſumere debuit.

Secundo. De quo ſexu, utrum ſcilicet de viro, vel de muliere.

ARTICULUS I.

Utrum Chriſtus debuit aliquem ſexum accipere.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod non debuerit aliquem ſexum accipere. Quia ipſum corpus Chriſti verum præſignat corpus myſticum. Sed in corpore myſtico, quod eſt Eccleſia, non eſt differentia ſexuum: quia, ſicut dicit Apoſtolus Galat. III. 28. *in Chriſto non eſt maſculus, neque femina*. Ergo nec ipſe ſexum aſſumere debuit.

2. Præterea. Sexus ordinatur ad generationem carnalem. Sed Chriſtus non venerat ut eſſet principium humani generis per generationem carnalem, ſed ſpiritualem. Ergo ſexum ſumere non debuit.

3. Præterea. Spiritus creatus indifferenter ſe habet ad utrumque ſexum. Sed plus diſtat ſpiritus increatus a differentia ſexuum quam ſpiritus creatus. Ergo ipſe Deus ſe habet indifferenter ad utrumque ſexum. Ergo vel utrumque aſſumere debuit, vel neutrum.

Sed contra. Chriſtus debuit fratribus aſſimilari quantum ad naturalia, ut dicitur Hebr. II. Sed ſexus eſt de naturalibus hominis. Ergo debuit ſexum aſſumere.

Præterea. Quod eſt inaſſumptibile, eſt incurabile, ut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. VI.) Sed ſexus præcipue curatione indigebat, in quo maxime peccatum originale regnat. Ergo debuit aſſumere ſexum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod debuit aſſumere femineum. Reparatio enim reſpondet ruinæ. Sed prima ruina fuit per feminam. Ergo

Ergo & principium reparationis debuit eſſe per feminam. Hoc autem eſt Chriſtus. Ergo &c.

2. Præterea. Chriſtus aſſumpſit defectus naturæ noſtræ. Sed fragilitas ſexus feminei eſt quidam defectus. Ergo debuit ipſum aſſumere.

3. Præterea. Dicitur in quodam ſermone de virginibus *: *Quanto infirmius vaſculum quod reportat ab hoſte triumphum, tanto magis Deus laudatur*. Sed in victoria Chriſti eſt Deus maxime laudandus. Ergo decuit quod ſexum infirmiorem, ſcilicet femineum, aſſumeret.

Sed contra. Chriſtus fuit caput Eccleſiæ. Sed mulier non eſt caput viri, ſed e converſo, ſecundum Apoſtolum. Ergo non debuit eſſe mulier.

Præterea. Chriſtus, ut eſſet Doctor Eccleſiæ, promittitur Ioel. II. Sed mulieri non convenit docere in Eccleſia, ut patet I. Corinth. XIV. Ergo Chriſtus non debuit ſexum femineum aſſumere.

SOLUTIO I.

Reſpondeo ad primam quæſtionem, quod Chriſtus venit ad reparandam humanam naturam, quam per aſſumptionem reparavit: & ideo oportuit quod quidquid per ſe conſequitur ad humanam naturam, aſſumeret, ſcilicet omnes proprietates, & partes humanæ naturæ, inter quas eſt etiam ſexus: & ideo decuit quod ſexum aſſumeret.

Ad primum ergo dicendum, quod in corpore myſtico dicitur non eſſe maſculus, aut femina, non quia non ſit differentia ſexuum, ſed quia indifferenter ſe habet uterque ſexus ad ipſum corpus myſticum: quia corpus myſticum non eſt una perſona, ſicut eſt ipſe Chriſtus: unde in eo non potuit eſſe uterque ſexus, quia hoc eſſet monſtruoſum, & innaturale.

Ad ſecundum dicendum, quod non aſſumpſit ſexum ad uſum, ſed ad perfectionem naturæ; ſicut etiam erit in ſanctis poſt reſurrectionem, quando neque nubent, neque nubentur.

Ad tertium dicendum, quod æqualiter ſe habet quantum ad potentiam, ſed non quantum ad congruentiam.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod non loquimur hic de potentia Dei: quia ipſe potuit aſſumere quale corpus voluit. De congruitate autem loquendo, quia Chriſtus venit ut doctor, & rector, & propugnator humani generis, quæ mulieri non competunt; ideo nec competens fuit quod ſexum femineum aſſumeret.

Ad primum ergo dicendum, quod reparatio debet reſpondere ruinæ per oppoſitum: unde ſicut principium perditionis fuit natura fragilior, ita principium reparationis debet eſſe natura fortior; ſicut ſanatio in corpore hominis eſt per virtutem cordis, quod habet fortiorem ſanitatem. Vel dicendum, quod per mulierem non intravit in mundum peccatum originale, ſed per virum, ſicut in Lib. II. dictum eſt, quamvis a muliere initium habuit peccatum: ita etiam per virum habuit perfici opus ſalutis noſtræ, quod aliquo modo initiatum eſt per mulierem, ſcilicet beatam Virginem.

Ad ſecundum dicendum, quod Chriſtus non aſſumpſit omnes defectus, ſed illos qui conveniebant ad finem aſſumptionis, ſcilicet ad opus redemptionis, ut infra dicetur.

Ad tertium dicendum, quod laus Dei non tantum eſt ex infirmitate victoris, ſed etiam ex magnitudine victoriæ, & congruentia pugnæ, ſecundum quæ in victoria Chriſti Deus maxime laudatur.

ARTICULUS II.

Utrum debuerit carnem aſſumere ab utroque ſexu.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod debuit ab utroque ſexu carnem aſſumere. Quia, ut dicit Apoſtolus Hebr. II. 17. *debuit per omnia fratribus aſſimilari*, & præcipue in naturalibus. Sed naturaliter alii homines generantur ab utroque ſexu. Ergo & Chriſtus ab utroque ſexu carnem aſſumere debuit.

2. Præterea. Illa ſolum videntur in humana natura Chriſto repugnare quæ ad peccatum pertinent. Sed commixtio ſexuum

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Cuiuſnam porro, vel quo loco? Nullibi occurrere potuit; ſed ſimile aliquid indicatur a Chryſoſtomo inter ſermones de diverſis, nempe ſerm. LXVII. qui de Sancta Droſide inſcribitur, Tom. V. Græcolat. ubi dicitur, quod *quanto infirmius eſt vas, tanto maior eſt gratia, tanto illuſtrius trophæum, tanto micantior & inſignior victoria*.

poteſt eſse ſine omni peccato, & ſine omni corruptela, cum in paradiſo ante peccatum fuiſset, ſecundum Auguſtinum. Ergo debuit per commixtionem ſexuum carnem aſsumere.

3. Præterea. Chriſtus præcipue venit ad tollendum originale peccatum. Sed per commixtionem ſexuum traducitur originale. Ergo debuit per commixtionem ſexuum carnem aſsumere.

Sed contra. Anſelmus dicit (de concept. Virg. cap. XVIII.) quod decuit ut mater Chriſti ea puritate niteret qua maior ſub Deo non poteſt intelligi. Sed maxima puritas eſt virginalis. Ergo de virgine] naſci debuit, & ita non per commixtionem ſexuum.

Præterea. Sequeretur quod Chriſtus haberet duos patres, quod nuſquam invenitur.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod debuit aſsumere corpus de viro tantum. Quia reparatio debet reſpondere conditioni. Sed in conditione humani generis eſt aliquid forma tum ex viro tantum. Ergo & ſic debuit eſſe in reparatione.

2. Præterea. Generans eſt ſimile generato. Sed Chriſtus debuit eſse maſculini ſexus. Ergo de maſculo debuit eius corpus aſsumi.

Sed contra. Chriſtus venit utrumque ſexum ſalvare. Sed ipſe fuit vir. Ergo debuit ex muliere carnem aſsumere.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod nullo modo congruebat quod per commixtionem ſexuum carnem aſsumeret. Primo propter dignitatem matris, ut puriſſima eſset, & ita virgo. Secundo propter dignitatem Patris, ut non eſset alius pater ſui Filii. Tertio propter dignitatem concepti: quia non decuit ut illa caro formaretur niſi a Spiritu ſancto. Quarto propter unitatem perſonæ, ad quam caro illa aſsumpta eſt. Unde decuit ut ſicut per virtutem infinitam aſsumpta eſt, ita per virtutem infinitam formaretur. Hoc autem eſse non potuiſset, ſi per commixtionem ſexus concepta fuiſset: quia vel ſemen viri fuiſset ibi pro nihilo, vel fuiſset agens in conceptione.

Ad primum ergo dicendum, quod debuit fratribus aſſimilari in his quæ non derogant dignitati eius, vel perfectioni naturæ aſſumptæ, vel quæ faciunt ad opus redemptionis. Sed hoc non eſt huiuſmodi.

Ad ſecundum dicendum, quod commixtio ſexuum, quamvis poſſit fieri ſine peccato, tamen non poteſt eſse in ſtatu naturæ corruptæ ſine vitioſa libidine, quæ eſt principium peccati. Chriſtus autem non venerat reparare naturam tunc quantum ad actum naturæ, quia hoc erit in reſurrectione glorioſa, ſed quantum ad actum perſonæ.

Ad tertium dicendum, quod ſicut Chriſtus per ſuam innocentiam culpam noſtram abſtulit; ita puriſſimum oportuit eſse eius conceptum qui conceptionis vitium tollere venerat.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod decuit ut de muliere carnem aſsumeret. Primo ut uterque ſexus glorificaretur Chriſti incarnatione, ut in obiectione tactum eſt. Secundo ad completionem univerſi: quia generatio viri de muliere tantum nuſquam fuerat; ſed mulieris de viro fuerat, ſcilicet in Eva: & viri de utroque, ſicut in Abel, & aliis; & viri de neutro, ſicut in Adam. Tertio ut naturalem habitudinem haberet ad genus humanum: ſi enim ex viro fuiſset non per actionem viri, non eſset filius eius, nec naturalis nepos Abrahæ; ſicut eſt naturalis filius Virginis ex hoc ſolo quod carnem ab ea ſumpſit.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod per omnia reparatio ſimilis ſit conditioni, ſed quantum attinet ad finem reparationis.

Ad ſecundum dicendum, quod non oportet quod in ſexu generans aſſimiletur genito, ſed in natura ſpeciei.

EXPOSITIO TEXTUS.

Hic diſtinctione opus eſt. Hoc non dicit Magiſter, quin locutio ſit ſimpliciter falſa; ſed ut oſtendat quantum poteſt habere de veritate.

An de ea ſecundum quod potuit eſſe, & non unita Verbo. Patet quod hoc quod potuit eſſe aliter, non mutat aliquid de veritate eius quod eſt: nec iſta conſideratio humanæ naturæ, ut non unitæ, eſt in re, ſed in intellectu tantum.

Quidam arbitrantur eum potuiſſe aſſumere ho-

hominem in femineo ſexu. Hoc dicit ſub dobitatione propter inconveniens ad quod tertia opinio ducebat, ut ſupra diſt. VIII. habitum eſt. Et tamen ſimpliciter concedendum eſt, quod potuit aſsumere ſexum femineum de potentia abſoluta loquendo; quamvis non fuiſset ita congruum.

DISTINCTIO XIII.

Si Chriſtus ſecundum naturam hominis in ſapientia, & gratia proficere potuit, vel profecit.

PRæterea ſciendom eſt, Chriſtum, ſecundum hominem, ab ipſa conceptione, gratiæ plenitudinem recepiſſe, cui Spiritus datus eſt non ad menſuram (Ioan. III.) & in quo plenitudo Divinitatis habitat corporaliter (Coloſſ. II.) Ita vero habitat, ut ait Auguſtinus (epiſt. LVII.) ad Dardanum, quod omni gratia plenus eſt. Non ita habitat in ſanctis. Ut enim in corpore noſtro ineſt ſenſus ſingulis membris, ſed non quantum in capite (ibi enim & viſus eſt, & auditus, & olfactus, & guſtus, & tactus, in ceteris vero ſolus eſt tactus) ita & in Chriſto habitat omnis plenitudo Divinitatis, quia ille eſt caput, in quo eſt omnis ſenſus; (1) in ſanctis vero quaſi ſolus tactos eſt, quibus ſpiritus datus eſt ad menſuram, cum de illius plenitudine acceperunt. Acceperunt autem de illius plenitudine, non ſecundum eſſentiam, ſed ſecundum ſimilitudinem: quia numquam illam eamdem eſſentialiter; ſed ſimilem acceperunt gratiam. Puer ergo ille plenus ſapientia, & gratia fuit ab ipſa conceptione. Unde Hieremias (cap. XXXI. 22.) recte dicit: „ Novum (2) faciet Dominus ſuper terram: „ mulier circumdabit virum: " quia in utero virginis perfectus vir extitit, non ſolum propter animam, & carnem, ſed etiam propter ſapientiam, & gratiam, qua plenus erat.

Auctoritatem ponit, quæ videtur obviare.

HUic autem ſententiæ videtur obviare quod in Evangelio Lucæ (cap. II. 52.) legitur: „ Ieſus proficiebat ſapientia, & ætate, & gratia apud „ Deum, & homines. " Si enim proficiebat ſapientia, & gratia, non videtur a conceptione habuiſſe plenitudinem gratiæ ſine menſura. Ad quod ſane dici poteſt, ipſum, ſecundum hominem, tantam a conceptione accepiſſe ſapientiæ, & gratiæ plenitudinem, ut Deus ei plenius conferre non potuerit; & tamen vere dicitur profeciſſe ſapientia, & gratia, non quidem in ſe, ſed in aliis, qui de eius ſapientia, & gratia proficiebant, dum eis ſapientiæ, & gratiæ munera ſecundum proceſſum ætatis magis & magis pateſaciebat. Unde Gregorius * in quadam homil. ait: „ Iuxta hominis naturam proficiebat ſapientia: non quod ipſe „ ſapientior ex tempore eſſet, quia a prima conceptionis hora ſpiritu ſapientiæ „ plenus permanebat; ſed eamdem qua plenus erat ſapientiam ceteris ex tempo- „ re paulatim demonſtrabat. Iuxta hominis naturam proficiebat ætate de infan- „ tia ad iuventutem: iuxta hominis naturam proficiebat gratia, non ipſe quod „ non habebat per acceſſum temporis accipiendo, ſed pandendo gratiæ donum „ quod

(1) *Nicolai:* in ceteris vero ſolus eſt tactus. (2) *Vulgata* creavit.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ut Gloſſa citat ibi; ſed eſt potius Bedæ homilia ſuper Luc. cap. II. ad illa verba, *Ieſus proficiebat &c.* præter alia quę in eumdem ſenſum in Catena aurea S. Thomæ aliunde citantur. *Editio autem Veneta an.* 1593. *notabat ad marginem.* Alias Beda in Luc. hom. 12.

; quod habebat . Apud Deum , & homines proficiebat : quia quantum proficiente ætate patefaciebat hominibus dona gratiæ quæ ſibi inerant , & ſapientiæ , tantum eos ad laudem Dei excitabat , & ſic Deo Patri ad laudem , & hominibus ad ſalutem proficiebat . In aliis ergo , non in ſe , proficiebat ſapientia , & gratia . Unde in eodem Evangelio (Luc. 11. 40.) puer ille plenus ſapientia , & gratia perhibetur . Sic ergo dicitur profeciſſe ſapientia , & gratia , ut aliquis rector eccleſiaſticus dicitur proficere in cura ſibi credita , dum per eius induſtriam alii proficiunt . "

Prædictis videtur adverſari quod Ambroſius ait.

ALibi tamen ſcriptum reperitur , quod ſecundum ſenſum hominis profecerit , ſicut ætate hominis profecit . Ait enim Ambroſius * in Lib. III. de Spiritu ſancto ſic . " Deus perfectionem naturæ aſſumpſit humanæ . Suſcepit ſenſum " hominis ; ſed non ſenſu carnis fuit inflatus . Senſu hominis animam dixit conturbatam ; ſenſu hominis eſurivit , & rogavit ; ſenſu hominis profecit , ſicut " ſcriptum eſt (loc. cit.) Ieſus proficiebat ætate , & ſapientia , & gratia . Quomodo proficiebat ſapientia Dei ? Profectus ætatis , & profectus ſapientiæ , non " divinæ , ſed humanæ eſt . Ideo ætatem commemoravit , ut ſecundum hominem crederes dictum . AEtas enim non Divinitatis , ſed corporis eſt . Ergo ſi " proficiebat ætate hominis , proficiebat hominis ſapientia . Senſus autem hominis profecit ; & quia ſenſus , ideo ſapientia . Qui ſenſus proficiebat ? Si humanus , ergo ipſe per incrementum ſuſceptus eſt . Si divinus , ergo (1) mutabilis per profectum. Quod enim proficit , mutatur in melius . Sed quod divinum eſt , non mutatur . Quod ergo mutatur , non eſt divinum . Senſus " igitur proficiebat humanus . Senſum ergo ſuſcepit humanum . Non poterat " confortari virtus Dei , nec creſcere Deus , nec altitudo ſapientiæ Dei impleri. " Quæ igitur implebatur , non erat Dei , ſed noſtra ſapientia . Nam quomodo " implebatur qui , ut omnia impleret , deſcendit ? Per quem autem ſenſum dixit Iſaias , quod patrem puer neſciebat , aut matrem ? Scriptum enim eſt " (Iſai. VIII. 4.) Priuſquam ſciat puer vocare matrem , aut patrem , accipiet " ſpolia Samariæ . Sapientiam enim Dei futura , & occulta non fallunt . Expers autem agnitionis infantia , per humanam utique imprudentiam , quod adhuc non didicit , ignorat . Sed verendum eſt , inquam , ne ſi duos principales ſenſus , aut geminam ſapientiam Chriſto tribuimus , Chriſtum dividamus . " Numquid cum & Divinitatem eius , & carnem adoramus , Chriſtum dividimus ? Numquid cum in eo imaginem Dei , crucemque veneramur , dividimus " eum ? Apoſtolus , qui certe de eo dixit (II. Corinth. XIII. 4.) quoniam etſi crucifixus eſt ex infirmitate noſtra , vivit tamen ex virtute Dei : ipſe dixit " (I. Corinth. I. 13.) quia non diviſus eſt Chriſtus . Numquid etiam cum dicimus , quia animam rationalem intellectus noſtri ſuſcepit capacem , dividimus " eum ? Non enim ipſe Deus Verbum pro anima rationali , & intellectus capaci in carne ſua fuit , ſed animam rationalem , & intellectus noſtri capacem , " & ipſam humanam , & eiuſdem ſubſtantiæ cuius noſtræ ſunt animæ , & carnem noſtræ ſimilem , eiuſdemque cuius caro eſt noſtra ſubſtantiæ ſuſcipiens , " perfectus etiam homo fuit . "

(1) *Al.* immutabilis.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* In Lib. de incarnationis dominicæ Sacramento cap. VII. *Hoc idem notatum fuerat ad marginem editionis Venetæ an.* 1593.

De

De intelligentia præmiſſorum verborum.

HAEc verba Ambroſii pia diligentia inſpicienda ſunt : quæ ex parte hominis ignorantiam inſtruunt , & illuminant ; ex parte errandi fomitem male intellecta miniſtrant . His enim evidenter traditur duos in Chriſto eſſe principales ſenſus , ſive geminam ſapientiam . Neque ideo unitas , & ſingularitas perſonæ dividitur ; ſed iuxta duas naturas duas habet ſapientias : unam non creatam, ſed genitam , quæ ipſe eſt ; alteram non genitam , ſed creatam , & per gratiam ei collatam . Nam & Iſaias de eo proteſtatur (cap. xi. 2.) „ Requieſcet ſuper eum ſpiritus ſapientiæ , & intellectus &c. “ Spiritu ergo ſapientiæ , & intellectus , ideſt ſapientia , & intelligentia per Spiritum ſanctum gratis data, Chriſtus erat ſapiens ſecundum animam ; ſecundum Deum vero ſapiens erat ſapientia æterna , quæ ipſe eſt . Et ſicut inquantum Deus eſt , bonus eſt bonitate naturali, quæ ipſe eſt, & iuſtus iuſtitia naturali, quæ ipſe eſt; ita ſapiens eſt ſapientia naturali, quæ ipſe eſt. Anima vero eius ſicut bona eſt, & iuſta bonitate, vel iuſtitia gratis data, quæ ipſe, vel ipſa non eſt ; ita ſapiens eſt ſapientia gratis data , quæ ipſa non eſt. Et licet in Chriſto gemina ſit ſapientia, una tamen eademque perſona eſt, quæ inquantum Deus eſt, vel inquantum divina natura eſt, ſapiens eſt ſapientia æterna, ſcilicet ſapientia ingenita, quæ eſt Pater, & ſapientia quæ non eſt ingenita, quæ communis eſt tribus perſonis ; non tamen gemina ſapientia , quia non eſt alia & alia ſapientia , ſapientia ingenita quæ tantum Filius eſt , & ſapientia quæ communiter Pater eſt, & Filius , & Spiritus ſanctus. Inquantum vero eadem perſona homo eſt , ideſt ſecundum hominem acceptum , vel inquantum eſt ſubſiſtens ex anima, & carne, ſapiens eſt ſapientia gratuita. Sapiens eſt igitur humano ſenſu , & divino.

Quomodo intelligendum ſit illud, Senſus proficiebat humanus.

SEd ex qua cauſa illius dicti intelligentia , ſcilicet „ Senſus proficiebat humanus , “ aſſumenda eſt? Aperte enim videtur Ambroſius innuere , quod Chriſtus ſecundum humanum ſenſum profecerit , & quod infantia eius expers cognitionis fuerit , & patrem , & matrem ignoraverit : quod nec Eccleſia recipit , nec præmiſſæ auctoritates patiuntur ſic intelligi . Sed ita ſane poteſt accipi , ut quantum ad viſum hominum , & ſui ſenſus oſtenſionem , Chriſtus profeciſſe dicatur . Proficiebat ergo humanus ſenſus in eo ſecundum oſtenſionem , & aliorum hominum opinionem . Ita etiam patrem , & matrem dicitur ignoraſſe in infantia : quia ita ſe habebat , & gerebat , ac ſi agnitionis expers eſſet.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam Magiſter determinavit de his quæ conveniunt Deo incarnato ratione unionis, hic determinat ea quæ conſequuntur ipſum ſecundum alteram naturarum . Et quia de his quæ conveniunt ei ratione divinæ naturæ, quæ in incarnatione minorata non eſt , determinatum eſt in primo Lib. reſtat ut hic determinetur de his quæ conveniunt Chriſto ſecundum naturam quæ per incarnationem eſt exaltata . Dividitur autem hæc pars in tres partes . In prima determinat de his quæ cum humana natura aſſumpſit ; in ſecunda de his quæ per naturam humanam operatus eſt, diſt. xvii. *Poſt prædicta conſiderari oportet, utrum Chriſtus aliquid voluerit , vel oraverit quod factum non ſit* ; in tertia de morte quam in humana natura ſuſtinuit, diſt. xxi. *Poſt prædicta conſiderandum eſt, utrum in morte Chriſti a Verbo ſit ſeparata anima , vel caro* . Prima dividitur in duas partes. Primo determinat de perfectionibus cum humana natura aſſumptis , quantum ad earum plenitudinem ; ſecundo per comparationem ad perfectionem divinæ naturæ, diſt. xiv. ibi, *Hic quæri opus eſt, cum anima Chriſti eſſet ſapiens ſapientia gratuita, utrum habuerit ſapientiam æqualem Deo*. Prima in duas. Primo determinat plenitudinem perfectionis quantum ad gratiam affectus , & ſcientiam intellectus , quam Chriſtus accepit in inſtanti conceptionis. Secundo obiicit in contra-

trarium, ibi, *Huic autem ſententiæ videtur obviare quod in Lucæ Evangelio legitur*. Et hæc dividitur in duas partes. In prima obiicit in contrarium per auctoritates canonis; in ſecunda per auctoritates ſanctorum, ibi, *Alibi tamen ſcriptum reperitur quod ſecundum ſenſum hominis profecerit*. Circa primum tria facit. Primo iacit obiectionem; ſecundo ſolvit eam, ibi, *Ad quod ſane dici poteſt;* tertio ſolutionem per auctoritatem confirmat, & explanat, ibi, *Unde Gregorius in quadam homilia ait*.

Alibi tamen ſcriptum eſt. Hic obiicit per auctoritatem Ambroſii, & tria facit. Primo ponit auctoritatem. Secundo exponit, & oſtendit quomodo propoſita auctoritate partim ædificatur fides, partim poteſt ſumi errandi materia, ibi, (a) *Sed verba Ambroſii pia diligentia inſpicienda ſunt*. Tertio oſtendit quomodo exponenda ſit, ne error inde ſequatur, ibi, *Sed ex qua cauſa illius dicti intelligentia ..... aſſumenda eſt?*

QUAESTIO I.

HIc incipit quæſtio de gratia Chriſti: quia de ſcientia eius in ſequenti diſtinctione quæretur: & quæruntur tria. Primo de gratia eius, ſecundum quod eſt ſingularis homo. Secundo de gratia, ſecundum quod eſt caput Eccleſiæ. Tertio de gratia unionis.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum in eo ſit gratiam habitualem ponere, qua anima eius perficiebatur, quæ dicitur ſingularis hominis.

Secundo. De plenitudine illius gratiæ.

ARTICULUS I.

Utrum in Chriſto fuerit gratia habitualis perficiens animam eius.

III. P. quæſt. VII. *art.* I. *& de ver. quæſt.* XXIX. *art.* I.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto gratia dicta non fuerit. Sicut enim ſe habet filiatio adoptionis ad filiationem naturalem, ita ſe habet bonitas gratuita ad bonitatem naturalem. Sed Chriſtus, ſicut ex unione habuit quod eſſet Filius naturalis, ita habuit quod eſſet naturaliter bonus. Ergo ſicut non ponitur in eo filiatio adoptionis, ita non debet poni bonitas gratuita.

2. Præterea. Gratia datur hominibus, ut aſſimilentur Deo. Sed Chriſtus numquam fuit diſſimilis Deo. Ergo gratia numquam indiguit.

3. Præterea. Ubi eſt lux ſolis, non indigetur lumine candelæ: quia maior lux offuſcat minorem. Sed in Chriſto fuit lux Divinitatis, quaſi lux ſolaris. Ergo non oportuit in eo ponere lumen gratiæ.

4. Præterea. Damaſcenus dicit in III. Lib. (cap. XV.) quod ſicut anima regit carnem, & operatur per eam ſicut per inſtrumentum, ita Divinitas regebat animam Chriſti. Sed inſtrumentum non indiget aliquo habitu, quo regatur in opere, quia regitur per agens principale. Ergo & anima Chriſti non indigebat habitu.

5. Præterea. Gratia ad hoc datur hominibus, ut per eam peccatum vitetur, & gloria adipiſcatur. Sed ex hoc ipſo quod Chriſtus fuit Deus, habuit quod peccare non poſſet, ut in præcedenti diſtinctione dictum eſt, & iterum habuit plenum ius in gloria divina, ut dictum eſt diſtinct. X. Ergo gratia non indiguit.

Sed contra. Sicut anima eſt perfectio corporis, ita gratia eſt perfectio animæ. Sed non minus debuit habere animam perfectam quam corpus perfectum. Ergo ſicut aſſumpſit corpus cum anima, ita aſſumere debuit animam cum gratia.

Præterea. Omne meritum eſt per gratiam. Sed Chriſtus meruit ſibi, & nobis, ut infra diſtinct. XVIII. dicetur. Ergo ipſe habuit gratiam.

Præterea. De ipſo in Pſal. XLIV. 3. dicitur: *Diffuſa eſt gratia in labiis tuis:* & verſ. 8. *Unxit te oleo lætitiæ:* quæ omnia gratiam in ipſo oſtendunt. Ergo & ipſe habuit gratiam.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim perficit ipſam formaliter in eſſe ſpirituali, ſecundum quam Deo ſimilatur: unde & vita animæ dicitur. Secundo perficit eam ad opus, ſecundum quod a gratia emanant virtutes, ſicut vires ab eſſentia: quia non poteſt eſſe operatio perfecta, niſi progrediatur a potentia perfecta per habitum. Et propter hæc duo oportet ponere gratiam in anima Chriſti: quia cum ſit perfectiſſima in eſſe ſpirituali, oportet quod ſit aliquid perficiens illam formaliter in eſſe illo. Deitas autem non eſt formaliter, ſed

eſ.

(a) In textu Hæc.

Digitized by Google

effective perficiens ipſam : unde oportet aliam formam creatam in ipſo ponere, qua formaliter perficiatur ; & hæc eſt gratia. Similiter etiam cum alia ſit eius operatio ſecundum humanitatem, & ſecundum Divinitatem, ſicut & alia natura, oportet quod operatio eius humana habeat habitum perficientem, alias eſſet imperfecta: & ideo in Chriſto oporter ponere gratiam, & virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio refertur ad perſonam: & quia extraneitas reſpectu divinæ gloriæ, quam nomen adoptionis importat, nullo modo convenit perſonæ illi, ideo nomen adoptionis de Chriſto non conceditur. Sed gratia eſt perfectio naturæ, cum ſubiectum eius ſit anima, quæ eſt pars humanæ naturæ : ideo quamvis gratia importet aliquid etiam non naturaliter inhærens, tamen poteſt ratione humanæ naturæ Chriſto convenire.

Ad ſecundum dicendum, quod gratiæ eſt facere Deo ſimilem: nec oportet ut de diſſimili faciat ſimilem, ſed de non ſimili ſimilem: nec ita quod ſemper negatio ſimilitudinis ſimilitudinem tempore præcedat, ſed natura ; ſicut potentia eſt ante actum, & ſicut ſol præcedit lucem ſuam.

Ad tertium dicendum, quod lux ſolis, & lux candelæ, utrumque eſt active illuminans; ſed Deitas, & gratia non ſic ſe habent; ſed unum illuminat active, alterum formaliter: & ideo ſicut ſolem, & lumen ſolis in aere neceſſe eſt eſſe ſimul, & unum alterum efficit, & non offuſcat ; ita ex Divinitate Chriſti ſequitur ipſa gratia, & non offuſcatur.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in VIII. Ethic (cap. xi.) duplex eſt inſtrumentum ; ſcilicet animatum, & inanimatum : inanimatum, ſicut ſecuris; animatum, ſicut ſervus, qui movetur ad imperium domini. Inſtrumentum ergo inanimatum ita agitur quod non agit, & dicitur inanimatum anima rationali; & ideo non indiget habitu regente in operatione : ſed inſtrumentum animatum agit, & agitur: unde ſicut ſervus indiget habitu ad hoc ut imperium domini ſui debito modo exequatur, ita etiam anima Chriſti ad hoc quod perfecte divina operaretur.

Ad quintum dicendum, quod ſicut omnis forma eſt per ſe ordinata ad perficiendum (quod autem abiiciat contrarium, eſt ei per accidens) ita etiam eſt de gratia reſpectu peccati. Unde quamvis Chriſtus numquam peccaverit, nec peccare potuiſſet, etiam ſi gratiam habitualem non habuiſſet, ex unione ad Verbum; tamen gratia indiguit ad perfectionem, ut dictum eſt : & iterum quamvis ex hoc ipſo quod Deus erat, ſibi gloria debebatur, tamen oportuit quod eſſet aliquid formaliter perficiens ipſam animam ad actus gloriæ; & hæc fuit gratia: quia gratia conſummata in anima, eſt idem quod gloriæ lumen, & etiam perficiens eam ad actus (*a*) viæ.

ARTICULUS II.

Utrum Chriſtus habuerit gratiæ plenitudinem.

III. P. quæſt. VII. *art.* 9. 11. & 12.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non habuit gratiæ plenitudinem. Chriſtus enim non habuit fidem, nec ſpem, ſicut infra (diſt. xxvi. quæſt. ii. art. 3.) determinabitur; nec iterum pœnitentiam, quia numquam peccavit. Sed hæc omnia ad gratiam pertinent. Ergo ipſe non habuit gratiæ plenitudinem.

2. Præterea. Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. x.) quod virtutes morales non ſunt in diis. Sed Chriſtus fuit verus Deus. Ergo non habuit virtutes morales, ſcilicet temperantiam &c.

3. Præterea. Virtutes ordinantur ad actum. Sed actus quarumdam virtutum Chriſto non conveniunt, ſicut magnificentia, quæ conſiſtit in magnis ſumptibus, quia pauper pro nobis factus eſt. Ergo non habuit omnes virtutes, & ita nec gratiæ plenitudinem.

Sed contra. Ioan. 1. 14. *Vidimus* (*b*) *eum plenum gratiæ, & veritatis.*

Præterea. Maior gratia fuit in Chriſto quam in aliquo alio homine. Sed de quibuſdam aliis legitur, quod fuerunt gratia pleni, ſicut de matre eius Luc. 1. & de Stephano Act. vi. Ergo multo magis Chriſtus habuit gratiæ plenitudinem.

Præterea. Spiritus ſanctus in homine per gratiam inhabitare dicitur. Sed Luc. iii. dicitur quod Chriſtus plenus Spiritu ſancto regreſsus eſt a Iordane. Ergo ipſe habuit gratiæ plenitudinem.

(*a*) *Nicolai* vitæ. (*b*) Vulgata: *gloriam eius &c.*

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod gratia eius fuerit infinita. Ioan. III. dicitur quod non ad menſuram dat ei Deus Spiritum ſanctum. Sed omne finitum menſuram habet. Ergo cum Spiritus ſanctus dicatur dari hominibus, ſecundum quod gratiam accipiunt, videtur quod gratia eius fuerit infinita.

2. Præterea. Omni finito poteſt aliquid maius intelligi, & Deus aliquid maius facere. Sed in littera dicitur, quod Deus illi maiorem gratiam conferre non potuit, nec poteſt plenior intelligi. Ergo eſt infinita.

3. Præterea. Omne finitum multoties ſumptum, æquatur alteri finito, vel excedit ipſum. Si ergo gratia Chriſti fuit finita, tunc gratia alterius hominis poſſet tantum augeri quod æquaretur gratiæ Chriſti, vel excederet ipſam; quod eſt inconveniens. Ergo gratia Chriſti eſt infinita.

4. Præterea. A cauſa finita non eſt effectus infinitus. Sed meritum Chriſti fuit infinitum, quia ſufficiens ad redemptionem totius humani generis, quod eſt infinitum potentia. Ergo & gratia, quæ eſt cauſa meriti, fuit infinita.

Sed contra. Nullum creatum eſt infinitum. Sed gratia Chriſti fuit creata. Ergo non fuit infinita.

Præterea. Nullo infinito eſt aliquid maius. Si igitur Chriſtus, ſecundum quod homo, habuiſſet gratiam infinitam; ſecundum quod homo, non fuiſſet minor Patre, quod eſt contra fidem.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod gratia illa potuerit augmentari. Omni enim infinito poſſibilis eſt additio. Si ergo gratia Chriſti facta fuit, quia creata eſt, potuit ei fieri additio; & ita potuit augeri.

2. Præterea. Quantumcumque additur intellectuali naturæ de perfectione, tanto magis augetur eius capacitas: unde ſecundum Philoſophum in III. de Anima (text. VII.) quanto intellectus magis intelligit difficilia, plus etiam poteſt intelligere. Sed capacitas amplioris gratiæ facit poſſibilitatem ad augmentum. Ergo quantumcumque homo habeat perfectam gratiam, remanet poſſibilitas ad augmentum; & ita videtur quod Chriſtus potuit proficere in gratia.

3. Præterea. Miſſio viſibilis eſt ſignum miſſionis inviſibilis. Sed ad Chriſtum facta eſt viſibilis miſſio Spiritus ſancti in trigeſimo anno, ut ſupra Luc. III. Ergo tunc fuit ei facta inviſibilis miſſio Spiritus ſancti. Sed Spiritus ſanctus non mittitur (a) viſibiliter ad aliquem niſi ratione novæ gratiæ datæ, vel ratione augmenti gratiæ. Ergo Chriſtus crevit in gratia, cum primum gratiam habuerit.

4. Præterea. Sicut requirebatur in ipſo perfectio animæ, ita & perfectio corporis. Sed ipſe crevit in perfectione corporis. Ergo & crevit quantum ad gratiam, quæ eſt perfectio animæ.

Sed contra eſt quod dicit Hieremias XXXI. 22. *Mulier circumdabit virum*: ubi dicunt ſancti, quod Chriſtus ab initio conceptionis fuit plenus omni gratia. Ergo gratia non crevit in ipſo.

Præterea. Chriſtus fuit ab inſtanti conceptionis ſuæ perfectus comprehenſor. Sed comprehenſores ſunt in ſtatu, non in augmento gratiæ. Ergo gratia in ipſo non crevit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod illud plene haberi dicitur quod ſecundum omnes differentias, & modos, & effectus ſuos habetur; & ſecundum hoc Chriſtus plenitudinem gratiæ habuit. Hæc autem plenitudo poteſt attendi ſecundum rationem cauſæ finalis, efficientis, & formalis. Finis autem gratiæ eſt ut coniungat nos Deo. Quia igitur Chriſtus, ſecundum quod homo, coniunctus fuit Divinitati non ſolum per cognitionem, amorem, & fruitionem, ſed etiam per unionem in perſona; ideo gratia ipſius pleniſſime conſecuta eſt finem ſuum. Et hæc eſt plenitudo cauſæ finalis. Item videmus quod aliquid habet lucem corporalem tantum ut luceat, ſicut quidam vermes, & putredines quercus, vel carbunculus; aliquid autem ut alia illuminet, ſicut lumen candelæ; aliquid autem ut alia illuminantia faciat; aliquid autem ut omnis illuminatio ab eo ſit, ſicut eſt de Sole. Ita etiam eſt & de gratia Chriſti: quia ipſe habet gratiam per quam in ſe perfectus eſt, & ex ipſo in alios redundat: & eorum in quos redundat, quoſdam facit cooperatores Dei, ut & ipſi alios per miniſterium ad gratiam inducant, ut dicitur I. Cor. III. & iterum ex ipſo in omnes redundat, quia *de plenitudine eius omnes accepimus*: Ioan. I. 16.

(a) *Forte* inviſibiliter.

16. Et hæc eſt plenitudo cauſæ efficientis. Similiter etiam aliqui formaliter gratia perfecti ſunt quantum ad omnes virtutes, & quantum ad expulſionem omnium peccatorum mortalium. Et hæc eſt plenitudo ſufficientiæ, quæ fuit in Stephano, & aliis ſanctis, ſecundum quod aliquis impletur Deo, ita ut nihil in eo a Deo averſum maneat. In tota autem Eccleſia eſt plenitudo copiæ: quia nulla gratiarum ei deeſt, quin ſit in aliquo membrorum ſuorum: de qua plenitudine dicitur Epheſ. iv. 16. *Ut impleret omnia*. Alicui etiam data eſt gratia quæ non ſolum omnia mortalia, ſed etiam venialia repelleret. Et hæc eſt plenitudo ſpecialis prærogativæ, quæ fuit in beata Virgine, ſecundum quam plena Deo fuit, ut nihil in ea eſſet quod ad Deum non ordinaretur. Sed Chriſto ulterius data eſt grata perficiens ipſum, non ſolum quantum ad omnes virtutes, ſed etiam quantum ad omnes uſus virtutum, & quantum ad omnes effectus gratiæ gratis datæ, & iterum ad omnis peccati remotionem, non ſolum actualis, ſed etiam originalis, & potentiæ peccandi. Et hæc eſt plenitudo Chriſti ſingularis ſecundum rationem cauſæ formalis. Prima igitur plenitudo reſpicit gratiam unionis; ſecunda gratiam capitis; tertia gratiam ſingularem ipſius.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ virtutes habent aliquid perfectionis, & hoc in Chriſto præcipue eſt; & aliquid imperfectionis, & ſecundum hoc Chriſto non conveniunt. Sed hoc infra melius patebit.

Ad ſecundum dicendum, quod virtutes morales Chriſto non conveniunt quantum ad uſus quoſdam qui in nobis ſunt, ſicut quod per eas domantur paſſiones, quibus caro contra ſpiritum concupiſcit, quod in Chriſto non fuit; ſed quantum ad alios uſus, ſecundum quos erunt in patria, pleniſſime fuerunt in Chriſto; & etiam quantum ad quoſdam uſus viæ, qui eius perfectioni non derogabant, inquantum erat verus viator, & comprehenſor.

Ad tertium dicendum, quod non eſt de neceſſitate magnificentiæ, ſecundum quod a Philoſopho accipitur, quod homo habeat multas divitias; ſed ut ſit ſic diſpoſitus quod quando oportet, & decet, optime eas diſpenſare velit: & hoc in Chriſto perfecte fuit.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod gratia dicitur donum gratis homini collatum. Donum autem huiuſmodi Chriſto ſine meritis præcedentibus collatum fuit, & creatum, & increatum. Increatum fuit ipſe Spiritus ſanctus, quia in eius anima requievit, ut dicitur Iſaiæ 11. & ipſa perſona Verbi, quia datum eſt naturæ humanæ (a) ut perſona Verbi eſſet eius: & ſecundum hoc eſt datum ei nomen quod eſt ſuper omne nomen: Philip. ii. & ſic ſimpliciter gratia Chriſti eſt infinita. Creatum autem donum eius eſt ipſa gratia, qua formaliter anima eius perficiebatur; & hæc quodam modo fuit finita, & quodam modo infinita: quia ſecundum eſſentiam finita fuit; ſed tribus modis infinita dici poteſt. Uno modo ex coniunctione ad Divinitatem, inquantum concurrit ad eumdem actum cum ipſa, ut actus gratia illa informatus non tantum ſit actus hominis, ſed etiam Dei. Secundo quantum ad rationem gratiæ. In his enim quæ mole magna non ſunt, non eſt accipere finitum, & infinitum ſecundum numeralem, vel dimenſivam quantitatem, ſed ſecundum aliquid quod eſt limitatum, & non limitatum. Limitatur autem aliquid ex capacitate recipientis: unde illud quod non habet eſſe receptum in aliquo, ſed ſubſiſtens, non habet eſſe limitatum, ſed infinitum, ſicut Deus. Si autem eſſet aliqua forma ſimplex ſubſiſtens, quæ non eſſet ſuum eſſe, haberet quidem finitatem quantum ad eſſe, quod eſſet particulatum ad formam illam; ſed illa forma non eſſet limitata, quia non eſſet in aliquo recepta; ſicut ſi intelligatur calor per ſe exiſtens. Sed ſecundum hoc etiam formæ univerſales intellectæ habent infinitatem. Sed ſi forma talis ſit recepta in aliquo, de neceſſitate limitata eſt quantum ad eſſe debitum illi formæ, non ſolum quantum ad eſſe ſimpliciter, quia non ſolum non habet plenitudinem eſſendi ſimpliciter, ſed nec totum eſſe, quod naturæ illius eſt poſſibile fore. Sed poſſibile eſt ut non ſit limitata quantum ad rationem illius formæ, ut ſcilicet habeat illam formam ſecundum omnem modum completionis ipſius, ut nihil ſibi deſit de pertinentibus ad perfectionem illius formæ: & hoc erit, ſi ex parte recipientis non ſit defectus, vel ex parte agentis. Et hoc modo dicitur gratia Chriſti infinita: quia quid-

(a) *Al.* ut in perſona.

quid ad gratiæ perfectionem pertinere poteſt, totum in Chriſto fuit. Tertio quantum ad effectus: quia non limitatur ad aliquos determinatos effectus, ſed poteſt per gratiam infinitis operari redemptionem; ſicut dicitur in Lib. de cauſis (prop. XVI.) quod virtus intelligentiæ eſt infinita inferius. Et hic modus reſpicit gratiam capitis; ſecundus autem gratiam ſingularis hominis; ſed primus gratiam unionis.

Ad primum ergo dicendum, quod videtur intelligi illa auctoritas quantum ad ſecundum modum dictum. Hoc enim intendit dicere, quod in Chriſto non eſt gratia limitata quantum ad aliquem modum perfectionis eius; ſed habet ipſam quantum ad omnes. Vel intelligitur de gratia unionis, per quam elevatur ad infinitum bonum, ſcilicet ut ſit verus Deus.

Ad ſecundum dicendum, quod verba illa intelligenda ſunt quantum ad rationem gratiæ: quia omne quod pertinet ad perfectionem gratiæ, collatum ei fuit. Unde multa alia poſſet Deus facere, ſed non pertinerent ad rationem gratiæ: ſicut poſſet homini multas alias perfectiones naturales, & eſſentiales addere; ſed hæc non eſſent de ratione hominis, & eſſet tunc alia ſpecies, & non homo. Vel dicendum, quod licet, quantum eſt in ſe, poſſet facere maiorem gratiam, quantum ad eſſentiam, quam ſit Chriſti: tamen nulla maior poſſet eſſe, cuius capacitas creata ſit capax; nec poſſet facere aliquam capacitatem quæ non eſſet creata.

Ad tertium dicendum, quod diverſis ſpeciebus aptantur diverſæ quantitates; & hoc patet de quantitatibus dimenſivis: quia eſt aliqua quantitas determinata homini, ultra quam non invenitur aliqua quantitas hominis maior; ſed invenitur quantitas arboris maior illa; quæ quamvis finita ſit, nullo modo ad eam pertingere poteſt homo, quantumcumque creſcat. Similiter eſt in quantitatibus virtualibus: quamvis enim caliditas ignis non excedat in infinitum caliditatem aeris, tamen eſt aliquis terminus caliditatis aeris, quem non tranſgreditur manens aer: unde nullo modo poteſt tantum intendi quod æquetur caliditati ignis, niſi aer fiat ignis: & ſimiliter eſt in omnibus qualitatibus quæ conſequuntur alias perfectiones, vel diſponunt ad eas: quia diverſis perfectionibus ſecundum ſpeciem reſpondent diverſi gradus perfectionum, vel diſpoſitionum. Perfectio autem ad quam diſponit gratia, eſt coniunctio ad Deum; & hæc eſt multiplex, ſcilicet in ænigmate, & per ſpeciem. Unde quantumcumque creſcat gratia viatoris, non poteſt eſſe ſimilis gratiæ comprehenſoris ſecundum actum, quamvis virtute poſſit eſſe maior: & eadem ratione, quantumcumque creſcat gratia puræ creaturæ, non poteſt pervenire in gratiam creaturæ aſſumptæ in unitatem perſonæ, quæ ad unionem diſponit quodammodo, niſi & ipſa aſſumeretur. Et quia non eſt altior modus poſſibilis creaturæ, quo coniungatur Deo, quam per unitatem perſonæ; ideo dictum eſt ſupra, quod capacitas creata non poteſt ampliorem gratiam recipere.

Ad quartum dicendum, quod infinitas efficaciæ quæ eſt in merito, contingit ex hoc quod ad actionem illam concurrit divina perſona, quia non eſt tantum hominis actio, ſed Dei, & hominis; ſecundum quod Dionyſius actionem Chriſti nominat deivirilem.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod augmentum non competit rei ſecundum quod eſt in termino, ſed ſecundum quod eſt in via ad terminum: quia ſecundum quod res eſt in termino, tota potentialitas capacitatis eius eſt impleta ex fine implente: & ideo non habet ulterius quo creſcat. Et quia anima Chriſti fuit ab initio conceptionis fini ultimo unita, non ſolum per fruitionem perfectam, ſed etiam communicando in perſona Verbi; ideo gratia eius creſcere non potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod cuilibet finito poteſt fieri additio, mathematice loquendo: quia ratio quantitatis, quam ſolam Mathematicus conſiderat, non prohibet quin poſſit infinito aliquid addi. Prohibet autem additionem talem forma quam conſiderat Naturalis: & ideo ſecundum Naturalem non eſt verum; ſed ſecundum imaginationem tantum: & ſimiliter eſt in propoſito, ut ex dictis patet: quia nec gratia poteſt eſſe maior quam comprehenſoris, nec gloria maior quam creaturæ unitæ Deo in perſona.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc intelligendum eſt de capacitate intellectualis naturæ circa finem, ultra quam nulla capacitas alicuius rei extenditur; ſicut intellectus in ſtatu viæ, quantumcumque proficiat, numquam pervenit ad modum intelligendi qui erit in patria.

Ad tertium dicendum, quod miſſio viſibilis

bilis ſignum fuit inviſibilis miſſionis, non tunc factæ, ſed ab initio conceptionis.

Ad quartum dicendum, quod Chriſtus non aſſumpſit corpus glorioſum, ita quod eſſet in ultima ſui perfectione; accepit autem animam glorioſam: & ideo ſecundum corpus proficere potuit, non autem ſecundum animam.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de gratia capitis: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum Chriſtus, ſecundum quod homo, habeat talem gratiam quod ſit caput.

Secundo. Quorum ſit caput.

ARTICULUS I.

Utrum Chriſtus ſit caput Eccleſiæ, ſecundum quod homo.

De verb. quæſt. XXIX. *art.* 4.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non ſit caput Eccleſiæ, ſecundum quod homo. A capite enim ſpiritus animalis ad membra diffunditur. Sed Spiritus ſanctus non diffunditur in Eccleſiam a Chriſto, ſecundum quod homo, ſed inquantum Deus: quia, ut dicit Auguſtinus in XV. De Trin. (cap. XIX.) ipſe accepit Spiritum ſanctum ut homo, & effudit ut Deus. Ergo ipſe non eſt caput ut homo, ſed ut Deus.

2. Præterea. Senſus, & motus traducuntur a capite in membra. Sed gratia, quæ motum vitæ facit in corpore Eccleſiæ, non eſt per traductionem ab uno in alium. Ergo Chriſtus, ſecundum quod homo, non eſt caput Eccleſiæ.

3. Præterea. Gratia a ſolo Deo creatur in nobis: quia ſecundum Auguſtinum * (X. ſup. Geneſ. cap. III. IV. V.) natura mentis humanæ immediate a Deo formatur. Sed vita Eccleſiæ eſt per gratiam. Cum igitur de ratione capitis ſit ut membra quantum ad aliquem actum vivificet, videtur quod Chriſtus, ſecundum quod homo, non poſſit dici caput Eccleſiæ.

4. Præterea. Capitis non eſt aliud caput. Sed caput Chriſti eſt Deus: I. Cor. XI. Ergo Chriſtus non eſt caput.

5. Præterea. Caput recipit influentiam ab alio membro, ſcilicet a corde. Sed Chriſtus non recipit influentiam ab alio membro Eccleſiæ. Ergo Chriſtus non debet dici caput.

6. Præterea. Caput poteſt dici membrum totius corporis, & commembrum aliis membris. Sed Chriſtus, ut videtur, non poteſt dici membrum Eccleſiæ: quia ſic virtus eius partialitatem haberet reſpectu totius Eccleſiæ, & Eccleſia eſſet perfectior Chriſto. Ergo Chriſtus non debet dici caput.

Ad oppoſitum eſt Eph. I. *Ipſum dedit caput ſuper omnem Eccleſiam, quæ eſt corpus eius*. Ergo cum Eccleſia ſit corpus eius ſecundum humanam naturam, prout ſibi conformis eſt, videtur quod ipſe ſecundum humanam naturam ſit caput.

Præterea. Rex dicitur eſſe caput regni, & Pontifex Eccleſiæ ſibi commiſſæ. Sed Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt Rex, & Pontifex totius humani generis. Ergo ipſe, ſecundum quod homo, eſt caput.

Præterea. Illud quod eſt digniſſimum in quolibet genere, dicitur caput, ſicut leo eſt caput animalium. Sed Chriſtus, etiam ſecundum humanam naturam, præcellit omnes homines. Ergo etiam ſecundum quod homo, eſt caput totius Eccleſiæ.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Chriſtus dicitur caput Eccleſiæ per ſimilitudinem capitis naturalis. Inveniuntur enim in capite naturali tres conditiones reſpectu aliorum membrorum ſingulariter. Prima eſt quod excellit ea dignitate in tribus, ſcilicet in altitudine ſitus, in nobilitate propriæ virtutis (quia ſcilicet nobiliores vires, ſcilicet imaginatio, & memoria, & huiuſmodi, habent locum in capite) & etiam in perfectione, quia in capite congregantur omnes ſenſus, cum in aliis membris ſit ſolus tactus. Secunda eſt quod a capite ſunt omnes vires animales in aliis membris; & ſic dicitur eſſe principium aliorum membrorum, dans aliis ſenſum, & motum. Tertia eſt quod dirigit omnia membra in ſuis actibus, propter imaginationem, & ſenſus, qui in eo abundant forma-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ex Lib. de Spiritu, & anima debet indicari, ubi cap. XI. dicitur, quod *mens ita facta eſt ad imaginem Dei, ut nulla interpoſita natura ab ipſa veritate formetur:* etſi hoc opus non eſt Auguſtini, ſed inter ſuppoſititia receaſetur.

maliter. Habet autem quartam proprietatem communem cum aliis membris, quod eſt conformis cum eis in natura. Ratione ergo primæ proprietatis, ſcilicet perfectionis, omne quod eſt perfectiſſimum in quacumque natura, dicitur caput, ſicut leo in animalibus. Ratione autem ſecundæ, omne principium dicitur caput, ſicut fons caput fluminum, & ſicut dicitur caput libri, vel caput viæ. Ratione autem proprietatis tertiæ, omnis rector dicitur caput, ſicut Rex, Dux, vel Pontifex. Quantum igitur ad has tres proprietates capitis, poteſt Chriſtus dici caput & ſecundum humanam naturam, & ſecundum divinam: quia ſecundum divinam naturam in eo eſt plenitudo omnis Deitatis, ut dicit Apoſtolus Coloſſ. I. unde eſt ſuper omnes Deus benedictus in ſæcula: Rom. IX. & ſimiliter ab ipſo, inquantum Deus, eſt nobis omnis ſpiritualis gratia. Item inquantum Deus, dirigit nos in ſeipſum. Sed etiam hæc conveniunt ei ſecundum humanam naturam, quæ in Chriſto digniſſima eſt ratione altitudinis, quia eſt uſque ad unionem in divina perſona exaltata: ratione propriæ operationis, quia digniſſimum actum habuit in Eccleſia, ſcilicet redimere ipſam, & ædificare eam in ſanguine ſuo: & etiam ratione perfectionis, quia omnis gratia in eo eſt, ſicut omnes ſenſus in capite. Similiter etiam dicitur caput ratione ſecundæ proprietatis: quia per ipſum, ſenſum fidei, & motum caritatis accepimus: quia *gratia, & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt*: Ioan. I. 17. & ſimiliter direxit nos doctrina, & exemplo: quia *cœpit Ieſus facere, & docere*: Act. I. I. Sed quarta conditio Chriſto convenit ſecundum humanam naturam tantum; & hæc complet in ipſo rationem capitis: quia Chriſtus ſecundum humanam naturam habet perfectionem aliis homogeneam, & eſt principium quaſi univocum, & eſt regula conformis, & unius generis: unde communiter loquendo, Chriſtus ſecundum quod Deus, poteſt dici caput Eccleſiæ ſimul cum Patre, & Spiritu ſancto; ſed proprie loquendo, eſt caput ſecundum humanam naturam: & dicitur gratia capitis, ſecundum quam prædictæ proprietates ei conveniunt, præcipue ſecundum quod influit aliis membris.

Ad primum ergo dicendum quod dare Spiritum ſanctum contingit dupliciter, ſcilicet auctoritate, & miniſterio. Auctoritate quidem, tantum Dei eſt; ſed miniſterio dicuntur etiam homines dare, inquantum ſcilicet per miniſterium eorum datur a Deo, ſicut dicit Paulus Galat. III. 5. *Qui tradidit vobis ſpiritum*, ut ſupra in I. Lib. diſt. xv. Magiſter dixit: & hoc modo Chriſtus, ſecundum quod homo, Spiritum ſanctum miniſterio dare potuit, ut dicitur Rom. xv. 8. *Dico enim Chriſtum Ieſum miniſtrum fuiſſe circumciſionis*.

Ad ſecundum dicendum, quod in hoc quod de Chriſti plenitudine omnes accepimus, eſt aliquid ſimile traductioni, quamvis non ſit proprie traductio. Eſt igitur ſimilitudo quantum ad ipſum Spiritum ſanctum increatum, qui idem numero eſt in capite, & in membris, & aliquo modo a capite ad membra deſcendit, non diviſus, ſed unus. Eſt autem diſſimilitudo quantum ad ipſum donum, ſecundum quod Spiritus ſanctus in nobis inhabitat, quia iſtud non traducitur de ſubiecto in ſubiectum.

Ad tertium dicendum, quod in aliqua actione poteſt aliquid eſſe medium dupliciter, ſcilicet quantum ad perfectionem, & quantum ad diſpoſitionem tantum; ſicut natura eſt medium in operatione qua Deus producit animam ſenſibilem, quia ipſa perfectio ultima fit mediante natura; ſed in operatione qua producit animam rationalem, natura non eſt medium, niſi quantum ad diſpoſitionem. Similiter dico, quod Deus immediate format mentem noſtram quantum ad ipſam perfectionem gratiæ; & tamen poteſt ibi cadere medium diſponens: & ſic gratia fluit a Deo mediante homine Chriſto: ipſe enim diſpoſuit totum humanum genus ad ſuſceptionem gratiæ; & hoc tripliciter. Uno modo ſecundum operationem noſtram in ipſum: quia ſecundum quod credimus ipſum Deum, & hominem, iuſtificamur. Rom. III. 25. *Quem poſuit Deus* (a) *propitiatorem per fidem in ſanguine ipſius*. Alio modo per operationem ipſius in nos, inquantum ſcilicet obſtaculum removet, pro peccatis totius humani generis ſatisfaciendo; & etiam inquantum nobis ſuis operibus gratiam, & gloriam meruit: & inquantum pro nobis interpellat apud Deum. Tertio modo ex ipſa eius affinitate ad nos: quia ex hoc ipſo quod humanam naturam aſſumpſit, humana natura eſt magis Deo accepta.

Ad quartum dicendum, quod caput Chriſti dicitur Deus, non ſecundum completam rationem capitis (eſt enim caput ipſius ſecundum quod eſt principium eius; prin-

(a) Vulgata *propitiationem*.

principium autem eius eſt ſecundum Divinitatem, & ſecundum humanitatem) ſed inquantum eſt principium eius ſecundum humanitatem; & ſic deficit quarta conditio capitis, quæ eſt conformitas in natura: inquantum autem eſt principium eius ſecundum Divinitatem, ſic deficit prima conditio, quia ſic non habet maiorem dignitatem.

Ad quintum dicendum, quod cor eſt principium virium vitalium in toto corpore, & eſt primum principium omnium membrorum quantum ad eſſe, ut dicit Philoſophus (Lib. XVI. de animal. vel II. de gener. anim. cap. VI.) ſed caput eſt principium virium animalium quæ pertinent ad ſenſum, & ad motum. Et quia cum dicimus Chriſtum principium eſſe membrorum Eccleſiæ, non intendimus quantum ad eſſe naturale, ſecundum quod ſunt homines, ſed quantum ad fidem, & caritatem, per quam Eccleſiæ membra uniuntur; ideo accommodatius dicitur caput, quam cor.

Ad ſextum dicendum, quod in nomine capitis importatur principium, & origo alicuius rei; in nomine autem membri importatur partialitas, quæ repugnat rationi primæ originis: quia in prima origine ſunt omnia virtute quæ inveniuntur in originatis: & ideo non poteſt dici membrum, quia non recipit ab aliquo alio influentiam. Quia in corpore naturali caput non ſolum influit aliis membris, ſed etiam ab aliis recipit, ut nutrimentum, & alia obſequia; ideo & caput dicitur, & commembrum: ſed Chriſtus, ſecundum quod homo, non recipit aliquid ab aliis membris Eccleſiæ, ſed a ſolo Deo: unde non poteſt dici commembrum, ſecundum quod caput Eccleſiæ dicitur ipſe ſecundum humanitatem. Poteſt autem dici membrum ſecundum humanitatem, ſecundum quod ipſe eſt caput Eccleſiæ ſecundum Divinitatem: & ſic dicit Apoſtolus I. Corinth. XII. 26. *Vos eſtis corpus* (a) *eius, & membrum de membro.*

ARTICULUS II.

Utrum Chriſtus, ſecundum quod homo, ſit caput Angelorum.

III. P. quæſt. VIII. *art.* 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus, ſecundum quod homo, non ſit caput Angelorum. De ratione enim capitis eſt conformitas ad membra, ut dictum eſt. Sed Chriſtus non eſt conformis Angelis in natura: quia nuſquam Angelos apprehendit, ut dicitur Heb. II. Ergo non eſt caput Angelorum.

2. Præterea. Chriſtus dicitur Hebr. II. caput hominum, ſecundum quod ab ipſo aliquam influentiam recipiunt. Sed Angeli, cum ſint beati, non indigent ut eis aliquid influatur. Ergo Chriſtus, ſecundum quod homo, non eſt caput Angelorum.

3. Præterea. Sicut dicitur in Lib. de motu cordis *, intelligentiæ ſunt receptivæ earum illuminationum quæ ſunt a Deo, prima receptione; animæ autem ſecunda. Sed quod recipit prima receptione, non recipit ab eo quod recipit ſecunda receptione. Ergo Angeli, qui intelligentiæ dicuntur, non recipiunt ab aliqua anima, & ita nec a Chriſto ſecundum quod homo. Ergo Chriſtus, ſecundum quod homo, non eſt caput Angelorum.

Sed contra. Coloſſ. II. 10. *Qui eſt caput omnis Principatus, & Poteſtatis*: & loquitur de Chriſto ſecundum quod homo; & ita Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt caput Angelorum.

Præterea. Dionyſius dicit VII. cap. cæl. Hierarch. quod Seraphim a Chriſto Ieſu quærunt, & diſcunt, & illuminantur. Ergo influit Angelis, & ita videtur eſſe caput eorum.

Præterea. Eccleſia una eſt conſtituta ex Angelis, & hominibus. Sed unius corporis non ſunt duo capita. Ergo Chriſtus etiam eſt caput Angelorum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non ſit caput omnium hominum. Caput enim unum refertur ad unum corpus. Sed omnes homines non conveniunt in aliquo uno ſecundum numerum, quia & ipſi differunt; & fides, & ſpes, & caritas, qua connectuntur ad invicem, numero diverſæ ſunt in diverſis. Ergo non eſt caput omnium hominum.

2. Præterea. Corpus Chriſti verum eſt figura corporis Chriſti myſtici. Sed in corpore vero non eſt aliquod membrum impurum. Ergo cum multi homines ſint corrupti per peccata, videtur quod eorum caput non ſit Chriſtus.

3. Præ-

(a) Vulgata *Chriſti*.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Eſt Averrois Liber; ſed ad manum non eſt.

Digitized by Google

3. Præterea. Corpus Chriſti verum totum fuit glorificatum. Sed ſunt multi, etiam exiſtentes in gratia, qui numquam erunt in gloria, quia non perſiſtent. Ergo Chriſtus non eſt caput omnium.

4. Præterea. Caput, cum ſit principium membrorum, non ſequitur alia membra. Sed multi ſancti præceſſerunt Chriſti incarnationem. Ergo Chriſtus, ſecundum quod homo, non eſt caput omnium hominum.

5. Sed contra. Chriſtus ſatisfecit pro tota humana natura. Sed omnes homines communicant in natura humana. Ergo Chriſtus omnibus influit; & ita videtur quod ipſe ſit caput omnium.

6. Præterea. Per Chriſtum omnes reſurgemus. Sed hoc non eſſet, niſi eſſet caput omnium. Ergo ipſe eſt omnium caput, ſecundum quod homo.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſit caput tantum animarum. Quia capitis ad membrum oportet eſſe continuationem. Sed corpora aliorum hominum non continuantur ad corpus Chriſti. Ergo & ipſe non eſt caput hominum quantum ad corpus, ſed quantum ad animas tantum.

2. Præterea. Ipſe influit ſenſum ſpiritualem, ſecundum quod eſt caput. Sed huiuſmodi ſenſus non ſunt ſuſceptiva corpora. Ergo Chriſtus, ſecundum quod homo, non eſt caput hominum quantum ad corpus, ſed quantum ad animas tantum.

3. Præterea. Secundum corpus non differimus a brutis, ſed ſolum ſecundum animam rationalem. Sed Chriſtus non dicitur caput irrationalium, ſecundum quod homo. Ergo ipſe non eſt caput noſtrum quantum ad corpora.

Sed contra. Philip. III. 21. *Reformabit corpus humilitatis noſtræ, configuratum corpori claritatis ſuæ*: & ſic influit nobis quantum ad corpus. Ergo ipſe non eſt tantum caput animarum.

Præterea. Ipſe eſt caput noſtrum ſecundum quod eſt conformis nobis in natura. Sed humana natura non conſiſtit ſolum in anima, ſed in anima, & corpore ſimul. Ergo Chriſtus eſt caput noſtrum ſecundum corpora, & non ſecundum animas tantum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt caput Angelorum; non tamen ita proprie, nec eodem modo ſicut hominum, propter duas conditiones. Primo quantum ad conformitatem naturæ: quia cum hominibus convenit etiam ſecundum ſpeciem in natura; cum Angelis autem non ſecundum ſpeciem, ſed ſecundum genus intellectualis naturæ. Secundo quantum ad influentiam: quia non influit Angelis removendo prohibens, aut merendo gratiam, aut orando pro eis, quia iam beati ſunt; ſed in his quæ ad actus hierarchicos pertinent, ſecundum quod unus Angelus illuminat alium, purgat, & perficit, ut in II. Lib. (diſt. VI.) dictum eſt: hoc enim multo eminentius a Chriſto recipiunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non ſit eis conformis in natura ſpeciei, eſt tamen eis conformis in natura generis, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod beatitudo Angelorum non excludit quin unus ab alio recipiat, vel etiam a Chriſto; ſed excludit indigentiam recipiendi: quia præſto eſt eis omne id quo indigent, ne alicuius rei penuriam patiantur.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad receptionem naturalium; & tamen anima Chriſti, inquantum Deo unita fuit, etiam quantum ad naturalia, lumen ab Angelis non recipit, ſed immediate a Deo.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod in corpore naturali invenitur quadruplex unio membrorum ad invicem. Prima eſt ſecundum conformitatem naturæ: quia omnia membra conſtant ex eiſdem ſimilibus partibus, & ſunt unius rationis, ſicut manus, & pes ex carne, & oſſe: & ſic dicuntur membra unum (a) genere, vel ſpecie. Secunda eſt per colligationem eorum ad invicem per nervos, & iuncturas; & ſic dicuntur unum continuatione. Tertia eſt, ſecundum quod diffunditur vitalis ſpiritus, & vires animæ per totum corpus. Quarta eſt, ſecundum quod omnia membra perficiuntur per animam, quæ eſt una numero in omnibus membris. Et hæc quatuor uniones inveniuntur in corpore myſtico. Pri-

(a) *Al.* ſicut genere.

Digitized by Google

Prima eſt, inquantum omnia membra eius ſunt unius naturæ vel ſpecie, vel genere. Secunda eſt, inquantum colligata ſunt ad invicem per fidem, quia ſic continuantur in uno credito. Tertia eſt, ſecundum quod vivificantur per gratiam, & caritatem. Quarta eſt, ſecundum quod in eis eſt Spiritus ſanctus, qui eſt ultima perfectio, & principalis totius corporis myſtici, quaſi anima in corpore naturali. Prima autem dictarum unionum non eſt unio ſimpliciter: quia illud in quo eſt unio hæc, non eſt unum numero, ſicut eſt in tribus ſequentibus: quia per fidem, & caritatem in uno credito, & amato ſecundum numerum uniuntur: ſimiliter Spiritus ſanctus unus numero omnes replet. Homines igitur infideles non pertinent ad unionem corporis Eccleſiæ, ſecundum quod eſt unum ſimpliciter; & ideo reſpectu horum Chriſtus caput non eſt niſi in potentia, ſecundum ſcilicet quod ſunt unibiles corpori. Homines autem fideles peccatores pertinent quidem aliquo modo ad unitatem Eccleſiæ, inquantum continuantur ei per fidem, quæ eſt unitas materialis; non tamen poſſunt dici membra proprie, niſi ſicut membrum mortuum, ſcilicet æquivoce. Et (*a*) quia unitas corporis ex membris conſiſtit, ideo quidam dicunt, quod non pertinent ad unitatem corporis Eccleſiæ, quamvis pertineant ad unitatem Eccleſiæ: & ſicut operationes quæ ſunt ad alterum, poſſunt aliquo modo fieri per membra arida, ut percutere, vel aliquid huiuſmodi, non tamen operationes quæ ſunt animæ in membris; ita nec mali recipiunt ſpiritualis vitæ operationes a Spiritu ſancto; ſed tamen Spiritus ſanctus per eos operatur ſpiritualem vitam in aliis, ſecundum quod aliis ſacramenta miniſtrant, vel alios docent. Sed homines fideles in gratia exiſtentes uniuntur ſecundum tertiam unionem, quæ eſt formalis reſpectu huius ſecundæ: & iterum ſecundum quartam, quæ eſt completiva totius. Et ideo horum proprie dicitur Chriſtus caput.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut in corpore naturali vires diffuſæ per omnia membra, differunt numero ſecundum eſſentiam, ſed conveniunt in radice una ſecundum numerum, & præter hoc habent formam unam ultimam numero; ita etiam omnia membra corporis myſtici habent pro ultimo complemento Spiritum ſanctum, qui eſt unus numero in omnibus: & ipſa caritas diffuſa in eis per Spiritum ſanctum, quamvis differat in diverſis ſecundum eſſentiam, convenit tamen in una radice ſecundum numerum. Radix autem operationis proprie eſt ipſum obiectum, ex quo ſpeciem trahit: & ideo inquantum eſt idem numero amatum, & creditum ab omnibus, ſecundum hoc unitur omnium fides, & caritas in una radice ſecundum numerum, non ſolum prima, quæ eſt Spiritus ſanctus, ſed etiam proxima, quæ eſt proprium obiectum.

Ad ſecundum dicendum, quod per corpus Chriſti verum ſignificantur ea quæ ſunt membra corporis myſtici; non autem ea quæ ſunt membra æquivoce, ideſt ſecundum ſimilitudinem tantum, & ſitum.

Ad tertium dicendum, quod membrum non iudicatur ſecundum id quod de eo fieri poteſt, ſed ſecundum id quod eſt: unde manus, antequam abſcindatur, membrum eſt, quamvis ſit futura abſcindi: & ſimiliter qui eſt in gratia, membrum eſt, quamvis poſtea abſcindatur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Chriſtus nondum fuiſſet incarnatus tempore patrum veteris teſtamenti ſecundum rem, erat tamen iam incarnatio ipſa in Dei ordinatione, & in fide ipſorum, ſecundum quam fidem iuſtificabantur: quia tempora mutata ſunt, & non fides, ut dicit Auguſtinus (in expoſit. Pſalm. I.) Sed tamen non fuit tanta influentia ante incarnationem, quanta eſt modo: quia tunc non erat remotum obſtaculum, nec ſacramenta gratiæ exhibita erant, ſicut modo ſunt.

Ad quintum dicendum, quod Chriſtus ſatisfecit pro tota humana natura ſufficienter, non tamen efficienter: quia non omnes illius ſatisfactionis participes fiunt; quod ex eorum (*b*) importunitate eſt, non ex ipſius inſufficientia ſatisfactionis.

Ad ſextum dicendum, quod reſurrectio ad vitam naturalem erit omnibus communis, non autem ad vitam gloriæ: quia mali in vita naturali tantum conformitatem habuerunt cum membris Eccleſiæ, non autem in vita gratiæ. Unde ex hoc non ſequitur quod ſint membra proprie loquendo.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod Chriſtus eſt caput hominum quantum ad animas, & quantum ad corpora; ſed principa-

(a) *Al.* ideo quia. (b) *Nic.* impedimento.

cipaliter animarum, & ſecundario corporum: tum ratione conformitatis ad membra, quæ per aſſumptionem humanæ naturæ eſt, quia corpus aſſumpſit anima mediante: tum etiam ratione ſpiritualis influentiæ, quæ pervenit ad corpus mediante anima, inquantum corpus eſt inſtrumentum animæ ſecundum gratiam operantis: & ex hoc relinquitur ordo in corpore ad glorioſam reſurrectionem.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora noſtra aliquo modo habent continuationem cum corpore Chriſti, non quidem ſecundum quantitatem, aut ſecundum perfectionem naturalem, ſed inquantum Spiritus ſanctus habitat in nobis, qui pleniſſime fuit in Chriſto. I. Corinth. vi. 15. *Neſcitis quoniam membra veſtra templum ſunt* (a) *Spiritus ſancti?*

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis corpus non recipiat influentiam ſpiritualem immediate, recipit tamen mediante anima, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod etiam ſecundum corpora a brutis differimus, inquantum corpora noſtra ſunt perfecta anima rationali, non autem corpora brutorum.

QUAESTIO III.

DEinde quæritur de gratia (b) unionis: & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum gratia unionis ſit aliqua gratia creata.

Secundo. De comparatione iſtius gratiæ ad alias Chriſti gratias.

ARTICULUS I.

Utrum gratia unionis ſit creata.

III. P. quæſt. 11. *art.* 7.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod gratia unionis non ſit creata. Gratia enim creata, eſt gratia habitualis. Sed habitus ordinatur ad operationem. Cum ergo unio in perſona non ſit ſecundum operationem, ſed ſecundum eſſe, videtur quod gratia unionis non ſit gratia creata.

2. Præterea. Quilibet noſtrum Deo unitur per gratiam creatam. Si igitur gratia unionis in Chriſto fuiſſet creata gratia, tunc non alio modo eſſet Deo unitus quam nos; & ſic ſequeretur error Neſtorii.

3. Præterea. Unio eſt humanitatis ad Divinitatem ſecundum corpus, & animam. Sed corpus non eſt ſuſceptivum creatæ gratiæ. Ergo gratia unionis non eſt aliqua gratia creata.

4. Præterea. In his quæ fiunt per miraculum, non requiritur aliqua diſpoſitio ex parte facti, ſed totum eſt ex parte infinitæ virtutis agentis: ita enim Deus potuit de lapide ſicut de aqua vinum facere. Sed unio humanitatis ad Divinitatem eſt maxime miraculoſa. Ergo non requiritur aliqua gratia creata quæ diſponat ad hanc unionem.

5. Præterea. Inter perſonam & naturam non cadit aliquod accidens medium, ſicut nec inter materiam & formam: quia ſecundum formam ſubſtantialem, & materiam eſt eſſe ſubſtantiale, quo non eſt prius aliquod eſſe accidentale. Sed unio humanæ naturæ eſt ad Deum, ſicut naturæ ad perſonam. Ergo non cadit aliquid medium. Sed gratia creata eſt accidens. Ergo gratia unionis non eſt gratia creata.

6. Sed contra. Auguſtinus dicit (in Enchiridio ad Laurentium cap. xxxv. & xxxvi.) quod quidquid convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio hominis per gratiam. Sed eſſe Deum convenit Filio Dei per naturam. Ergo non convenit Filio hominis per gratiam: & hæc eſt gratia unionis, quæ non ſemper fuit: ergo eſt gratia creata.

7. Præterea. Maior eſt unio in perſona quam per fruitionem. Sed humana natura non poteſt exaltari ad unionem fruitionis niſi per gratiam habitualem. Ergo multo minus ad unionem in perſona.

8. Præterea. Cum ſit in qualibet creatura per eſſentiam, præſentiam, & potentiam, & in animabus ſanctis per gratiam; aut in anima Chriſti eſt alio modo, aut non. Si non, ergo non eſt magis aſſumpta a divina perſona quam anima Petri. Si autem alio modo; ſed Deus quantum in ſe eſt, habet ſe eodem modo ad omnia, ſed res diverſimode ſe habent ad ipſum, ut dicitur in Libro de cauſis (prop. xx.) & ſecundum hoc quod diverſa diverſimode ſe habent ad ipſum, ſecundum hoc diverſis diverſimode ipſe comparatur: ergo oportet quod in anima Chriſti ſit aliqua alia diſpoſitio, per quam Deus eſt in eo per unionem: ergo oportet ponere aliquam aliam gratiam creatam.

9. Præ-

(a) Vulgata *Chriſti*. (b) *Al.* capitis.

9. Præterea. Cum Spiritus ſanctus datur hominibus, aliquis novus effectus in creatura intelligitur. Ergo & ſimiliter ſecundum quod perſona Filii carni unitur, oportet aliquem effectum de novo intelligi; & ita videtur quod gratia unionis ſit quid creatum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Magiſter dixit ſupra II. Lib. diſt. XXVI. gratia dicitur dupliciter. Uno modo gratia gratis dans, quod eſt ipſa gratuita Dei voluntas, aliquid ſine meritis dans. Alio modo dicitur gratia donum aliquod gratis datum. Secundum ergo primum modum, gratia unionis dicitur ipſa divina voluntas, ſine aliquibus meritis naturam humanam Filio Dei uniens in perſona; & ſic gratia unionis eſt gratia increata. Si autem dicatur gratia donum aliquod gratis datum, ſic gratia unionis poteſt intelligi dupliciter. Uno modo poteſt dici ipſa unio, quæ eſt quid creatum, ut ſupra diſt. V. (art. 1.) dictum eſt. Alio modo poteſt intelligi gratia unionis, aliqua qualitas ad unionem diſponens. Sed aliquid poteſt diſponere ad aliquam perfectionem tripliciter. Uno modo ita quod cadat medium inter ſubiectum & perfectionem illam, quaſi inſtrumentum perfectionis illius, ſicut diaphaneitas diſponit ad lucem; & hoc modo non poteſt aliquid naturam diſponere ad unionem, quia natura unitur perſonæ immediate quantum ad eſſe. Alio modo diſponit aliquid ad formam, ſicut præparando materiam ad receptionem formæ, ita quod præexiſtat in materia ante formam ordine fiendi, non ordine eſſendi; ſicut calor diſponit ad formam ignis, non quia medium cadit inter formam & materiam, ſed materia appropriatur ad formam ignis per adventum caloris: & ſic etiam non poteſt aliquid diſponere naturam ad unionem in perſona: quia natura humana, ſecundum id quod eſt talis natura, aſſumptibilis eſt a divina perſona. Tertio modo aliquid diſponit aliud ad perfectionem aliquam, ſicut quod facit ad bonitatem, & decentiam perfectionis illius, ſicut decor perſonæ facit ad dignitatem regiam, ſecundum quod dictum eſt * (a Porphyrio in cap. de ſpecie) *Species Priami digna eſt imperio*: & hoc modo gratia unionis poteſt dici omne illud quod decet naturam humanam Deo unitam ſic ex parte corporis, ſicut ex parte animæ; & ſic etiam gratia unionis eſt quid creatum. Tamen ſancti loquentes de gratia unionis, videntur intelligere ſecundum primum modum, prout gratia dicitur divina voluntas gratis, & ſine meritis dans: & ſic ſecundum diverſas vias, ad argumenta utriuſque partis oportet reſpondere.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia creata diſponit ad operationem ſicut operationis principium; ſed ad unionem non quaſi principium unionis, ſed ſicut faciens ad congruentiam unionis.

Ad ſecundum dicendum, quod unio noſtri ad Deum eſt per gratiam habitualem creatam ſicut per cauſam, & ſicut per id in quo eſt unio: quia in ipſa ſimilitudine gratiæ anima Deo conformatur, & unitur. Sed ſi gratia unionis dicatur aliquid creatum, ipſa non eſt id in quo eſt unio, cum unio ſit in perſona, & non ſolum in aliqua ſimilitudine; neque etiam facit unitatem, ſed conſequitur unitatem in perſona, ſecundum quod ipſa unio, gratia unionis dicitur; vel eſt id quod naturam unitam decet, ſi gratia habitualis, gratia unionis dicatur: & ideo non eſt ſimile de Chriſto, & de nobis.

Ad tertium dicendum, quod gratia illa habitualis etiam quodammodo redundat in corpus, ſecundum quod eſt inſtrumentum animæ, ut ſupra dictum eſt (quæſt. 11. art. 2. quæſtiun. 3.) unde ſicut in corpore perfecto anima rationali manet poſt mortem ordo ad reſurrectionem, & ulterius ad gloriam, ſi anima quæ fuit eius perfectio, gratiam habuit; ita etiam corpus Chriſti, inquantum eſt tali anima perfectum, habet quemdam ordinem ad unionem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de diſpoſitione ſecundum medium modum.

Ad quintum dicendum, quod illa ratio procedit ſecundum primum modum diſpoſitionis, ut per ſe patet.

Ad ſextum dicendum, quod cum dicitur, quod eſſe Deum convenit Filio hominis per gratiam unionis, vel gratia unio-

Ex Edit. P. Nicolai.

* Sic referri ex Porphyrio ſolet cap. de ſpecie, ut & hic; ſed Porphyrius habet: *Primum ſpecies digna imperio*, ut Boetius etiam legit: & ſumptum eſt ex Iambico Græco πρῶτον μὲν εἶδος ἄξιον τυράννιδος. Ex *primum* porro quiſpiam luſcus *Priamum* fecit.

nis intelligitur ipſa unio gratis facta, quæ non ſemper fuit, & creata eſt; vel intelligitur ipſa gratuita Dei voluntas, quæ quidem in ſe ſemper fuit, ſed effectus eius non ſemper fuit.

Ad ſeptimum dicendum, quod unio quæ eſt per fruitionem, eſt unio per operationem: & quia ad operationem perfectam non poteſt natura humana niſi mediante aliquo habitu, ideo oportet (a) ibi eſſe aliquam habitualem gratiam, quæ ſit principium illius unionis. Sed unio in perſona, eſt unio ad eſſe: (b) inter humanam autem naturam & eſſe quod habet in perſona, non poteſt cadere medium, quod ſit principium illius eſſe: & ideo non poteſt ibi eſſe alia gratia quæ ſit principium illius unionis, vel ſicut diſponens, niſi per modum dictum (in corp. art.)

Ad octavum dicendum, quod hoc quod Deus eſt in anima Chriſti, vel in natura aſſumpta alio modo quam in aliis creaturis, non eſt per aliquam diſpoſitionem advenientem, ſed per ipſum eſſe perſonæ divinæ, quod communicatur naturæ humanæ.

Ad nonum dicendum, quod Spiritus ſanctus dicitur dari de novo, non ſecundum mutationem ſuam, ſed ſecundum mutationem creaturæ, quæ eſt in perceptione doni ipſius: & ita etiam Filius Dei dicitur uniri naturæ humanæ, non per mutationem Filii Dei, ſed per mutationem humanæ naturæ, ſive exaltationem ipſius, non ad aliquod donum creatum, ſed ad ipſum eſſe increatum divinæ perſonæ.

ARTICULUS II.

Utrum gratia unionis ſit idem quod gratia capitis.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod gratia unionis ſit idem quod gratia capitis. Chriſtus enim dicitur caput Eccleſiæ, ſecundum quod de eius plenitudine omnes accepimus. Sed plenitudo eius eſt ſecundum quod ipſe eſt unigenitus a Patre, ut dicitur Ioan. 1. Cum igitur unigenitus ſit a Patre per gratiam unionis, videtur quod gratia unionis ſit idem quod gratia capitis.

2. Præterea. Medium communicat cum extremis. Sed Chriſtus, ſecundum quod caput eſt Eccleſiæ, medium eſt inter Deum & homines: quia caput viri Chriſtus, caput Chriſti Deus. Ergo eſt caput, ſecundum quod communicat cum utroque. Sed hoc habet per gratiam unionis, per quam eſt Deus, & homo. Ergo gratia unionis eſt gratia capitis.

3. Præterea. Chriſtus eſt caput Eccleſiæ, ſecundum quod homines excedit. Sed excedit humanam naturam per gratiam unionis. Ergo eſt caput per gratiam unionis.

Sed contra. Gratia capitis convenit Chriſto in comparatione ad alios. Sed gratia unionis in ſeipſo tantum. Ergo una non eſt alia.

Præterea. Gratia capitis operata eſt a conſtitutione mundi, ex quo homines membra eius eſſe cœperunt; non autem gratia unionis. Ergo una non eſt alia.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ſit eadem gratia capitis, & gratia ſingularis ipſius. Quia eadem ſcientia eſt qua quis eſt ſciens, & alios docens, & ſecundum Philoſophum V. Ethic. (cap. IV.) eadem per eſſentiam eſt virtus qua quis in ſe perfectus eſt, & iuſtitia legalis qua perficitur in ordine ad bonum commune. Ergo ſimiliter eodem habitu Chriſtus fuit in ſeipſo perfectus, & in alios perfectionem influens.

2. Præterea. Gratia eſt vita animæ. Sed unius ſubiecti eſt una vita. Ergo & gratia una; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Sicut caput comparatur ad alia membra, ita alia membra ad caput. Sed non diſtinguitur in membris Chriſti gratia per quam perficiuntur in ſe, a gratia ſecundum quam ſunt membra. Ergo (c) nec in Chriſto debet diſtingui gratia per quam eſt caput, a gratia ſingulari ipſius, ſecundum quam perficitur in ſe.

4. Sed contra. Sicut per Adam intravit peccatum in mundum, ita per Chriſtum gratia, & iuſtitia: Rom. v. Sed in Adam diſtinguitur aliud peccatum actuale, quod eſt ſingulare ipſius, & originale quod tranſfudit in poſteros. Ergo in Chriſto debet alia, & alia gratia diſtingui.

5. Præterea. Ad diverſos actus diverſi habitus ordinantur. Sed alius actus eſt bene operari, & alius influere. Ergo & alius habitus gratiæ; & ſic idem quod prius.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod gratia ſingularis perſonæ præcedat gratiam unionis. Quia

(a) *Al. deeſt* ibi eſſe. (b) *Al.* quod inter humanam naturam. (c) *Al.* nec Chriſtus.

Quia gratia ſingularis perſonæ facit ad congruitatem unionis. Sed anima quæ facit ad congruitatem unionis corporis, prius intelligitur uniri corpori quam ipſa unita ad invicem intelligantur uniri divinæ perſonæ. Ergo ſimiliter prius etiam ſecundum intellectum eſt gratia ſingularis in natura humana quam gratia unionis.

2. Item. Videtur quod ſit prius gratia capitis. Quia prius conſideratur aliquid in ſe perfectum quam alteri perfectionem largiens. Sed gratia ſingularis eſt qua in ſe perfectus eſt; gratia autem capitis ſecundum quam perfectionem alteri largitur. Ergo gratia ſingularis eſt prior quam gratia capitis.

3. Item. Videtur quod gratia unionis ſit prior quam gratia capitis. Quia ex hoc eſt caput quod iuſtificat. Sed per fidem incarnationis iuſtificat, ut ſupra dictum eſt. Ergo incarnatio præcedit gratiam capitis.

4. Sed contra. Gratia capitis operata eſt ante incarnationem; non autem gratia unionis, nec gratia ſingularis perſonæ. Ergo gratia capitis eſt prior illis duabus.

5. Item. Videtur quod gratia unionis ſit prior quam gratia ſingularis. Quia ex hoc quod fuit unigenitus a Patre, fuit plenus gratia & veritate. Sed unigenitus a Patre fuit per gratiam unionis. Ergo gratiam ſingularis perſonæ habuit per gratiam unionis, & ſic illa eſt prior.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſi gratia unionis dicatur gratia habitualis quodammodo diſponens ad unionem; ſic eadem eſt per eſſentiam gratia unionis, capitis, & ſingularis illius hominis, ſolum ratione differens: quia inquantum perficiebat animam Chriſti ad actus meritorios, dicitur gratia illius ſingularis hominis; inquantum vero tanta erat huius gratiæ copia ut in alios redundare poſſet, dicitur gratia capitis; inquantum vero gratiam tam plenam decebat ineſſe aſſumptæ naturæ, poteſt quodammodo dici gratia unionis. Si vero gratia dicatur voluntas Dei gratuita, ſic iterum conſtat quod eſt una. Aliis autem modis accipiendo gratiam unionis, conſtat quod per eſſentiam differt (a), niſi quatenus intelligitur caput, ut Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ex hoc quod eſt unigenitus, habeat plenitudinem capitis, non tamen ipſa unio eſt illa plenitudo.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum aliam rationem Deus dicitur caput Chriſti, & Chriſtus viri, ut ſupra dictum eſt (quæſt. 11. art. 1. ad 4.) & præterea ipſe, ſecundum quod eſt homo, eſt medium, & ſapit naturam extremorum, inquantum eſt Deo ſimilior aliis hominibus per maiorem gratiam quam habet.

Ad tertium dicendum, quod non ſolum excedit alios homines ſecundum quod Deus, ſed ſecundum quod pleniorem gratiam creatam omnibus aliis habet.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem patet ſolutio ex dictis.

Et ſimiliter ad duo prima argumenta, quæ procedunt de unitate ſecundum eſſentiam.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia membri habeat diverſas operationes, non tamen ex hoc quod eſt membrum, requiritur aliqua abundantior plenitudo: & ideo non diſtinguitur gratia membri a gratia ſingulari.

Ad quartum dicendum, quod peccatum actuale Adæ fuit cauſa originalis in ipſo, & in aliis: & iterum (b) duo illa peccata non ſunt reſpectu eiuſdem; ſed unum eſt per ſe naturæ, alterum eſt per ſe perſonæ, ut in II. Lib. (diſt. xxxi. quæſt. 1. art. 1.) dictum eſt. Non ſic autem eſt in propoſito: quia neutra gratia eſt cauſa alterius, (c) & utraque reſpicit perſonam Chriſti mediante humana natura: & ideo non oportet quod differant per eſſentiam.

Ad quintum dicendum, quod ſecundum illos actus (d) cuilibet meruit, & etiam in alios influxit: quia merendo pro aliis ſatisfecit, & aliis gratiam meruit, ſecundum quod caput noſtrum dicitur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod iſtæ tres gratiæ Chriſto attribuuntur ſecundum diverſas ipſius conſiderationes. Poteſt enim conſiderari in ſe, vel in comparatione ad alios. Si in ſe conſideratur; ſic vel inquantum Deus, & ſic attribuitur ei gratia unionis; vel inquantum homo, & ſic attri-

(a) *Addit Nicolaius* (a gratia capitis). (b) *Al. deeſt* duo illa peccata. (c) *Al.* & utramque. (d) *Al.* cuilibet. *Forte* ſibimet.

attribuitur ei gratia ſingularis. Si autem in comparatione ad alios, ſic attribuitur ei gratia capitis. Et quia prius conſideratur aliquis in ſe quam in comparatione ad alios, ideo gratia ſecundum quam eſt caput, ſequitur alias duas gratias. Et quia omnis gratia, & perfectio humanitatis ex hoc ſibi debetur, quia Deo unitus eſt homo ille in perſona; (*a*) ideo gratia unionis præcedit ſecundum ordinem naturæ, & intellectus, gratiam ſingularem, quamvis ſimul in eodem tempore ſint iſtæ tres gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod anima complet rationem humanæ naturæ: & ideo præintelligitur unio animæ ad carnem, unioni humanæ naturæ ad Deitatem: quia prius eſt conſiderare aliquid in ſe quam alteri unitum. Sed gratia nihil facit ad rationem humanæ naturæ, quia inquantum huiuſmodi aſſumptibilis eſt: & ideo non eſt ſimile.

Secundum, & tertium patet.

Ad quartum dicendum, quod etiam in antiquis patribus non operabatur gratia capitis, niſi ſecundum quod præſupponebatur in fide ipſorum gratia unionis, quia per fidem incarnationis iuſtificabantur.

Quintum patet.

EXPOSITIO TEXTUS.

IN *ſanctis vero quaſi ſolus tactus eſt*. Hoc videtur eſſe falſum: quia Origenes ſuper Levit. (homil. III.) diſtinguit quinque ſenſus ſpirituales, dicens, quod viſus ſpiritualis eſt, ut videamus Deum; auditus autem, ut audiamus qui loquitur; odoratus, per quem odoramus bonum odorem Chriſti; guſtus, ut guſtemus eius dulcedinem; tactus, ut palpemus cum Ioanne verbum vitæ. Hæc autem omnia ſunt in omnibus ſanctis. Ergo non ſolum habent tactum. Dicendum, quod ſenſus ſpirituales poſſunt diſtingui per ſimilitudinem ad actus ſenſuum corporalium; & ſic ſunt in omnibus ſanctis, ut dicit Origenes: vel per ſimilitudinem ad quaſdam proprietates ſenſuum, ſecundum quod tactus eſt neceſſarius, alii autem non; & ſic quia in aliis ſanctis ſunt omnia quæ ſunt de neceſſitate ſalutis, in Chriſto autem omnia ſimpliciter quæ pertinent ad perfectionem gratiæ, ideo in Chriſto dicuntur omnes ſenſus eſſe, in aliis autem ſolus tactus.

Quibus datus eſt ſpiritus ad menſuram. Contra Iac. I. 5. „ Qui dat omnibus affluenter, “ (*b*) dicit Gloſſa: „ Omnia „ dat non in menſura: quia dona eius „ non ſunt ad menſuram. “ Et dicendum, quod cum menſura dari, poteſt accipi vel ex largitate dantis; & ſic nulli dat cum menſura, quia omnibus dat ex largitate infinita: vel ex capacitate recipientis; & ſic dat cuilibet cum menſura, quia nulli dat ultra quam capax ſit, vel ſecundum rationem dati: & ſic Chriſto non dat cum menſura, quia gratia eius, quantum ad rationem gratiæ, non eſt limitata; ſed aliis dat cum menſura, ut patet ex dictis.

Non ſecundum eſſentiam, ſed ſecundum ſimilitudinem. Contra. Ergo pari ratione Petrus poteſt dici caput: quia quilibet ſanctus eſt alii ſimilis in gratia. Dicendum, quod ſumitur ibi ſimilitudo active, inquantum ſcilicet Chriſtus ſibi alios aſſimilat in gratia, ut dictum eſt; quod alii non convenit.

Ut quantum ad viſum hominum, & ſui ſenſus oſtenſionem Chriſtus profeciſſe dicatur. Videtur quod hæc non fuit intentio Ambroſii: quia per hoc nihil probaret: (*c*) nam ſic etiam Dei ſapientia proficit, ſecundum quod ſe magis oſtendit. Dicendum, quod quamvis Dei ſapientia magis ſe quam prius oſtendit in aliquibus effectibus; tamen ipſa ſemper creditur eſſe æqualis: quod non fuit de ſapientia Chriſti, qui videbatur quandoque ſapientior quam prius fuiſſet. Et ideo dicit duo: *Ad viſum hominum, & ſenſus oſtenſionem*. Tamen utrum aliquo alio modo profecerit in ſapientia, in ſequenti diſtinctione dicetur.

(a) *Al.* ergo. *Nicolai neutrum admittit*. (b) *Addit Nicolai* ſuper quo. (c) *Al.* ſicut etiam.

D I-

DISTINCTIO XIV.

Si anima Chriſti habuerit ſapientiam parem cum Deo, & ſi omnia ſcit quæ Deus.

HIc quæri opus eſt, cum anima Chriſti eſſet ſapiens ſapientia gratuita, utrum habuerit ſapientiam æqualem Deo; ſive omnium rerum ſcientiam habuerit, vel habeat; ideſt, utrum omnia ſciat quæ Deus ſcit. Quibuſdam placet quod (1) nec cum Deo parem habeat ſcientiam, nec omnia ſciat quæ Deus: quia in nullo creatura æquatur Creatori. Cum igitur anima illa creatura ſit, in nullo æquatur Creatori: ergo nec in ſapientia. Non ergo habet cum Deo æqualem ſapientiam, nec ſcit omnia quæ Deus. Item. Si anima illa æqualem habet cum Deo ſapientiam, non ergo Deus in omni bono maiorem habet ſufficientiam quam eius creatura. Inducunt etiam auctoritates ad idem probandum. Ait enim Propheta ex perſona hominis aſſumpti (Pſal. CXXXVIII.) „ Mirabilis facta eſt ſcientia tua ex „ me: conſortata eſt, & non potero ad eam. " Quod exponens Caſſiodorus, ait: „ Veritas humanæ conditionis oſtenditur, quia homo aſſumptus, divinæ ſubſtan- „ tiæ non poteſt coæquari in ſcientia, vel in alio. " Apoſtolus etiam (I. Cor. II. 10. ait: (2) „ Nemo novit quæ Dei ſunt, niſi Spiritus Dei, qui ſolus ſcru- „ tatur omnia, etiam profunda Dei. " His, aliiſque pluribus rationibus, & auctoritatibus nituntur qui animam Chriſti aſſerunt nec parem cum Deo habere ſcientiam, nec omnia ſcire quæ Deus ſcit. Quia ſi omnia ſcit quæ Deus, ſcit ergo creare mundum, ſcit etiam creare ſeipſam.

Reſponſio quæſtionum, diffinitivam continens ſententiam.

QUibus reſpondentes dicimus, animam Chriſti per ſapientiam gratis datam in Verbo Dei, cui unita eſt (quod & perfecte intelligit) omnia ſcire quæ Deus ſcit; ſed non omnia poſſe quæ poteſt Deus: nec ita clare ac perſpicue omnia capit ut Deus; & ideo non æquatur Creatori ſuo in ſcientia, etſi omnia ſciat quæ & ipſe. Nec eſt eius ſapientia æqualis ſapientiæ Dei: quia illa multo eſt dignior, digniuſque, & perfectius omnia capit quam illius animæ ſapientia. Ergo & in ſcientia maiorem habet ſufficientiam Deus quam illa anima, quæ dignior eſt omni creatura. Illud vero Apoſtoli quod inducunt: „ Nemo novit quæ „ Dei ſunt, niſi Spiritus Dei, qui ſolus ſcrutatur omnia: " pro nobis facit. Mox enim ait Apoſtolus: „ Nos autem Spiritum Dei habemus: " ut per ſpiritum quem habebat, Dei profunda ſe ſcire oſtenderet. Sed anima illa præ omnibus Spiritum Dei habuit cui Spiritus non eſt datus ad menſuram, ut ait Ioannes Evangeliſta (cap. III.) Dona igitur Spiritus ſancti ſine menſura habuit: igitur & ſapientiam. Omnia ergo ſcivit anima illa. (3) Si enim quædam ſcivit, & quædam non, non ſine menſura ſcientiam habuit. Sed ſine menſura ſcientiam habuit. Scit igitur omnia. Fulgentius etiam in ſermone quodam multa inducit, quibus aſſerit animam illam rerum omnium ſcientiam habere, utens auctoritatibus Apoſtoli dicentis (Coloſs. II. 3.) „ In quo ſunt omnes theſauri ſapientiæ, & ſcientiæ abſ- „ conditi. " (4) Quod etiam ratione poteſt probari ſic. Nihil ſcit aliquis quod eius

(1) *Al.* nec cum Deo patre habeat ſcientiam. *Nicolai* nec parem cum Deo patre &c. (2) *Vulgata:* „ Spiritus enim omnia ſcrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum ſcit quæ ſunt hominis niſi „ ſpiritus hominis qui in ipſo eſt? Ita & quæ Dei ſunt, nemo cognovit niſi Spiritus Dei. " (3) *Nicolai:* Si enim quædam non. (4) *Addit Nicolai.* Vel in Libro reſponſionum ad Ferrandum reſponſ. 115. obi ait: „ Quod ſi animæ Chriſti non ad menſuram Deus dedit Spiritum, neceſſe eſt ut nihil minus habeat ſapientiæ, vel ſcientiæ. Spiritus enim ille Spiritus eſt ſapientiæ &c. Ac per hoc non ſo- „ lum ad Chriſti Divinitatem, ſed ad eius quoque animam illa perfectionis prærogativa pertinet, „ quam ipſi Chriſto beatus aſſignat Apoſtolus dicens (ad Coloſs. II.) *In quo ſunt omnes theſauri ſa-* „ *pientiæ, & ſcientiæ abſconditi.* Si enim non ad menſuram accipit Spiritum ſapientiæ, & ſcientiæ, ne- „ ceſſe eſt ut omnes theſauros ſapientiæ, & ſcientiæ habeat. Quod ſi ei aliquid eius plenitudinis de- „ mitur, conſequens eſt ut ad menſuram accepiſſe Spiritum prædicetur. Ubi autem Spiritus non eſt „ menſura, neceſſe eſt ut plena ſit Divinitatis immenſa notitia. " Quod etiam ratione &c.

eius anima ignoret. Sed Chriſtus, ſecundum omnium conceſſionem, omnia ſcit: Ergo anima eius omnia ſcit. Ad id vero quod dicunt: Si ſcit omnia, igitur ſcit creare mundum, vel ſeipſam: reſpondemus, quod ſcientiam habet creandi mundum, ſed non potentiam, & creandi animam; & ſcit quomodo Deus ipſam creaverit. Habet ſcientiam ergo ſui creatæ, non ſui creandæ: quia non eſt creanda, ſed creata.

Quare Deus non dedit illi potentiam, ut ſcientiam.

SI vero quæritur, quare Deus non ei dederit potentiam faciendi omnia, ut ſcientiam; reſponderi poteſt, quia naturaliter capax eſt ſcientiæ; & ideo ei id congrue datum eſt ſine menſura, cuius ipſa naturaliter capax eſt. Non eſt autem ei datum poſſe facere omnia quæ Deus fecit, ne anima omnipotens, & per hoc Deus putaretur. Verumtamen forte nec potentiam faciendi omnia ei Deus præſtare potuit, etſi potentiam faciendi aliqua quæ (1) poteſt non facere. Scit igitur & anima Chriſti omnia quæ ſcit in Verbo Dei: quod liquidius, & præſentius omni creatura contemplatur, ut ei unita: in quo etiam Angeli & quæ Dei ſunt, & quæ futura ſunt, cognoſcunt.

*Quomodo intelligenda ſunt verba * Ambroſii ſuper Lucam.*

SEd ſi anima illa non habet tantam potentiam quantam & Deus, nec homo aſſumptus quantam & Deus; quomodo ergo intelligitur illud Ambroſii (Bedæ) ſuper Luc. ubi Angelus de naſcituro Filio Virginis ait (cap. 1.32.) „ Hic „ erit magnus, & Filius Altiſſimi vocabitur? Non ideo (inquit) erit magnus, „ quod ante partum virginis magnus non fuerit; ſed quia potentiam quam Dei „ Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus, ut una ſit perſona „ homo, & Deus. “ Ecce aperte dicit, quod homo erat accepturus ex tempore potentiam quam habuit Dei Filius naturaliter. Sed ſi homo accepturus illam potentiam erat, ergo vel perſona, vel natura hominis. Sed perſona non: quia ſemper habuit, & habet. Ergo natura. Si natura, ergo anima. Nam de carne conſtat quod accipere non poſſet. Ad quod dicimus, illud eſſe accipiendum de perſona, ſed non inquantum eſt Dei, immo inquantum eſt hominis perſona. Una eſt enim perſona Dei, & hominis, Filii Dei, & Filii hominis: quæ inquantum eſt Dei perſona, ſemper naturaliter omnipotentiam habuit; ſed inquantum eſt hominis, non ſemper fuit. Illa ergo perſona quæ ſemper fuerat Dei, futura erat hominis perſona: & ſecundum hoc quod futura erat hominis perſona, acceptura erat ex tempore potentiam quam naturaliter, & ſemper habuerat, inquantum Dei perſona. Secundum hanc diſtinctionem, illud, & ſimilia ſane accipi poſſunt. Quæ diſtinctio in pluribus quæſtionum articulis eſt neceſſaria adverſus quorumdam perplexam verboſitatem. Sed cum de rebus conſtat, in verbis fruſtra habetur controverſia.

(1) *Al.* quæ non poteſt facere.

E x E d i t. P. N i c o l a i.

* Sive potius Bedæ hom. xxxiii. ut in Magiſtri novis exemplaribus corrigitur ac reponitur ad marginem: in Ambroſio enim nihil tale habetur; etſi ex illo ſimul cum verbis Bedæ Gloſſa refert. Sic Ambroſius porro tantum: *Etiam de Ioanne dictum eſt: Hic erit magnus: ſed ille quaſi homo magnus, hic quaſi Deus magnus.*

D I-

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de plenitudine perfectionis Chriſti quantum ad gratiam, & ſcientiam, hic comparat perfectionem Chriſti, ſecundum quod eſt homo, ad perfectionem divinam: & dividitur in duas partes. Primo comparat perfectionem animæ Chriſti ad perfectionem divinam quantum ad ſcientiam; ſecundo quantum ad potentiam, ibi, *Si vero quæritur, quare Deus non dederit ei potentiam faciendi omnia, ut ſcientiam; reſponderi poteſt &c.* Prima dividitur in duas. Primo movet quæſtionem; ſecundo determinat eam, ibi, *Quibuſdam placet quod nec parem cum Deo habeat ſcientiam.* Et hæc pars dividitur in duas. Primo ponit determinationem aliorum; ſecundo determinationem ſuam, ibi, *Quibus reſpondentes dicimus.* Et circa hoc tria facit. Primo reſpondet ad quæſtionem, & ſolvit rationes pro prima determinatione poſitas; ſecundo confirmat ſuam determinationem tum per rationem ab aliis inductam, quæ eſt contra eos, ibi, *Illud vero Apoſtoli quod inducunt ..... pro nobis facit:* tum etiam per auctoritatem, ibi, *Fulgentius etiam in ſermone quodam multa inducit:* tum ex ratione, ibi, *Quod etiam ex ratione oſtendi poteſt.* Tertio docet evitare quoddam inconveniens, ad quod illi inducebant, ſi anima Chriſti omnia ſciret, ibi, *Ad id vero quod dicunt ...., reſpondemus.*

Si vero quæritur, quare Deus non dederit ei potentiam faciendi omnia, ut ſcientiam; reſponderi poteſt &c. Hic comparat animam Chriſti ad Deum ſecundum potentiam, & tria facit. Primo determinat veritatem; ſecundo obiicit in contrarium, ibi, *Sed ſi illa anima non habet tantam potentiam, quantam & Deus .... quomodo ergo intelligitur illud Ambroſii?* tertio ſolvit, ibi, *Ad quod dicimus.*

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quatuor.

Primo. Quam ſcientiam habuit: & quia habuit divinam, & humanam, de divina in primo Lib. dictum eſt.

Propter hoc ſecundo quæritur de perfectione humanę ſcientiæ ipſius, qua videt Verbum.

Tertio. De perfectione ſcientiæ ipſius, qua videt res in proprio genere.

Quarto. De ipſius potentia.

ARTICULUS I.

Utrum in Chriſto ſit aliqua ſcientia creata.

III. P. quæſt. ix. art. 1. 2. 3. *&* 4.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto non ſit aliqua ſcientia creata. Ubi enim eſt cognitio perfecta, non eſt opus cognitione imperfecta; ſicut qui ſcit aliquid per demonſtrationem, non indiget ſcire illud per ſyllogiſmum dialecticum. Sed omnis cognitio creata, eſt imperfecta reſpectu ſcientiæ divinæ. Ergo cum in Chriſto ſit ſcientia Dei increata, videtur quod non oportet ponere in ipſo aliquam aliam ſcientiam.

2. Præterea. Luminare minus offuſcatur per luminare maius. Sed ſcientia non ſolum ſe habet ut lux, ſed ut luminare illuminans. Ergo ſcientia minor offuſcatur per ſcientiam maiorem; & ita ſcientia creata non debet eſſe in eodem cum ſcientia increata Dei.

3. Præterea. Omnis perfectio eſt nobilior perfectibili. Sed omnis ſcientia eſt perfectio ſcientis. Cum igitur nihil creatum ſit nobilius anima Chriſti, nulla creata ſcientia eſt in eo.

Sed contra. Plus convenit natura ſenſitiva, & intellectiva in homine, quam natura divina, & humana in Chriſto. Sed cognitio intellectiva in homine non excludit ſenſitivam, quæ eſt minus perfecta. Ergo nec divina cognitio in Chriſto excludit humanam.

Præterea. Non eſt ſubſtantia ſine ſua operatione, ut dicit Damaſcenus (Lib. II. cap. XXIII.) & Philoſophus (II. de cæl. & mund. text. XVII.) Sed in Chriſto eſt intellectus creatus, ſcilicet anima rationalis. Ergo & cognitio creata, quæ eſt eius operatio.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ſi eſt in eo aliqua cognitio creata, illa non ſit habitus, ſed actus tantum. Ad Heb. 11. dicit Gloſſa, * quod natura mentis humana (a) in Chriſto nihil eſt altius, vel excellentius.

(a) *Al. additur* naturæ.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Vetus manuſcripta, non vero moderna, ubi dicitur tamen per Angeſis.

Sed quædam creaturæ propter ſui perfectionem non indigent aliquo habitu ad cognoſcendum, ſicut Angeli, ut dicit Maximus ſuper cæl. Hierar. Dionyſii. Ergo multo minus anima Chriſti.

2. Præterea. Anima Chriſti eſt nobilior quam intellectus agens alicuius alterius hominis. Sed intellectus agens non facit operationem ſuam mediante habitu aliquo. Ergo nec anima Chriſti aliqua habituali ſcientia cognoſcit.

3. Præterea. Vires naturales non exeunt in actum mediante aliquo habitu, ſicut patet in calore ignis; ſimiliter nec Deus. Sed anima Chriſti magis accedit ad Dei ſimilitudinem quam aliqua res creata. Ergo & ipſa non habet operationem cognitionis mediante aliquo habitu.

Sed contra. Chriſtus aſſumpſit integre naturam noſtram. Sed de integritate naturæ eſt intellectus poſſibilis. Ergo aſſumpſit intellectum poſſibilem. Sed poſſibilis intellectus non intelligit perfecte, niſi perficiatur aliquo habitu. Ergo cum Chriſtus perfecte intellexerit, in eo fuit habitualis ſcientia.

Præterea. Chriſtus vere dormivit; nec tunc aliquid amiſit eorum quæ ſcivit. Cum ergo ſcientia dormientis ſit ſcientia in habitu, videtur quod Chriſtus habuit habitualem ſcientiam.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod anima Chriſti mediante aliquo habitu non cognoverit Verbum. Ad cognitionem enim non requiritur aliud niſi ut cognoſcibile cognoſcenti uniatur. Sed Verbum unitum eſt animæ Chriſti non mediante aliquo habitu. Ergo cognovit Verbum non per aliquem habitum.

2. Præterea. Habitus ſcientiæ conſiſtit ex ſpeciebus, quæ ſunt ſimilitudines rerum cognitarum. Sed anima Chriſti non videt Verbum per aliquam ſimilitudinem, ſed per ſeipſum. Ergo non cognoſcit ipſum per aliquem habitum creatum.

3. Præterea. Propter quod unumquodque, illud magis. Igitur ſi cognoſcit anima Chriſti Verbum mediante aliquo (*a*) habitu, ille habitus magis cognoſcit Verbum, & erit ei magis proximus quam anima Chriſti; quod eſt inconveniens.

Sed contra. Gloria correſpondet gratiæ. Sed in Chriſto fuit habitus gratiæ. Ergo & habitus gloriæ. Sed tota gloria conſiſtit in viſione Verbi, ut dicit Auguſtinus (ſuper Pſalm. xc.) Ergo anima Chriſti aliquo habitu cognoſcit Verbum.

Præterea. Eiuſdem naturæ eſt anima Chriſti, & anima noſtra. Sed anima noſtra non poteſt pertingere per naturalia ſua ad videndum Deum. Ergo nec anima Chriſti; & ita oportet quod ſit aliquid ſuperadditum naturæ, quo videt Deum: ergo videt mediante aliquo habitu.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod oporteat alium habitum ſcientiæ ponere, quo cognoſcit Verbum, & quo cognoſcit res in Verbo. Verbum enim repræſentat res quæ in eo cognoſcuntur, ſicut ſpeculum ſpecies in eo reſultantes. Sed qui videt ſpeculum, non tantum imprimitur in eo ſimilitudo ſpeculi, ſed etiam rerum ſimilitudines in ſpeculo reſultantes. Ergo & in eo qui videt res in Verbo, oportet ponere alium habitum ſpecierum rerum viſarum in Verbo, & ipſius Verbi.

2. Præterea. Omnis ſcientia eſt ſecundum aſſimilationem ſcientis ad rem ſcitam, ut dicunt Philoſophi. Si igitur aliquis videt res alias in Verbo, oportet quod intellectus aſſimiletur illis rebus; & ſic cum habitus cognitivus conſiſtat in prædicta aſſimilatione, quæ eſt per ſpecies intellectuales, ſequitur idem quod prius.

3. Præterea. Ponamus quod aliquis videns in Verbo, deſinat videre Verbum (ſicut Paulo contigit, ut dicitur) conſtat quod iſte non obliviſcitur eorum quæ vidit in Verbo. Ergo cognoſcit ea non in Verbo, quia non vidit Verbum: ergo cognoſcit ea in ſpeciebus propriis; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Ubi unum propter alterum, ibi tantum unum, ut dicit Philoſophus (III. Topicor. cap. 111.) Sed qui videt res in Verbo, non cognoſcit eas niſi per Verbum cognitum. Ergo non eſt ibi niſi unus habitus.

Præterea. Ubi eſt unus actus, non ſunt plures habitus. Sed eodem actu cognoſcit anima Verbum, & ea quæ videt in Verbo. Ergo non eſt ibi quantum ad hoc diverſus habitus.

QUAESTIUNCULA V.

1. Ulterius. Videtur quod præter hanc ſcientiam qua cognoſcit res in Verbo, non habeat aliam ſcientiam (*b*) de rebus. Unius enim, & ſecundum idem, & reſpectu eiuſdem,

(a) *Al.* alio. *Nicolai:* mediante aliquo alio, ille alius magis &c. (b) *Al.* in rebus.

dem, eſt tantum una perfectio. Sed Chriſtus ſecundum humanam naturam habet cognitionem in Verbo de rebus creatis. Ergo ipſe ſecundum humanam naturam non habet earumdem rerum aliam cognitionem, vel ſcientiam.

2. Præterea. I. Corinth. XIII. 10. *Cum venerit quod perfectum eſt, evacuabitur quod ex parte eſt*. Sed cognitio qua cognoſcuntur res in Verbo, eſt perfecta reſpectu alterius modi cognitionis rerum. Ergo cum ipſa non eſt alia in Chriſto cognitio.

3. Præterea. Propter hoc quod Chriſtus habet viſionem comprehenſoris, non ponitur in eo fides, quæ eſt viatoris cognitio divinorum. Sed ſcientia rerum in Verbo, eſt propria comprehenſoris. Ergo cum ea non oportet ponere aliam cognitionem quæ competit viatoribus.

Sed contra. Cognitio matutina in Angelis, qua cognoſcunt res in Verbo, non excludit veſpertinam, qua cognoſcunt res in propria natura. Sed anima Chriſti perfectior eſt in cognoſcendo quam aliquis Angelus. Ergo & ipſa habet duas cognitiones.

Præterea. Plus diſtat a perfectione cognitionis in Verbo cognitio ſenſitiva quam cognitio intellectiva in proprio genere. Sed cognitio in Verbo non excludit in Chriſto ſenſitivam cognitionem. Ergo multo minus cognitionem rerum in proprio genere.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod cum in Chriſto ſit una perſona, & duæ naturæ, conſiderandum eſt, utrum ea quæ attribuuntur Chriſto, pertineant ad rationem perſonæ, vel ad rationem naturæ. Et ſi quidem ad rationem perſonæ. ſic oportet in Chriſto illud tantum unum ponere, ſicut unum tantum eſſe, unum ſuppoſitum, una hypoſtaſim, & ſic de aliis. Si autem pertinet ad naturam, aut ad alteram tantum, aut ad utramque. Si ad alteram tantum, ſic iterum eſt unum tantum, ſicut una immenſitas, & una anima. Si autem ad utramque, ſic quia naturæ in Chriſto ſunt integræ, oportet ponere talia eſſe duo, ſicut duas voluntates, duo libera arbitria. Unde cum ſcientia pertineat ad divinam naturam, & humanam, oportet in Chriſto ponere duas ſcientias, unam creatam, & aliam increatam.

Ad primum ergo dicendum, quod ſcientia eſt de his quæ conſequuntur humanam naturam ſecundum animam, quæ eſt pars eius: unde licet in Chriſto ſit ſcientia divina, quæ eſt perfectiſſima; tamen ea non formaliter perficitur humana natura: & ideo oportet creatam cognitionem, vel ſcientiam in ea ponere.

Ad ſecundum dicendum, quod diverſa luminaria per radios ſuos ſunt nata informare eaſdem res, & ſunt eiuſdem rationis in illuminando: unde effectus minoris lucis non perficitur, quia ſenſus repletur luce maiori. Sed ſcientia creata, & increata non ſunt unius rationis, nec idem informant: & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid eſſe dignius alio ſecundum quid, quod eſt indignius ſimpliciter; ſicut etiam color corporis Chriſti ſecundum quid eſt dignior ipſo corpore, inquantum ſe habet ad ipſum ſicut actus ad potentiam, cum ſit forma accidentalis ipſius; tamen corpus Chriſti eſt dignius ſimpliciter: & ſimiliter ſe habet ſcientia creata ad animam Chriſti.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod nulla potentia paſſiva poteſt in actum exire(1), niſi completa per formam activi, per quam ſit in actu: quia nihil operatur niſi ſecundum quod eſt in actu. Impreſſiones autem activorum poſſunt eſſe in paſſivis dupliciter. Uno modo per modum paſſionis, dum ſcilicet potentia paſſiva eſt in tranſmutari: alio modo per modum qualitatis, & formæ, quando impreſſio activi iam facta eſt connaturalis ipſi paſſivo; ſicut etiam Philoſophus in prædicamentis (cap. de qualitate) diſtinguit paſſionem, & paſſibilem qualitatem. Senſus autem potentia paſſiva eſt: quia non poteſt eſſe in actu omnium ad quæ ſe extendit ſua operatio per naturam potentiæ: non enim poteſt eſſe aliquid quod actu habeat omnes colores: & ſic patiendo a coloribus ſit in actu, & eis aſſimilatur, & cognoſcit eos. Similiter etiam intellectus eſt cognoſcitivus omnium entium: quia ens, & (a) verum convertuntur, quod eſt obiectum intellectus. Nulla autem creatura poteſt eſſe in actu totius entitatis, cum ſit ens finitum: hoc enim ſolius Dei eſt, qui eſt fons omnium entium, omnia quodammodo in ſe præhabens, ut dicit Dionyſius (cap. v. de div. Nom.)

(1) *Al.* unum.

Nom.) & ideo nulla creatura poteſt intelligere ſine aliquo intellectu, qui ſit potentia paſſiva, ideſt receptiva: unde nec ſenſus, nec intellectus poſſibilis operari poſſunt, niſi per ſua activa perficiantur, vel moveantur. Sed quia ſenſus non ſentit niſi ad præſentiam ſenſibilis, ideo ad eius operationem perfectam ſufficit impreſſio ſui activi per modum paſſionis tantum. In intellectu autem requiritur ad eius perfectionem quod impreſſio ſui activi ſit in eo non ſolum per modum paſſionis, ſed etiam per modum qualitatis, & formæ connaturalis perfectæ: & hanc formam habitum dicimus. Et quia quod eſt naturale, firmiter manet; & in promptu eſt homini uti ſua naturali virtute, & eſt eidem delectabile, quia eſt naturæ conveniens: ideo habitus eſt difficile mobilis, ſicut ſcientia; & eo poteſt homo uti cum voluerit, & reddit operationem delectabilem. Sicut autem in ſenſu viſus eſt duplex activum: unum quaſi primum agens, & movens, ut lux; aliud quaſi movens motum, ſicut color factus viſibilis actu per lucem: ita in intellectu eſt quaſi primum agens lumen intellectus agentis; & quaſi movens motum, ſpecies per ipſum facta actu intelligibilis: & ideo habitus intellectivæ partis conficitur ex lumine, & ſpecie intelligibili eorum, quæ per ſpeciem cognoſcuntur. Quia igitur intellectus Chriſti perfectiſſimus fuit in cognoſcendo, oportebat quod in Chriſto habitus eſſet quo cognoſceret; ut ſic impreſſio activi non ſolum eſſet in ipſo per modum paſſionis, ſed etiam per modum formæ.

Ad primum ergo dicendum, quod homo indiget ad intelligendum lumine intellectuali & in naturali cognitione rerum naturalium, ut per ipſum fiant intelligibiles actu, cum ſint intelligibiles in potentia, & in cognitione ſupernaturali, ut per lumen infuſum ad ea quæ ſunt ſupra ſe elevetur. Angelus autem non indiget habitu in cognitione naturali, quia non abſtrahit a phantaſmatibus ſpecies, ſed habet eas innatas; indiget tamen eo in cognitione ſupernaturali: unde dicitur Iob xxv. 3. *Numquid eſt numerus militum eius, & ſuper quem non* (a) *fulget lumen illius?* Et ideo Angeli in cognitione naturali non indigent habitu, (b) ſecundum quod ad habitum requiritur lumen; exigitur autem ſecundum quod requiritur ſpecies rerum, propter hoc quia habent eſſe limitatum: unde dicitur in Libro de cauſis (prop. x.) quod omnis intelligentia eſt plena formis. Anima autem Chriſti, quod ſit ſuperior Angelis, non habet ex natura animæ, quia ſic quælibet anima eſſet ſuperior Angelo; ſicut nec corpus eius habet ex natura corporis quod ſit nobilius noſtris animabus: ſed habet ex unione. Unde omnia quæ ſuperadduntur a Deo in anima Chriſti, & in Angelis, ſunt eminentius in anima Chriſti quam in Angelis.

Ad ſecundum dicendum, quod anima intellectiva comparatur ad res intelligendas dupliciter. Uno modo ut faciens eas intelligibiles actu: quia non omnes res, prout ſunt in ſua natura, ſunt actu intelligibiles; ſed ſolum res immateriales: unde & res materiales intelligibiles efficiuntur per hoc quod abſtrahuntur a materia particulari, & a conditionibus eius, ut ſic quodammodo intellectui, qui immaterialis eſt, aſſimilentur. Alio modo comparatur ad res ut cognoſcens eas; & ſecundum hoc oportet quod ſit ſimilis ipſis rebus, ut per propriam rationem cuiuslibet rei de ea determinatam cognitionem habeat. Ad hoc autem quod aliquid aſſimilet (c) ſibi multa, ſufficit quod habeat in actu illam ſolam formam ſecundum quam dicitur eſſe ſimilitudo; ſicut per calorem, ignis multa ſibi aſſimilat: ſed ad hoc quod aliquid ſit ſimile multis, oportet quod actu omnium illorum multorum formas habeat; ſicut ſi in pariete ſint diverſarum rerum ſimilitudines. Et ideo anima intellectiva poteſt facere omnia intelligibilia per unam naturam luminis quam actu habet, ſine hoc quod aliquid aliud ab alio recipiat: & ideo potentia quæ hæc efficit, eſt ſimpliciter activa, & dicitur intellectus agens, qui non operatur aliquo habitu mediante. Sed cum eſſentia animæ ſit limitata, non poteſt per eam aſſimilari omnibus quidditatibus rerum intellectarum: unde oportet quod iſta aſſimilatio compleatur per hoc quod aliquid aliunde recipit: & ideo potentia qua perficitur, quaſi paſſiva eſt, ſecundum quod omne recipere dicitur pati, & vocatur poſſibilis intellectus qui operatur aliquo habitu mediante. Quamvis autem poſſibilis intellectus in Chriſto ſit nobilior ſimpliciter ex unione, quam intellectus agens in nobis, tamen non eſt nobilior ex ratione potentiæ; ſicut nec ſenſus eius nobilior eſt intellectu noſtro ex ratione potentiæ. Unde

(a) Vulgata, *ſurgit*. (b) *Al.* ſecundum quod requiritur ſpecies rerum &c. *intermediis omiſſis*.
(c) *Al. deeſt* ſibi.

de non ſequitur quod ſi intellectus agens in nobis non eſt ſubiectum alicuius habitus, nec poſsibilis intellectus in Chriſto.

Ad tertium dicendum, quod potentiæ naturales operantur circa aliqua determinata: unde poſſunt ſecundum naturam ſuam eſſe in actu ſimpliciter reſpectu illorum: & ideo non oportet quod eis aliquid addatur ad producendum ſuum effectum. Sed anima humana habet operationem circa ens ſimpliciter: & ideo cum habeat poſſibilitatem in ſuo eſſe, oportet quod eius poſsibilitas perficiatur per aliquid additum, ad hoc quod operetur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod habitus ſcientiæ ex duobus conſtat, ut dictum eſt; ſcilicet ex lumine intellectuali, & ex ſimilitudine rei cognitæ. In cognitione autem qua anima Chriſti, vel quælibet anima videt Verbum per eſſentiam, non poteſt eſſe habitus quantum ad ſpeciem, quæ ſit ſimilitudo cogniti: cum enim omne quod recipitur in aliquo, ſit in eo per modum recipientis; eſſentiæ divinæ ſimilitudo non poteſt in aliqua creatura recipi, quæ perfecte repræſentet ipſam, propter infinitam diſtantiam creaturæ ad Deum: & inde eſt quod illud quod eſt in Deo unum & ſimplex, creaturæ diverſis formis, & perfectionibus repræſentant, unaquaque earum deficiente a perfecta repræſentatione divinæ eſſentiæ. Similitudo autem alicuius rei recepta in vidente non facit eum videre rem illam, niſi perfecte eam repræſentet; ſicut ſimilitudo coloris in oculo exiſtens, non facit videre lucem perfectam, quia in colore non eſt niſi quædam obumbrata participatio lucis. Et ideo quicumque intellectus cognoſceret Verbum per ſimilitudinem aliquam, non diceretur videre eſſentiam Verbi. Et ita patet quod anima Chriſti, & quælibet alia anima quæ videt Verbum per eſſentiam, non videt ipſum mediante aliqua ſimilitudine. Similiter non poteſt ex parte luminis in illa viſione eſſe habitus quantum ad effectum lucis intellectualis, cuius eſt intelligibilia facere in actu: quia res immateriales ſecundum ſe ſunt intelligibiles in actu: ſed oportet quod ſit ibi quantum ad alium effectum, qui eſt perficere intellectum poſſibilem ad cognoſcendum, quod in nobis faciunt ſpecies illuminatæ lumine intellectus agentis. Sed quia illa viſio excedit omnem facultatem naturæ creatæ, ideo ad illam viſionem non ſufficit lumen naturæ; ſed oportet ut ſuperaddatur lumen gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod non eadem eſt unio qua unitur Verbum animæ Chriſti in perſona, & qua unitur ei ut viſibile videnti: quia unitur corpori in perſona, non tamen videtur a corpore. Et ideo licet in unione illa qua unitur anima Verbo in perſona, non cadat aliquod medium; non tamen oportet quod in viſione non cadat aliquod medium: non quidem dico medium, ſicut in quo videtur, ut ſpeculum, vel ſpecies; ſed ſicut ſub quo videtur, ſicut lumen.

Ad ſecundum dicendum, quod habitus ſcientiæ non tantum conſiſtit in ſpeciebus, ſed etiam in lumine, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod illud lumen non eſt quid ſubſiſtens, ut poſſit uniri Verbo, quaſi cognoſcens Verbo; ſed eſt illud quo aſſimilatur anima Verbo formaliter, ut poſſit in viſionem Verbi; ſicut in gratia eſt ſimilitudo quædam animæ ad Deum; & hæc eſt nobilior anima ſecundum quid, & non ſimpliciter, ut dictum eſt.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod illud in quo aliquid videtur, eſt ratio cognoſcendi illud quod in eo videtur. Ratio autem cognoſcendi eſt forma rei, inquantum eſt cognita, quia per eam fit cognitio in actu: unde ſicut ex materia, & forma eſt unum eſſe; ita ratio cognoſcendi, & res cognita ſunt unum cognitum: & propter hoc utriuſque, inquantum huiuſmodi, eſt una cognitio ſecundum habitum, & ſecundum actum: & ita non eſt alius habitus quo cognoſcitur Verbum, & ea quæ in Verbo videntur; ſicut nec alius habitus quo cognoſcitur medium demonſtrationis, & concluſio, ſecundum quod medium ad concluſionem ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quando videntur res in ſpeculo, ſpecies iſtarum rerum non imprimuntur a rebus in ſenſum, ſed a ſpeculo: unde imprimuntur omnes iſtæ ſpecies in ſenſum, ut concluſæ in una ſpecie ſpeculi; non quia ſit alia ſpecies ſpeculi, & alia ſpecies rei viſæ in ſpeculo. Sed in viſione Verbi non imprimitur aliqua ſimilitudo a Verbo in animam, per quam videatur, ut dictum eſt; ſed ipſum per eſſentiam ſuam animæ unitur: & ideo in ipſa eſſentia Verbi videntur aliæ res, quia eſſentia Verbi habet ra-

tio-

tionem (a) ſpeciei quæ fit in viſu a ſpeculo.

Ad ſecundum dicendum, quod anima aſſimilatur rebus quas cognoſcit in Verbo, non per aliquas formas illarum rerum impreſſarum in anima, ſed per hoc quod Verbum ipſum efficitur ut forma animæ videnti, inquantum videtur ab ea, & ipſum Verbum eſt ſimilitudo omnium illarum rerum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut abeuntibus rebus ſenſibilibus remanent impreſſiones rerum, ſecundum quas eſt imaginatio; ita etiam abeunte Verbo, in ipſo qui deſinit videre Verbum, remanet impreſſio in anima eius a Verbo, per quam cognoſcuntur ea quæ in Verbo viderat per ſpecies illarum rerum; & hæc erit quaſi reliquia præteritæ viſionis.

SOLUTIO V.

Ad quintam quæſtionem dicendum, quod ſecundum Philoſophum in III. de Anima (text. XIV.) intellectus poſſibilis eſt in potentia ad omnia intelligibilia; omne autem quod eſt in potentia ad formam aliquam, remanet imperfectum, niſi illa forma fiat in eo: unde cum intellectus Chriſti non ſit imperfectus, oportet quod formæ rerum ad quas intellectus poſſibilis eſt in potentia, ſint deſcriptæ in eo; ſed ſecundum quod cognoſcit Verbum, non depingitur in eo neque ſimilitudo Verbi, neque res quæ videntur in Verbo, ut dictum eſt: unde oportet quod præter viſionem qua videt res in Verbo, habeat aliam ſcientiam de rebus, ſecundum quod cognoſcit eas per proprias ſimilitudines in propria natura. Et ſic habemus tres ſcientias Chriſti. Una eſt divina, quæ eſt increata. Alia qua cognoſcit res in Verbo, & Verbum ipſum, quæ eſt ſcientia comprehenſoris. Tertia qua cognoſcit res in propria natura, quæ competit ei ſecundum quod eſt homo in ſolis naturalibus conſideratus.

Ad primum ergo dicendum, quod iſtæ duæ ſcientiæ ultimæ non ſunt unius rationis, nec unius ſpeciei: & ideo non eſt inconveniens quod ſint in eodem, non ratione eiuſdem.

Ad ſecundum dicendum, quod verbum Apoſtoli intelligendum eſt de perfecto, & imperfecto in eadem ſpecie; non tamen eſt inconveniens quod in eodem ſint perfectiones diverſarum ſpecierum, quarum una ſit maior altera. Vel dicendum, quod ſcientia rerum in proprio genere non habet aliquam imperfectionem ex parte cognoſcentis: unde etiam in beatis eſt, quamvis ſit inferior illa ſcientia qua videntur res in Verbo propter ignobilius medium cognoſcendi. Unde non eſt ſimile de fide, quæ importat imperfectionem ex parte credentis.

Et per hoc patet reſponſio ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrum anima Chriſti videndo Verbum comprehendat ipſum.

III. P. quæſt. x. art. 2. 3. & 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod anima Chriſti Verbum videndo comprehenderit. Sicut enim dicit Iſidorus, * Trinitas ſibi ſoli nota eſt, & homini aſſumpto. Sed viſio qua Deus videtur, ſoli Deo eſt conveniens, & nulli alii puræ creaturæ, quia eſt viſio comprehenſionis. Ergo homo aſſumptus comprehendit Trinitatem.

2. Præterea. Maius eſt uniri Deo quantum ad eſſe perſonæ quam quantum ad viſionem. Sed, ſicut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. VI.) tota divina natura unita eſt carni in perſona Filii. Ergo multo fortius tota divina natura unita eſt animæ per modum viſibilis; & ita anima Chriſti comprehendit Deitatem Verbi.

3. Præterea. Verbum eſt ſimplex, non diviſibile. Sed ſimplex non poteſt ab aliquo capi quin comprehendatur: quia non poteſt eſſe partim intra capientem, & partim extra. Cum igitur anima Chriſti Verbum videndo capiat, videtur quod ipſum comprehendat.

Sed contra. Secundum Auguſtinum (Lib. de videndo Deum, ſeu epiſt. CXII. ad Paulinum cap. IX.) illud proprie comprehendit cuius fines conſpiciuntur. Sed Verbi, cum ſit infinitum, fines conſpici non poſſunt. Ergo non poteſt comprehendi ab anima Chriſti.

Præterea. Nulla potentia ſubſtantiæ finitæ eſt infinita. Sed anima Chriſti, cum ſit crea-

(a) *Al.* ſpeculi.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Libro de ſummo Bono, ſive Sententiarum Lib. I. cap. III. ubi tamen alio quam hic: *Sola Trinitas integre ſibi nota eſt, & humanitas a Chriſto ſuſcepta*, ut in reſponſione oſtendetur.

creata, eſt ſubſtantia finita. Ergo omnis virtus eius eſt finita: ergo & capacitas eius. Sed capacitas finita non comprehendit infinitum. Cum igitur Verbum ſit infinitum, non poteſt comprehendi ab anima Chriſti.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod in Verbo non cognoſcat omnia quæ cognoſcit Verbum. Marci XIII. 32. (*a*) *De die illa nemo ſcit, neque Filius, ſed ſolus Pater*. Sed non loquitur de Filio ſecundum divinam naturam, ſecundum quam habet eamdem ſcientiam cum Patre. Ergo loquitur de Filio ſecundum humanam naturam: ergo Chriſtus ſecundum animam non ſcit omnia quæ ſcit Deus.

2. Præterea. Deus ſcit infinita. Sed anima Chriſti, cum ſit finita, non poteſt comprehendere infinita. Ergo non omnia ſcit quæ Deus ſcit.

3. Præterea. Ex infinitate divinæ potentiæ eſt quod poteſt infinita facere. Sed anima Chriſti non comprehendit infinitatem divinæ potentiæ. Ergo non comprehendit omnia quæ Deus poteſt facere. Sed Deus ſcit omnia quæ poteſt facere. Ergo anima Chriſti non habet ſcientiam omnium quæ ſcit Deus.

4. Præterea. Quanto aliquis intellectus eſt altior, tanto poteſt ex uno plura cognoſcere: & propter hoc dicitur ſcientia ſuperiorum eſſe univerſalior quam inferiorum in Lib. de cauſis (prop. IV.) & a Dionyſio (cap. XIII. cæleſt. Hierarch.) Sed intellectus divinus eſt altior in infinitum quam anima Chriſti. Ergo in infinitum plura poteſt ex ſeipſo cognoſcere quam anima Chriſti ex viſione unius divinæ eſſentiæ.

Sed contra. Apoc. V. 12. *Dignus eſt agnus qui occiſus eſt accipere (b) Divinitatem, & ſapientiam*. Gloſſa: * „ Ideſt omnem cognitionem. " Ergo cum agnus ſit occiſus ſecundum humanam naturam, videtur quod Chriſtus ſecundum humanam naturam omnem cognitionem habeat.

Præterea. Nullum bonum eſt quod anima Chriſti non amet, quia habet perfectam caritatem. Sed non amatur niſi cognitum. Ergo nullum bonum eſt quod non cognoſcat. Sed omne quod eſt, inquantum eſt, bonum eſt. Ergo cognoſcit omnia.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod cognoſcat omnia ita limpide ut Deus. Limpiditas enim viſionis impeditur per obſcuritatem potentiæ videntis, aut ipſius medii. Sed in potentia intellectiva Chriſti non eſt aliqua obſcuritas, cum eius anima ſit ſpeculum clariſſimum, & mundiſſimum; medium autem eſt idem in quo videt Deus, & ipſa anima Chriſti, ſcilicet ipſa eſſentia divina. Ergo anima Chriſti non minus limpide videt quam Deus.

2. Præterea. Si Deus magis limpide videt quam anima Chriſti, limpiditas in infinitum lipiditatem excedit. Sed inter infinite diſtantia poſſunt eſſe infinita media. Ergo poſſunt eſſe infinitæ creaturæ magis limpide cognoſcentes quam anima Chriſti.

3. Præterea. Limpiditas defectus in intelligendo contingit ex hoc quod virtus intellectiva non poteſt ſufficienter ſupra rem intelligendam, ſive contingat ex excellentia rei intelligendæ, ad quam non pertingit intellectus, ſive ex defectu eius, quia intellectus agens non poteſt perfecte ei dare rationem intelligibilis; ſicut ſunt ea quæ non habent eſſe perfectum, ſicut tempus, & motus. Sed anima Chriſti ſufficienter poteſt ſuper omnem naturam creatam. Ergo omnia quæ in Verbo videt, videt in termino limpiditatis: ergo Deus non magis limpide videt quam anima Chriſti.

Sed contra. Quanto (*c*) viſus eſt acutior, tanto viſio limpidior. Sed viſus divinus eſt in infinitum acutior, & potentior in intelligendo quam viſus animæ Chriſti. Ergo in infinitum limpidius videt.

Præterea. Maior lux maiorem viſionis claritatem cauſat. Sed lux increata, qua videt Deus, in infinitum eſt maior quam lux creata intellectus Chriſti. Ergo Deus in infinitum limpidius videt.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod anima Chriſti non uno intuitu omnia videat quæ in Verbo cognoſcit. Quia, ſicut dicit Philoſophus

(a) Vulgata: *De die autem illo, vel hora nemo ſcit, neque Angeli in cælo, neque Filius, niſi Pater*.
(b) *Vulgata interponit* virtutem. (c) *Al. ſuperfluit* magis.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Sive *cognitionem omnium rerum propter unitum ſibi Verbum*, ſicut plenius ibi ſine nomine; ſed ex Haymone deſumpta eſt.

ſophus (II. Topic. cap. IX.) ſcimus plura, intelligimus vero unum. Sed non videt anima Chriſti aliqua in Verbo niſi intelligendo. Ergo non poteſt uno intuitu omnia videre.

2. Præterea. Anima Chriſti in Verbo videt omnia quæ videt Verbum. Sed Verbum videt infinita. Ergo & anima Chriſti videt infinita. Si igitur ſimul actu omnia videret quæ ibi videt, eſſet pertranſire actu infinita; quod non contingit.

3. Præterea. Quantitas virtutis commenſuratur operationi. Sed anima Chriſti eſt finita. Ergo non poteſt in operationem infinitam, nec in infinitas operationes ſimul. Sed ſi omnia infinita videt ſimul anima Chriſti diverſis operationibus ſecundum diverſa obiecta, habet infinitas operationes ſimul. Si autem una operatione, habet infinitam operationem, quod eſt impoſſibile. Ergo non videt actu omnia ſimul quæ videt in Verbo.

4. Præterea. Angeli beati non vident ſimul actu quidquid vident in Verbo: unde & unus alium illuminat. Sed viſio qua anima Chriſti videt in Verbo, eſt ſimilis illi viſioni. Ergo non omnia ſimul videt in Verbo.

Sed contra. Philoſophus dicit in I. Ethic. (cap. XII.) quod felicitas non conſiſtit in habitu, ſed in operatione. Sed Chriſtus eſt perfecte felix, & beatus. Ergo eſt in actu omnium eorum quæ cognoſcit.

Præterea. Quæcumque cognoſcuntur, cognoſcuntur vel habitu, vel actu. Sed Chriſtus non videt per aliquem habitum ſpecierum ea quæ videt in Verbo. Si ergo non videt actu, nullo modo cognoſcit niſi in potentia.

Præterea. Quæcumque videntur in una ſpecie, ſimul videntur, ſicut homo ſimul videt quantitatem, & colorem. Sed omnia quæ videt anima Chriſti in Verbo, videt in una eſſentia Verbi quaſi in una ſpecie. Ergo anima Chriſti omnia ſimul videt.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod illud proprie comprehenditur quod attingitur ab intellectu ſecundum totam rationem ſuæ cognoſcibilitatis: & hoc eſt fines eius conſpicere: non quidem rei, quia ſic Deus ſeipſum non comprehenderet, quia fines non habet; ſed quia ſecundum omnem rationem qua cognoſcibilis eſt, ſeipſum cognoſcit, ideo comprehendere ſeipſum dicitur. Et quia unumquodque eſt cognoſcibile ſecundum quod eſt ens, ideo dicta comprehenſio contingit quando adæquatur ad eſſentiam rei efficacia intellectus in intelligendo. Cum autem intellectus duo habeat in intelligendo, ſcilicet lumen intellectuale, quo intelligere poteſt, & ſimilitudinem rei intellectæ, qua ſua intellectualis operatio determinatur ad hanc rem cognitam; quodcumque horum excedatur a re ſecundum quod eſt in ſuo eſſe, intellectus illam rem non comprehendet. Sed in hoc differt. Quia ſi excedat res ſimilitudinem intellectus, qua rem ipſam intelligit; tunc intellectus non attingit ad videndum eſſentiam illius rei: quia, ut dictum eſt, per ſimilitudinem illam intellectus determinatur ad rem cognitam; ſicut ſi ſpecies intelligibilis repræſentet hominem inquantum eſt ſenſibilis, & non inquantum eſt rationalis: tunc enim non videtur eſſentia hominis: quocumque enim ſubtracto de eſſentialibus rei, manet eſſentia alterius ſpeciei. Si autem res excedat lumen intellectus, & non ſpeciem; tunc videbitur quidem eſſentia rei, ſed non modo perfecto ut cognoſcibilis eſt: eo quod, ut dictum eſt, ex lumine intellectuali eſt efficacia intelligendi. Sed quia eſſe quod recipitur in creatura, deficit ab eminentia eſſe Creatoris; ideo omnis intellectus creatus cognoſcens Deum per ſimilitudinem aliquam ſive impreſſam, ſive a rebus acceptam, non videt eſſentiam Dei; ſed ad hoc quod videat Deum oportet quod ipſa Dei eſſentia coniungatur intellectui ut forma qua cognoſcit determinate, quod eſt in omnibus beatis. Sed quia lumen intellectuale facit intelligentem ſimpliciter, ideo oportet quod omnis intellectus intelligat per lumen quod ſit in ipſo. Unde per lumen intellectuale quod eſt in intellectu creato receptum quo Deum videt, deficit ab eſſe divino: & ideo quamvis eſſentiam Dei videat, non tamen perfecto modo videt: & propter hoc intellectui creato communicari non poteſt quod Deum comprehendat.

Ad primum ergo dicendum, quod Iſidorus loquitur de perfecta cognitione Trinitatis; quæ Trinitas de ſeipſa perfectam cognitionem habet ſimpliciter; ſed anima Chriſti habet de ea cognitionem perfectam in genere creaturæ. Vel dicendum, quod non loquitur de comprehenſione ipſius Trinitatis ſecundum ſe, ſed quantum ad omnia quæ in ſeipſa Trinitas cognoſcit: quia omnia illa cognoſcit in ea anima Chriſti, non autem aliqua alia creatura. Vel ſi in-

ſi intelligatur de comprehenſione Trinitatis in ſe; tunc homini aſſumpto convenit, non ratione naturæ humanæ, ſed ratione divinæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut nihil eſt de divina natura quod non ſit humanæ naturæ unitum in perſona Verbi, non tamen humana natura adæquatur diviuæ naturæ, propter quod divina natura tota dicitur unita humanæ naturæ, non concluſa in humana natura; ſimiliter quia nihil eſt de natura Verbi quod anima Chriſti non videat, nec tamen ei adæquatur; poteſt dici, quod anima Chriſti totam naturam Verbi videt, non tamen eam comprehendit, quia eam non totaliter videt. Illud enim totaliter videtur cuius viſibilitas non excedit modum videntis, ut ſcilicet videns ita perfecte videat ſicut res perfecte viſibilis eſt. Unde qui habet opinionem tantum de quo ſcientia haberi poteſt, non totaliter cognoſcit illud. Et ideo nullus intellectus creatus poteſt eſſentiam Dei totaliter videre: quia eius efficacia non eſt tanta in intelligendo, quanta eſt veritas, ſive claritas divinæ eſſentiæ, ſecundum quam viſibilis eſt; quod ſolius divini eſt intellectus, & ideo ipſe ſolus ſeipſum totaliter cognoſcit.

Ad tertium dicendum, quod non negatur Verbum ab anima Chriſti comprehendi, quia partem eius videat, & partem eius non videat; ſed quia non ita perfecte videt ſicut viſibile eſt: ſicut etiam duorum qui unam concluſionem ſciunt, unus perfecte ſcit, non quia alter concluſionis partem ſciat, & partem ignoret; ſed quia unus ſcit per medium efficacius quam alter.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod quidam dixerunt, omnem intellectum videntem Deum videre omnia quæ videt Deus. Sed hoc non eſt neceſſarium: quia cum res videntur in Deo, Deus eſt quaſi medium cognoſcendi illas res. Non eſt autem neceſſarium quod qui cognoſcit aliquod medium, cognoſcat omnia illa quæ per medium illud cognoſci poſſunt, niſi plenarie medium illud, ſecundum totam virtutem ſuam cognoſcat: & ideo ipſe Deus, qui ſeipſum comprehendit, omnia quæ in eo ſunt, qualitercumque cognoſcit, ſed diverſimode. Quia ea quæ ſunt, erunt, vel fuerunt ſecundum quodcumque tempus, ſcit ſcientia viſionis: quia illud proprie videtur quod habet eſſe extra videntem. Et quamvis eſſentia, per quam videt, ſit una; tamen quia per diſtinctas rationes ideales ea videt, ideo diſtinctam cognitionem de eis habet, dum unumquodque cognoſcit ſecundum propriam ideam, ſicut bonum, vel per oppoſiti ideam, ſicut malum. Diſtinctio autem harum rationum eſt ex diverſo reſpectu exemplaris, ſcilicet divinæ eſſentiæ, ad res viſas. Sed ea quæ nec ſunt, nec fuerunt, nec erunt, & tamen potuiſſent eſſe, vel fuiſſe, vel futura eſſe, cum in ſeipſis non ſint, nullam in ſeipſis diſtinctionem habent, nec ſunt niſi in potentia ipſius Dei, in qua unum ſunt: unde non poſſunt eſſe reſpectus diverſi ſecundum quos diſtinguantur rationes horum poſſibilium: & ideo hæc Deus non cognoſcit per ideas diſtinctas, ſed per cognitionem ſuæ potentiæ, in qua ſunt: & ideo dicitur hæc cognoſcere ſimplici intelligentia, quia intelligentiæ eſt concipere etiam ea quæ non ſunt extra concipientem. Sed quia omne quod agit aliquid, vel poteſt agere, agit illud ſecundum quod eſt ens actu; ideo impoſſibile eſt quod aliquis ſciat omnia quæ ex aliqua cauſa poſſunt produci, niſi comprehendat eius entitatem. Et quia nullus intellectus creatus comprehendit eſſentiam divinam, ideo nullus creatus intellectus poteſt ſcire omnia quæ Deus poteſt facere: & hæc ſunt illa quæ Deus ſcit ſimplici intelligentia. Sed ea quæ ſunt, fuerunt, vel erunt, deficiunt ab infinitate divinæ potentiæ, quia plura facere poſſet: unde non prohibetur aliquis creatus intellectus cognoſcere ea omnia; ſed unuſquiſque tanto plura eorum in Verbo cognoſcit, quanto perfectius Verbum intuetur. Et quia anima Chriſti perfectiſſime inter creaturas Verbum intuetur, ad terminum huius cognitionis pervenit, ſcilicet quod ſcit omnia quæ fuerunt, vel erunt, non ſolum facta, ſed cogitata, vel dicta. Et quia comprehendit quamlibet eſſentiam creatam, ideo ſcit omnia quæ ſunt in potentia ſeminali creaturæ cuiuſcumque eo modo quo Deus ſcit quæ ſunt in potentia ſua. Sic ergo dicendum eſt, quod videt in Verbo omnia quæ videt Verbum ſcientia viſionis.

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur Filius neſcire, quia non facit nos ſcire ex eo quod ad nos mittitur. Similiter nec Spiritus ſanctus, ſed ſolus Pater ſcire dicitur, quia ipſe non mittitur. Unde ſcientia Patris intelligitur quantum ad hoc

quod in ſe ſcit, a qua ſcientia non excluditur Filius, & Spiritus ſanctus; ut ſic intelligatur de Filio non ſolum inquantum homo, ſed etiam inquantum Deus. Vel poteſt intelligi de Filio ſecundum humanam naturam ſecundum eumdem modum loquendi.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus infinita non ſcit per viſionis ſcientiam; ſciret tamen ſi generatio in futurum numquam ceſſaret, quod Deo eſt poſſibile: & hac poſitione facta, anima Chriſti ſciret infinita ſcientia viſionis, ut quidam dicunt; nunc autem ſcit infinita ſimplici intelligentia, inquantum ſcit omnia quæ fieri poſſunt per potentiam creaturæ, quæ infinita ſunt ad minus ſecundum numerum. Nec hoc impeditur per hoc quod eſt eius ſubſtantia finita, propter duo. Primo quia iſta infinita quæ ſciret, ſi generatio ſemper duratura eſſet, non cognoſceret per infinita, ſed per unum, ſcilicet Verbum. Nec tamen comprehenderet illud Verbum: quia ex illo uno poſſent adhuc multo plura educi, poſſet enim aliquas alias ſpecies facere. Ea autem infinita quæ ſunt in potentia creaturarum, iterum cognoſcit comprehendendo ipſas creaturas, quæ infinitæ non ſunt. Virtus autem cognoſcentis proportionatur medio cognoſcendi magis quam ipſis cognitis. Secundo quia contingit aliquam virtutem limitatam eſſe quantum ad eſſe, ſed non quantum ad rationem illius virtutis, ſicut ſupra (diſt. XIII. quæſt. 1. art. 2. quæſtiunc. 2.) de gratia dictum eſt. Et quia ratio virtutis determinatur ad obiectum, ideo contingit aliquam virtutem finitam quantum ad eſſentiam, poſſe in infinita obiecta; ſed non operari modo infinito: quia efficacia infinita in agendo, non poteſt eſſe niſi ab eſſentia infinita; cum unumquodque agat, ſecundum quod eſt ens actu: ſicut virtus ſolis eſt ad producendum infinitas herbas, quia quantumcumque producat, numquam virtus ſua exhauritur; non tamen agit efficacia infinita. Ita etiam anima Chriſti, quamvis finita ſit in eſſentia, non tamen prohibetur quin infinita cognoſcere poſſit; ſed quod non poſſit cognoſcere ea limpiditate infinita.

Ad tertium dicendum, quod Deus poteſt facere multa quæ numquam faciet: & illa ſcit Deus ſcientia ſimplicis notitiæ, non autem ſcientia viſionis. Scientia autem animæ Chriſti non (a) parificatur etiam in numero ſcitorum ſcientiæ divinæ quæ eſt ſimplicis notitiæ, ſed ſolum ſcientiæ viſionis, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod Deus ſcit ex ipſa ſua eſſentia quæ poteſt Deus facere, quæ tamen anima Chriſti non ſcit: & ideo quantum ad hoc Deus plura ſcit. Præterea hoc habet locum in illis quæ minor intellectus non comprehendit. Si enim omnia comprehendit, tunc omnia ſcit inferior intellectus in illis quæ ſuperior, non tamen ita bene: & ideo cum anima Chriſti comprehendit creaturas, ſcit omnia quæ ſunt in creatura vel actu, vel potentia ipſius, non tamen ita limpide ſicut Deus.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod claritas, vel limpiditas viſionis contingit ex tribus. Primo ex efficacia virtutis viſivæ: quia qui ſunt fortioris viſus, magis limpide vident. Secundo ex claritate lucis ſub qua claritate viſibile videtur; ſicut clarius videtur aliquid in lumine ſolis quam in lumine lunæ. Tertio ex comparatione viſibilis, vel eius in quo aliquid videtur, ad videntem: quia quod a remotiori videtur, minus clare videtur. Et propter hæc tria non poteſt anima Chriſti ita limpide videre ea quæ videt in Verbo, ſicut ipſum Verbum. Primo quia non habet tantam virtutem in intelligendo; ſecundo quia lumen ſub quo videt, deficit a lumine increato; tertio quia eſſentia divina, quæ eſt exemplar rerum, in quo res videntur, eſt magis coniuncta Deo quam alicui creaturæ, quia eſt idem ſecundum rem.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Chriſti eſt ſpeculum clariſſimum reſpectu creaturarum; non tamen pertingit ad claritatem divinam. Nec ex hoc ſequitur quod ſit in eo aliqua obſcuritas, ſicut nec in minus albo eſt aliqua nigredo, ſed albedo minus intenſa.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis limpiditas cognitionis divinæ in infinitum excedat limpiditatem cognitionis animæ Chriſti; non tamen ſequitur quod poſſit eſſe alia creatura limpidius cognoſcens quam anima Chriſti: quia pervenit ad ultimum gradum creaturæ poſſibilem, ſicut ſupra dictum eſt de gratia eius.

Ad tertium dicendum, quod limpiditas intelligendi non eſt tantum ex parte intelligibilis, ſed etiam ex parte intelligentis. Unde

(a) *Al.* perficitur.

de quamvis aliqua res ab anima Chriſti ſciatur ſecundum omnem ſuam cognoſcibilitatem, tamen melius cognoſcitur ab ipſo Deo quantum ad modum intelligentis, eo quod minimum intelligibile intelligit claritate infinita, ſicut etiam rem parvam creat potentia infinita.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod ratio quam aſſignant Philoſophi, quare intellectus noſter non poteſt ſimul plura intelligere, eſt hæc, quia oportet quod intellectus figuretur ſpecie rei intelligibilis. Impoſſibile eſt autem quod ſimul figuretur pluribus ſpeciebus, ſicut impoſſibile eſt quod corpus ſimul figuretur pluribus figuris. Et ideo ſi aliqua cognoſcuntur per unam ſpeciem, illa nihil prohibet ſimul cognoſci; ſicut homo intelligens quidditatem hominis, ſimul intelligit animal, & rationale: & propter hoc etiam intelligens propoſitionem, ſimul intelligit prædicatum, & ſubiectum, quia intelligit ea ut unum. Et ideo cum anima Chriſti intelligit omnia quæ ſunt in uno, ſcilicet Verbo, etiam ſimul & uno intuitu omnia cognoſcit actu. Et ſimiliter eſt de aliis beatis quantum ad omnia quæ in Verbo vident; ſecus autem eſt de illis quæ vident per ſpecies diverſas, quæ ſimul videre non poſſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quando plura intelliguntur in uno, omnia illa ſunt ut unum intelligibile; & per hoc ſervatur verbum Philoſophi.

Ad ſecundum dicendum, quod Verbum non videt infinita per ſcientiam viſionis, ut dictum eſt: & de hac verum eſt quod anima Chriſti videt quæcumque videt Verbum. Si tamen infinita videret, prædicta poſitione facta quod generatio ſemper duraret, non ſequeretur quod tranſiret in infinita: quia non videret ea pertranſeundo de uno in aliud, ſed in uno ſimplici tam Deus quam anima Chriſti.

Ad tertium dicendum, quod omnia quæ anima Chriſti videt in Verbo, videt una operatione; non tamen illa operatio eſt infinita in ſe, ſed materialiter: quia tranſit ſuper infinita, prædicta poſitione ſtante de duratione mundi, ſicut etiam dictum eſt de virtute intelligendi.

Ad quartum dicendum, quod unus Angelus non illuminatur ab alio de his quæ illuminatus videt in Verbo, ſed de his quæ non videt, quæ ſuperior videt vel in Verbo, vel in lumine alterius Angeli magis ſibi proportionato, in quo ſunt formæ magis particulares; ſicut inferiores Angeli illuminantur a mediis de his quæ ipſi in Verbo non vident; medii autem vident vel in Verbo, vel per illuminationem ſuperiorum Angelorum.

ARTICULUS III.

Utrum anima Chriſti, ſecundum illam ſcientiam qua cognoſcit res in propria natura, cognoſcat omnia.

III. P. quæſt. XI. *art.* I. *& de verit. quæſt.* XX. *art.* 6.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſecundum illam ſcientiam qua anima Chriſti ſcit res in propria natura, ſciat omnia. Omnis enim potentia quæ non eſt reducta ad actum, eſt imperfecta. Sed intellectus poſſibilis animæ Chriſti, eſt in potentia ad omnia intelligibilia; quia eſt quodammodo omnia fieri, ut dicitur in III. de Anima (text. XVIII.) Ergo ſi non omnia ſciret per proprias ſimilitudines, remaneret imperfectus.

2. Præterea. Hæc eſt natura intellectus, per quam differt a ſenſu, ut dicitur in III. de Anima (text. VII.) quod quanto intellectus plura, & difficiliora intelligit, tanto magis poteſt alia leviora intelligere. Sed quod eſt huiuſmodi, nihil prohibet quin omnia capere poſſet. Ergo anima Chriſti etiam in propria natura omnia cognoſcit.

3. Præterea. Magis impediunt ſe oppoſita, ut non poſſint eſſe ſimul, quam quælibet alia. Sed ſpecies oppoſitorum non impediunt ſe quin ſint ſimul in anima: quia ſimul homo habet ſcientiam albi, & nigri. Ergo multo minus aliquæ aliæ ſpecies impediunt ſe invicem ut non poſſint eſſe ſimul; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Non poſſunt omnia cognoſci in quo non ſunt omnia. Sed omnia non poſſunt eſſe in uno habitu creato. Ergo cum ſcientia quam habet Chriſtus de rebus in propria natura, ſit per aliquem habitum creatum, non poteſt per illam ſcientiam omnia cognoſcere.

Præterea. Per illam ſcientiam Chriſtus conformatur nobis. Sed nos non poſſumus ſcire omnia. Ergo nec Chriſtus ſecundum hanc ſcientiam ſcivit omnia.

Ff 2 QUAE-

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod hanc ſcientiam Chriſtus habuit minorem Angelis. Quia quanto intellectus eſt ſimplicior, tanto eius naturalis ſcientia eſt maior. Sed intellectus angelicus eſt ſimplicior quam animæ Chriſti: quia intellectus Chriſti non excedit terminos humanæ naturæ, ultra quos eſt ſimplicitas intellectus angelici. Ergo intellectus (*a*) angelicus habet maiorem ſcientiam quam eſt ſcientia naturalis animæ Chriſti.

2. Præterea. Quanto intellectus eſt magis propinquus materiæ, tanto eſt debilior in cognoſcendo. Sed intellectus Chriſti, cum ſit forma materialis corporis Chriſti, eſt magis propinquus materiæ quam angelicus. Ergo debilius cognoſcit; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Sicut dicit Iſaac, (*b*) ratio oritur in umbra intelligentiæ. Intelligentiam autem vocat Angelum. Cum ergo Chriſtus habeat intellectum rationalem, videtur quod eius ſcientia ſit minor quam Angelorum.

Sed contra. Hebr. II. dicitur, quod Chriſtus minoratus eſt ab Angelis ſolum propter paſſionem. Ergo ſcientiam habet eis potiorem.

Præterea. Sicut dicit Dionyſius VII. cap. eccleſ. Hier. ipſe Chriſtus, ſecundum quod homo, docet Angelos. Ergo maiorem ſcientiam habet quam illi.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod Chriſtus non habuit ſcientiam per modum collationis. Quia, ſicut dicit Damaſcenus (Lib. II. de Fide orth. cap. XXII.) in Chriſto non inquirimus conſilium, neque electionem. Sed hæc pertinent ad collationem practicam. Ergo eadem ratione non fuit in eo collatio quantum ad ſpeculativam.

2. Præterea. Diſcurſus rationis opponitur deiformitati. Sed anima Chriſti tota fuit deiformis. Ergo non habet ſcientiam collativam.

3. Præterea. Diſcurſus rationis, ut dicit Iſaac, contingit ex hoc quod habet lumen obumbratum. Sed in anima Chriſti nulla fuit obumbratio, nec obſcuritas. Ergo nec habuit ſcientiam per modum collationis.

Sed contra. Chriſtus aſſumpſit omnia naturalia quæ conſequuntur naturam humanam. Ergo aſſumpſit rationem. Sed rationis actus eſt inquirere, & conferre. Ergo ipſe habuit ſcientiam collativam.

Præterea. Opponere, & reſpondere pertinent ad ſcientiam collativam. Sed Chriſtus exercuit officium opponentis, & reſpondentis, ut dicitur Luc. II. Ergo ipſe habuit ſcientiam collativam.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod per plures habitus hæc ſcientia diviſa fuerit. Quia ſcientia ſua fuit univoca ſcientiæ noſtræ. Sed noſtra ſcientia eſt de omnibus quæ Chriſtus ſcivit, per plures habitus. Ergo & ſcientia Chriſti.

2. Præterea. Sicut dicit Philoſophus III. de Anima (text. XXXVIII.) ſcientiæ ſecantur ſicut & res. Sed Chriſtus habuit ſcientiam de diverſis rebus. Ergo habuit diverſos habitus ſcientiarum.

3. Præterea. Scientiæ dividuntur ſecundum diverſas rationes cognoſcendi. Sed quantum ad hanc ſcientiam pertinet, ipſe non eadem ſpecie, ſive ratione omnia cognovit, ſed pluribus. Ergo non habuit unum tantum habitum ſcientiæ, ſed plures.

Sed contra. Scientia Chriſti fuit perfectiſſima. Sed ſcientia quanto magis eſt una, tanto magis eſt perfecta, ut patet per Dionyſium (de cæl. Hier. cap. XII.) & per Librum de Cauſis (prop. X.) Ergo magis ſcivit omnia per unum habitum.

Præterea. Scientia regitiva plurium artium non diverſificatur per illas artes, ſed eſt unus habitus; ſicut patet de militari reſpectu omnium ſcientiarum quæ ſub ea ſunt. Sed ſcientia Chriſti fuit regitiva, & quaſi architectonica reſpectu omnium humanarum ſcientiarum. Ergo ipſe per unum habitum omnia ſcivit quæ ad hanc ſcientiam pertinent.

QUAESTIUNCULA V.

1. Ulterius. Videtur quod in iſta ſcientia profecerit. Hebr. V. 8. *Didicit ex iis quæ paſſus eſt, obedientiam*. Sed diſcere eſt in ſcientia proficere. Ergo in ſcientia profecit.

2. Præterea. Non proficere in his quæ quis proficere poteſt, eſt magnus defectus. Sed in omni ſcientia qua quis non omnia ſcit, poteſt proficere. Ergo cum Chriſtus ſecundum hanc ſcientiam non omnia ſciverit, videtur quod potuerit proficere, & ita profecerit in ea.

3. Præ-

(a) *Al. deeſt* angelicus. (b) *Vide ſupra diſt. 1. quæſt. 1. art. 2. in corp.*

3. Præterea. Intellectus agens in ipſo abſtrahebat ſpecies a phantaſmatibus; & hic eſt actus eius, alias fruſtra aſſumpſiſſet eum. Sed ſpecies abſtracta a phantaſmatibus recipitur in intellectu poſſibili. Ergo ſemper in Chriſto plures ſpecies recipiebantur in intellectu poſſibili eius. Ergo proficiebat in ſcientia.

4. Præterea. Hoc patet per auctoritatem Ambroſii ſuperius inductam.

Sed contra. Damaſcenus dicit (Lib. III. de Fide cap. XXII.) *Qui dicunt Chriſtum proficere ſapientia*, (*a*) *& gratia, ut additamentum ſuſcipientem, non eam quæ ſecundum hypoſtaſim eſt, unionem venerantur*. Sed illa unio omnino veneranda eſt. Ergo non debemus dicere, quod in ſcientia profecerit.

QUAESTIUNCULA VI.

1. Ulterius. Videtur quod ab Angelis quantum ad hanc ſcientiam accepit. Dionyſius enim IV. cap. cæl. Hierar. dicit: *Per Angelos videmus eum ſub paternis legibus ordinatum*. Sed quod ordinatur, aliquid ab ordinante accipit. Ergo Chriſtus aliquid ab Angelis accepit.

2. Præterea. Luc. XXII. 43. dicitur, quod *apparuit Angelus* (*b*) *Domini confortans eum*. Sed confortatus accipit aliquid a confortante. Ergo & Chriſtus ab Angelo.

3. Præterea. Chriſtus, dum fuit in terra, voluit ſubdi legalibus ordinationibus, factus ſub lege: Gal. IV. Sed legalis obſervantia eſt minoris dignitatis quam cæleſtis hierarchia. Ergo & ordini cæleſtis hierarchiæ ſubdi debuit. Hæc autem eſt lex cæleſtis hierarchiæ ut homines ab Angelis ſuſcipiant, ut dicit Dionyſius (IV. cap. cæleſtis Hierar.) Ergo ipſe ab Angelis ſuſcepit.

4. Præterea. Corpus eius impreſſionem ſuſcepit a corporibus cæleſtibus. Ergo pari ratione anima a ſpiritibus cæleſtibus.

Sed contra. Superioris non eſt ab inferiori recipere. Sed Chriſtus etiam ſecundum humanam naturam Angelis ſuperior fuit, & caput, ut ſupra dictum eſt (diſt. XIII. quæſt. II. art. 2. quæſtiunc. 2.) Ergo ab eis non recepit.

Præterea. Quod immediate accipit a Verbo, non habet neceſſe ab Angelis accipere. Sed anima Chriſti immediate accipit a Verbo ſibi unito. Ergo non recipit ab Angelis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo ad primam quæſtionem dicendo, quod cognitio rerum in proprio genere, & cognitio rerum in Verbo differunt, non quantum ad res cognitas, ſed quantum ad medium cognoſcendi, quod eſt id in quo res cognoſcitur: quia cognitio quæ eſt rerum in Verbo, habet medium cognoſcendi ipſum Verbum; cognitio autem rerum in proprio genere, habet medium cognoſcendi rerum ſimilitudines, quæ ſunt in intellectu. Medium autem cognoſcendi, quod eſt lumen ſub quo res videtur, utrobique creatum eſt: hoc enim vel eſt lumen naturale, ſicut in his quæ cognoſcuntur per rationem naturalem; vel lumen gratiæ, ſicut in his quæ cognoſcuntur per fidem, & revelationem. Chriſtus autem perfectus fuit ſecundum animam & ſecundum naturam, & ſecundum gratiam. Non autem perfectio animæ quantum ad naturam eſſet in ipſo, niſi omnia cognoſceret hoc genere cognitionis quæ per rationem naturalem cognoſci poſſunt, nec etiam eſſet perfectus in gratia, niſi omnia quæ ad revelationem gratiæ pertinent in hominibus, ſive in Angelis, cognoviſſet: & ideo anima eius hoc genere cognitionis omnia cognovit. Sed quia ſimilitudo creata deficit a repræſentatione ſubſtantiæ increatæ, ideo hoc genere cognitionis non cognovit ipſam eſſentiam increatam, nec alia omnia quæ ad perfectionem intellectivæ partis non pertinent, neque ſecundum naturam, neque ſecundum gratiam, ſicut ſunt geſta particularium hominum, & huiuſmodi; quæ tamen omnia cognovit in Verbo. Et ideo dicendum, quod hoc genere cognitionis non cognovit omnia ſimpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac ratione non concluditur, niſi quod cognoverit omnia quæ per rationem naturalem cognoſci poſſunt: quia ſicut materia prima eſt in naturali potentia tantum ad illas formas quæ per agens naturale produci poſſunt, quamvis Deus alia ex materia illa facere poſſit; ita etiam intellectus poſſibilis eſt in potentia naturali eorum tantum quæ per lumen intellectus agentis cognoſci poſſunt: (*c*) & ſi hæc tantum cognoſceret, imperfectus non eſſet; ſed Deus ex liberalitate ſua infundit amplius lumen gratiæ, per quod etiam plura intellectus poſſibilis cognoſcit.

Ad ſecundum dicendum, quod per ea quæ

(*a*) Al. *& ætate*. (*b*) Vulgata *de cælo confortans &c.* (*c*) *Al.* Sed.

quæ intellectus intelligit, non ampliatur capacitas, niſi reſpectu eorum intelligibilium quæ ſunt eiuſdem generis; ſicut quantumcumque homo ſit inſtructus in ſcientiis phyſicis, numquam pervenit ad cognitionem eorum quæ ſunt fidei, vel prophetiæ, niſi lumen amplius addatur: & ita quantumcumque ampliatur capacitas eius ad intelligendum res in proprio genere, numquam perveniet ad videndum divinam eſſentiam, vel res aliquas in ea.

Ad tertium dicendum, quod non negatur omnia cognoſcere huiuſmodi cognitionis genere anima Chriſti, quia ſpecies ſe invicem in intellectu impediant, ſed quia quædam cognoſcibilia excedunt omnem ſpeciem creatam, ſicut eſſentia divina; quorumdam vero ſimilitudines, & cognitiones non ſunt de perfectione intellectus humani.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ad cognitionem intellectivam tria requiruntur, ſcilicet potentia intellectus, lumen quo intelligit, & ſimilitudo rei per quam cognitio rei determinatur: & ſecundum hæc tria poteſt aliqua cognitio eſſe altera potior tripliciter. Primo quantum ad efficaciam cognoſcendi, ſive certitudinem cognitionis, ſive limpiditatem, quod idem eſt, quæ ex ipſo lumine conſequitur; & ſic cum Chriſtus abundanter lumen gratiæ habuerit magis quam Angeli, habuit limpidiorem cognitionem quam Angeli. Secundo poteſt eſſe aliqua cognitio potior alia quantum ad ſimilitudinem cognitorum, quæ attenditur ſecundum ſpecies; & ſecundum hoc etiam Chriſtus perfectiorem cognitionem habuit quam Angeli: quia plurium ſpecies ſibi infuſæ fuerunt quam Angelis concreatæ, & infuſæ: unde etiam de his quæ ad illuminationes hierarchicas pertinent, Chriſtus Angelos illuminavit, ut dicit Dionyſius de cæl. Hierar. cap. VII. Tertio poteſt eſſe aliqua cognitio altera nobilior quantum ad genus cognitionis, quod conſequitur naturam potentiæ intellectivæ: & quia Chriſtus cognovit intellectu poſſibili, cuius eſt obiectum phantaſma, ideo cognovit ea cum continuo, & tempore, utens phantaſmatibus quaſi obiectis intellectus, non quidem ſicut ab eis ſpeciem accipiens, ſed ſicut ſpecies circa ea ponens; ſicut contingit in eo qui habet habitum, & actu aliqua conſiderat. Hoc autem genere cognitionis Angeli non cognoſcunt; ſed aliquo altiori ſecundum ordinem naturæ, ſcilicet ſine continuo, & tempore.

Ad primum ergo dicendum, quod iſta cognitio non fuit ſolum in Chriſto ſecundum proportionem virtutis quæ debetur humanæ naturæ; ſed ſecundum quod humana natura perfecta eſt per gratiam, quæ fuit potior in Chriſto quam in Angelis: unde & perfectiorem ſcientiam habuit ſimpliciter.

Ad ſecundum dicendum, quod ex hoc quod intellectus poſſibilis eſt propinquius materiæ, non habet defectum in cognoſcendo, niſi quantum ad genus cognitionis: quia enim talis eſt natura eius ut corpori uniatur ut forma, ideo tali genere cognitionis cognoſcit, utendo ſcilicet corporis inſtrumentis. Sed multitudo cognitorum non eſt ex natura intellectus poſſibilis, ſed ex ſpeciebus intelligibilibus; limpiditas vero ex lumine intellectus agentis, vel ex aliquo ſuperiori lumine.

Ad tertium dicendum, quod obumbratio illa intelligitur quantum ad hoc quod intelligit cum continuo tempore.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ex hoc ipſo quod intellectus noſter accipit a phantaſmatibus, ſequitur in ipſo quod ſcientiam habeat collativam, inquantum ex multis ſenſibus fit una memoria, & ex multis memoriis unum experimentum, & ex multis experimentis unum univerſale principium, ex quo alia concludit; & ſic acquirit ſcientiam, ut dicitur in I. Metaph. (in proœm.) & in fine Poſteriorum (Lib. II. text. XXXVII.) unde ſecundum quod ſe habet intellectus ad phantaſmata, ſecundum hoc ſe habet ad collationem. Habet autem ſe ad phantaſmata dupliciter. Uno modo ſicut accipiens a phantaſmatibus ſcientiam, quod eſt in illis qui nondum ſcientiam habent ſecundum motum qui eſt a rebus ad animam. Alio modo ſecundum motum qui eſt ab anima ad res, inquantum phantaſmatibus utitur quaſi exemplis, in quibus inſpicit quod conſiderat; cuius tamen ſcientiam prius habebat in habitu. Similiter etiam eſt duplex collatio: una qua homo procedit ex notis ad inquiſitionem ignoti; & talis collatio non fuit in Chriſto: alia ſecundum quam homo ea quæ habitu tenet, in actum ducens, ex principiis conſiderat concluſiones ſicut ex cauſis effectus; & talis collativa ſcientia fuit in Chriſto.

Ad

Ad primum ergo dicendum , quod Damaſcenus loquitur quantum ad primum modum collationis : unde ſubdit : *Non enim habuit ignorantiam*.

Ad ſecundum dicendum , quod diſcurſus rationis non opponitur deiformitati, quæ eſt per gratiam, ſed quæ eſt per ordinem naturæ . Deus enim non accipit cognitionem a phantaſmatibus : unde anima recedit a Dei ſimilitudine quantum ad hoc magis quam Angeli , inquantum eſt forma corporis.

Ad tertium dicendum, quod umbra illa, ut dictum eſt , refertur ad genus cognitionis, non ad limpiditatem in cognoſcendo.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod ex limpiditate cognitionis contingit quod ſcientia eſt magis unita, & ſimplex: quia quanto limpidius videt intellectus , tanto ex paucioribus poteſt cognoſcere plura . Unde cum anima Chriſti habuerit limpidiſſimam cognitionem inter omnes creaturas, ſcientia eius fuit magis unita , & per formas magis univerſales quam aliqua ſcientia creaturæ . Diviſio autem habituum in diverſis rebus cognoſcendis contingit in nobis ex hoc quod formæ intelligibiles in nobis ſunt minime univerſales: unde oportet quod diverſas res per diverſas ſpecies cognoſcamus; & diverſæ ſpecies ſecundum genus faciunt diverſos habitus ſcientiarum : & propter hoc Angeli qui habent ſcientiam magis univerſalem, utpote non acceptam a rebus, non habent cognitionem de rebus per diverſos habitus. Quia ergo anima Chriſti habuit ſcientiam magis univerſalem quam aliquis Angelus, ideo non habuit diverſos habitus quibus cognoſceret , ſed uno habitu omnia cognovit quæ ad hanc ſcientiam pertinent, quamvis diverſis ſpeciebus.

Ad primum ergo dicendum, quod ſcientia Chriſti , etiam rerum in proprio genere , fuit multo altior quam ſcientia noſtra.

Ad ſecundum dicendum , quod non omnis diverſitas rerum facit diverſas ſcientias ; ſed diverſitas quæ requirit diverſam rationem cognoſcendi , ſicut naturalia diſtinguuntur a mathematicis . Sed ratio cognoſcendi in Chriſto fuit magis unibilis quam in nobis ; & ideo per unam rationem potuit plura cognoſcere.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet ſpecierum diverſitas facit habitum diverſum (alias oporteret quod quot ſunt res , tot eſſent ſcientiæ) ſed diverſitates ſpecierum , quæ non reducuntur ad eumdem modum cognitionis ſecundum genus : quæ quidem diverſitas contingit ex hoc quod lumen intellectus noſtri eſt particulatum, & debile : & ideo in Chriſto non fuit talis diviſio habituum , propter luminis claritatem.

SOLUTIO V.

Ad quintam quæſtionem dicendum, quod cum eminentia ſcientiæ , ut dictum eſt , conſiſtat in tribus , ſcientia Chriſti numquam crevit quantum ad genus cognitionis, quia illud genus cognitionis ſequitur naturam humanam , quæ in ipſo ſemper permanſit ; nec iterum quantum ad numerum ſcitorum, quia omnia ſcivit a primo inſtanti ſuæ conceptionis quæ ad hanc ſcientiam pertinent ; crevit autem quantum ad aliquem modum certitudinis . Cum enim anima noſtra ſecundum naturam ſit media inter intellectum purum, qualis eſt in Angelis, & ſenſus; dupliciter (a) certificatur de aliquibus . Uno modo ex lumine intellectus , qualis eſt certitudo in demonſtrationibus illorum quæ numquam viſa ſunt: alio modo ex ſenſu , ſicut cum aliquis eſt certus de his quæ videt ſenſibiliter; & talis certitudo acquiritur alicui, etiam quantumcumque per certiſſimam demonſtrationem aliquid ſciat , quando videt ſenſibiliter quod prius non viderat : unde anima delectatur in viſis etiam quæ ſcivit; & hæc vocatur certitudo experimentalis: & quantum ad hanc crevit ſcientia Chriſti , inquantum quotidie aliqua videbat ſenſibiliter quæ prius non viderat; non autem crevit quantum ad eſſentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod illud diſcere eſt referendum ad experientiam.

Ad ſecundum dicendum , quod anima Chriſti quamvis hoc genere cognitionis non omnia ſciviſſet , tamen non poterat quantum ad ea proficere : tum quia quædam ſunt quæ hoc genere cognitionis cognoſci non poſſunt, ſicut eſſentia Dei : tum quia quædam contingentia ſingularia non ſunt de perfectione ſcientiæ, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum , quod per lumen intellectus agentis in Chriſto , non fuit aliqua ſpecies de novo recepta in intellectu poſſibili eius ; ſed fuit facta converſio nova ad ſpecies, quæ erant in phantaſia; ſicut

ut

(a) *Al.* teſtificatur.

ut eſt in eo qui habet habitum ſciendi eorum quæ imaginatur, vel videt.

Ad quartum dicendum, quod Ambroſius intelligit profectum ſcientiæ Chriſti quantum ad experientiam ſecundum novam converſionem ad ſenſibile præſens, vel ſicut ſupra Magiſter determinavit.

SOLUTIO VI.

Ad ſextam quæſtionen dicendum, quod ſecundum doctrinam Dionyſii in cæl. Hier. (cap. 11.) Angeli a quibus alii cognitionem accipiunt, abundantiori lumine pleni ſunt, quaſi propinquius divinam claritatem contemplantes. Oportet enim recipiens eſſe (*a*) in potentia reſpectu eius a quo recipit, & ita minus in actu eius quod recipere debet. Unde cum anima Chriſti abundantius intellectuale lumen habuerit quam Angeli, ut patet ex prædictis, conſtat etiam quod Chriſtus mortale corpus gerens, nihil cognitionis accepit ab Angelis; ſed ipſe non ſolum ſecundum Deitatem, ſed etiam ſecundum animam omnes Angelos illuminavit, ſicut etiam nunc illuminat. Non enim minoris gloriæ erat illa anima, aut minoris cognitionis in ſtatu illo quam modo ſit, cum a principio ſuæ conceptionis perfectus comprehenſor fuerit.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ipſemet Dionyſius ſe ibidem exponit, dicitur Chriſtus per Angelos ordinatus, non quia ipſe ab eis illuminationem accepit, ſed quia de his quæ ad ipſum pertinebant circa ipſum gerenda, per Angelos alii inſtituebantur, ſicut Ioſeph de fuga in AEgyptum, & de reditu de AEgypto, ut dicitur Matth. 11. ipſe enim per ſe in his eos inſtituere non volebat, ut (*b*) ab aliis pueris non differret, & ulterius ut veritas aſſumptæ naturæ probaretur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Angeli Chriſtum non illuminarent, tamen ei miniſtraverunt, ut patet Matth. IV. & ad hoc miniſterium illa confortatio pertinebat: non enim confortabatur inſtruendo, ſed eo modo quo ex colloquio, & præſentia amicorum, & familiarium homo naturaliter confortatur in triſtitiis, ut in hoc quoque veritas aſſumptæ naturæ appareret.

Ad tertium dicendum, quod Deus venerat nos liberare, ſicut a morte, ita & a legis onere: & ideo ſicut mortem pro nobis ſubiit, ut nos a morte liberaret, ita & legalia in ſeipſo recepit, *ut eos qui ſub lege erant, redimeret:* ad Gal. IV. 5. Non autem venit ut nos ab ordine cæleſtis hierarchiæ educeret: & ideo non eſt ſimilis ratio. Et præterea Chriſtus a legalibus nihil accepit ſecundum animam; ſed tantum in corpore eius gerebantur exterius, ſicut circumciſio, & huiuſmodi; ſed leges cæleſtis hierarchiæ ad animam pertinent; Chriſti autem anima non ſubiacebat alicui imperfectioni, ſicut corpus ſubiacebat paſſibilitati.

Et per hoc patet ſolutio ad quartum: quia enim corpus eius nondum erat glorificatum, poterat aliquam impreſſionem a corporibus cæleſtibus accipere; anima autem quæ glorificata erat, & ſuper Angelos exaltata, nihil poterat ab eis accipere.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Chriſti habuit omnipotentiam, ſicut & omnium ſcientiam.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod anima Chriſti habuit omnipotentiam, ſicut & omnium ſcientiam. Primo per hoc quod dicitur Matth. ult. 18. *Data eſt mihi omnis poteſtas in cælo, & in terra:* & loquitur ſecundum humanam naturam. Ergo ſecundum humanam naturam habuit omnipotentiam.

2. Præterea. Chriſtus habuit omnium ſcientiam. Sed ſcientia eſt practica, & ſpeculativa. Ergo & ipſe habuit de omnibus rebus ſcientiam practicam. Sed ſcientia practica eſt ſecundum quam aliquis ſcit facere aliquid, & poteſt facere: quia ſcientia practica eſt cauſa rerum. Ergo anima Chriſti habuit omnipotentiam.

3. Præterea. Anima humana eſt imago Trinitatis per potentiam, voluntatem, & ſcientiam. Sed anima Chriſti, inquantum fuit imago Dei, capax fuit omnis ſcientiæ. Ergo pari ratione omnipotentiæ.

4. Præterea. Sicut potentia Dei eſt infinita, ita & ſcientia. Sed infinitas ſcientiæ non prohibet quin omnium ſcientia Chriſto communicata ſit. Ergo nec infinitas potentiæ prohibet quin ſibi omnipotentia communicata ſit.

5. Præterea. Sicut in anima humana eſt poſſibilitas ad recipiendum omnia per intellectum poſſibilem, quo eſt omnia fieri; ita eſt in ea poſſibilitas ad faciendum omnia

(a) *Al. deeſt* in. (b) *Al. ponitur hic* ulterius, *& infra omittitur.*

Digitized by Google

mnia per intellectum agentem, quo eſt omnia facere. Sed Chriſto eſt communicata omnium ſcientia, inquantum anima eius eſt receptiva omnium. Ergo ſimiliter debuit ſibi communicari omnipotentia.

Sed contra. Potentia habet rationem principii, ut dicitur in V. Metaph. (text. XVII.) Sed non potuit communicari animæ Chriſti quod eſſet principium omnium: quia ſic eſſet primum principium, quod eſt ſolius Dei. Ergo non potuit communicari omnipotentia.

Præterea. Per potentiam Dei, anima Chriſti conſervatur in eſſe. Sed non potuit ſibi communicari ut ipſa ſeipſam conſervaret in eſſe: quia ſic non eſſet creatura. Ergo non potuit ſibi omnipotentia communicari.

Præterea. Nullius ſubſtantiæ finitæ eſt virtus activa infinita. Sed anima Chriſti eſt ſubſtantia finita. Ergo non potuit ſibi communicari infinita potentia, quæ eſt omnipotentia.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod unumquodque eſt activum, ſecundum quod eſt ens actu: unde quanto aliqua habent deficientius eſſe, tanto minus ſunt activa; ſicut patet de materia prima, in qua non eſt activa potentia, quia tenet ultimum gradum in entibus: & ideo potentia activa commenſuratur eſſentiæ. Et propter hoc, ſicut animæ Chriſti non potuit communicari quod haberet infinitatem eſſentiæ, ita nec omnipotentia ſibi communicari potuit, nec alicui creaturæ communicari poteſt. Credo tamen quod omnis potentia quæ alicui creaturæ communicari poteſt, ſibi communicata fuit multo abundantius, ut ſcilicet materia elementaris magis obediret ſibi ad nutum quam activis qualitatibus, vel etiam virtuti cæleſti; & quod magis potuiſſet movere cælum quam aliquis Angelus; ſi tamen Angeli movent orbes.

Ad primum ergo dicendum, quod omnipotentia data eſt Chriſto quantum ad perſonam ab æterno, ſed quantum ad naturam humanam in ipſa conceptione: non quod natura humana, vel aliqua pars eius omnipotentia informaretur, ut omnipotens dici poſſit; ſed ſecundum modum quo & alias proprietates communicant ſibi naturæ propter unitatem hypoſtaſis: tamen in reſurrectione manifeſtata eſt: & ideo tunc data dicitur, ſecundum illum modum loquendi quo res dicitur fieri quando innoteſcit.

Ad ſecundum dicendum, quod Chriſtus habuit omnium rerum ſcientiam, non tantum ſpeculativam, ſed etiam practicam: non quidem qua ipſas res faceret, ſed ſcivit qualiter a Deo ſunt factæ. Scientia autem practica, quamvis ſit quodammodo cauſa operationis, inquantum dirigit in opere, non tamen eſt ſufficienter cauſa: quia ab ipſa non producitur res, niſi adſit potentia activa rei: unde Chriſtus habuit omnem ſcientiam practicam quidem, ſed non practice, quia non ordinavit ad opus.

Ad tertium dicendum, quod univerſalitas poſſibilium Deo, commenſuratur divinæ eſſentiæ: quia ſecundum hoc infinita poteſt, quia habet eſſe non limitatum. Sed univerſalitas eorum quæ ſcit ſcientia viſionis, non commenſuratur eſſentiæ eius, etiam ſi mundus duraret ſemper, per hunc modum quo modo eſt: quia ſemper poſſet plura facere ſecundum unumquodque tempus quam quæ fecit, & plures ſpecies, & plura rerum genera, & plures mundos. Et ideo quamvis omnium ſcientia qua Deus ſcit ſcientia viſionis, ſit communicata animæ Chriſti; non tamen omnipotentia qua Deus poteſt facere, ſibi communicari potuit, ſicut nec eſſentia infinita.

Ad quartum dicendum, quod in omnipotentia includuntur omnia ad quæ divina potentia ſe extendit ex infinitate ſuæ eſſentiæ, ſecundum quam eſt activa infinitorum ſecundum quemlibet modum; ſed in ſcientia omnium, quæ dicitur Chriſto communicata, non includuntur omnia quæ Deus poteſt facere, ut dictum eſt: & ideo omnipotentia communicari non potuit, niſi habenti eſſentiam infinitam, ſicut nec ſcientia omnium ſimpliciter quæ Deus poteſt facere, niſi comprehendenti eſſentiam infinitam, ut prius dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod potentia intellectus agentis non eſt ut faciat omnia ſimpliciter, ſed ut faciat omnia eſſe intelligibilia: & ideo ratio non eſt ad propoſitum.

EXPOSITIO TEXTUS.

IN *nullo creatura Creatori æquatur*. Intelligendum eſt quantum ad rationem rei habitæ, & quantum ad modum habendi: quia etſi aliquid idem conveniat Deo, & creaturæ; non tamen ſecundum eumdem modum, vel eamdem rationem.

Nemo novit quæ ſunt Dei niſi Spiritus Dei. Non excluduntur per hoc Pater, & Filius, qui habent eamdem cognitionem quam & Spiritus ſanctus.

Naturaliter capax eſt ſcientiæ. Eſt enim facta anima ad cognoſcendum omnia, non autem ad faciendum omnia.

DISTINCTIO XV.

De hominis defectibus, quos aſſumpſit Chriſtus in humana natura.

ILlud quoque prætermittendum non eſt, quod Dei Filius naturam hominis accepit paſſibilem, animam paſſibilem, carnem paſſibilem, & mortalem. Ut enim probaretur verum corpus habere, ſuſcepit defectus corporis, ſcilicet famem, & ſitim, & huiuſmodi; & ut veram animam probaretur habere, ſuſcepit defectus animæ, ſcilicet triſtitiam, timorem, dolorem, & huiuſmodi. Omnis autem ſenſus animæ eſt: non enim caro ſentit, ſed anima utens corpore velut inſtrumento. Unde Auguſtinus ſuper Geneſ. Lib. XII. (cap. xxiv.) „ Non corpus ſentit, ſed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad (1) formandum in ſe ipſa quod extrinſecus nuntiatur. “ Si ergo anima quod foris eſt, per corpus tamquam inſtrumentum videt, vel audit; ita etiam per corpus quædam ſentit mala quæ ſine corpore non ſentiret, ut famem, & ſitim, & huiuſmodi: unde non immerito defectus corporis dicuntur. Quædam autem non per corpus, immo etiam ſine corpore ſentit, ut eſt timor, & huiuſmodi. Sentit igitur anima dolores; ſed quoſdam per inſtrumentum corporis, quoſdam vero non. Suſcepit autem Chriſtus ſicut veram naturam hominis, ita & veros defectus hominis, ſed non omnes. Aſſumpſit enim defectus pœnæ, ſed non culpæ: nec tamen omnes defectus pœnæ, ſed eos omnes quos eum aſſumere homini expediebat, & ſuæ dignitati non derogabat. Sicut enim (2) per hominem homo factus eſt, ita per eum hominis defectus ſuſcepit. Suſcepit enim de noſtro, ut de ſuo nobis tribueret, & ut noſtrum tolleret. Suſcepit noſtram vetuſtatem, ut ſuam nobis infunderet novitatem. Simplam accepit ille vetuſtatem, ideſt pœnæ, ut noſtram duplam conſumeret, ideſt pœnæ, & culpæ.

Qualiter accipiendum ſit illud quod ait Leo Papa (3).

TRadit auctoritas, quod Dominus noſter in ſe ſuſcepit omnia infirmitatis noſtræ præter peccatum. Quod niſi accipiatur de illis tantum quæ eum ſumere pro nobis oportuit, & decuit; falſum eſſe probabitur. Non enim aſſumpſit ignorantiam aliquam, cum ſit ignorantia quædam quæ defectus eſt, neque peccatum eſt, ſcilicet ignorantia invincibilis. Nam vincibilis peccatum eſt; ſi tamen de his eſt quæ nobis expedit ſcire. Sunt enim quædam quorum ſcientia non affert, vel ignorantia non impedit ſalutem: & forte talium rerum ignorantia defectus non eſt. Conſtat autem in nobis eſſe ignorantiam, atque difficultatem volendi, vel faciendi bonum, quæ ad miſeriam noſtram pertinent. Unde Auguſtinus in Lib. III. de lib. arb. (cap. xviii.) „ Approbare, “ inquit, „ falſa pro veris, ut „ erret invitus, & reſiſtente, atque torquente dolore carnalis vinculi, non poſſe „ a libidinoſis operibus temperare: non eſt natura inſtituti hominis, ſed pœna da- „ mnati: ex qua miſeria peccantibus iuſtiſſime inflicta, liberat Dei gratia: quia „ ſponte homo libero arbitrio cadere potuit, non autem ſurgere: ad quam miſe- „ riam pertinet ignorantia, & difficultas quam patitur omnis homo ab exordio

„ na-

(1) *Al.* confirmandum. (2) *Forte his, & infra legendum* propter. (3) Ad *marginem edit. Veneta an. 1593. hæc notantur.* Epiſt. x. ad Flavianum (*cap.* III.) & ſerm. de nativ. Domini, *Exultemus:* & Damaſcenus Lib. IV. orth. Fid. cap. xiv.

Digitized by Google

„ nativitatis ſuæ: nec ab iſto malo quiſquam niſi gratia Dei liberatur. “ Ecce evidenter dicit hic Auguſtinus, ignorantiam qua quiſque invitus falſa pro veris approbat, & difficultatem qua non poteſt temperare ſe a malo, ad miſeriam noſtram pertinere, & pœnam eſſe hominis. Hæc autem Chriſtus non habuit. Non igitur accepit omnes defectus noſtræ infirmitatis præter peccatum.

Quod ignorantia talis, & difficultas non ſit peccatum.

SEd forte aliquis dicet, illa eſſe peccatum. Cui obviat quod Auguſtinus tradere videtur, hoc ſcilicet Deum inculpabiliter ante peccatum in exordio conditionis homini potuiſſe tradere, ut eſſent ei naturalia, ita in Lib. Retract. (I. cap. IX.) inquiens: „ Ignorantia, & difficultas etiamſi eſſent hominis primordia „ naturalia, nec ſic culpandus Deus, ſed laudandus eſſet. Sed ſi hæc homo in „ primordio naturaliter habuiſſet, numquid in eo eſſent defectus, & pœnæ? Si „ defectus, & pœna ei indita fuiſſet ante peccatum; iniuſte cum eo agi videre„ tur, ſi ante culpam ſentiret pœnam. Ob hoc ſane dicimus, illa non fuiſſe defe„ ctus, vel pœnas, ſi homini naturaliter infuiſſent; ſicut non fuit homini ante „ peccatum nondum gratiam adepto defectus, ſive pœna, non poſſe proficere. „ Sed poſtquam gratiam recepit, per quam proficere potuit, & ad tempus etiam „ profecit, eamque culpa ſua poſt amiſit, ſimulque proficiendi facultatem perdi„ dit; defectus fuit ei, & pœna, non poſſe proficere, ſcilicet malum declinare, „ & bonum facere. “ Omnes igitur defectus noſtros ſuſcepit Chriſtus, præter peccatum, quos ei conveniebat ſuſcipere, & nobis expediebat. Sunt enim plura ægritudinum genera, & corporis vitia, a quibus omnino immunis extitit: quos enim defectus habuit, vel ad oſtenſionem veræ humanitatis, ut timorem, & triſtitiam; vel ad impletionem operis ad quod venerat, ut paſſibilitatem, & mortalitatem; vel ab immortalitatis deſperatione ſpem noſtram erigendam, ut mortem, ſuſcepit.

Quod ſola voluntate illos defectus ſuſcepit, non neceſſitate conditionis ſuæ.

HOs autem defectus, non conditionis ſuæ neceſſitate, ſed miſerationis voluntate ſuſcepit. Veros quidem habuit defectus, ſicut & nos, ſed non ex eadem cauſa: nos enim ex peccato originali hos defectus trahimus, ſicut Apoſtolus inſinuat dicens (Rom. VIII. 10.) „ Corpus quidem propter peccatum mortuum „ eſt; “ ideſt, neceſſitatem moriendi habet in ſe: Chriſtus autem non ex peccato huiuſmodi habuit defectus, quia ſine peccato eſt conceptus, & natus, & in terris converſatus; ſed ex ſola miſerationis voluntate de noſtro in ſe tranſtulit veram infirmitatem, ſicut veram carnem accepit; quam ſine omni infirmitate aſſumere potuit, ſicut eamdem abſque culpa accepit.

Auctoritatibus probat, Chriſtum ſecundum hominem vere dolores ſenſiſſe, & timuiſſe.

SEd quia nonnulli de ſenſu in paſſione humanitatis Chriſti male ſenſiſſe inveniuntur, aſſerentes ſimilitudinem, atque imaginem paſſionis, & doloris Chriſtum hominem pertuliſſe, ſed nullum omnino dolorem, vel paſſionem ſenſiſſe; auctoritatum teſtimoniis eos convincentes, indubitabile faciamus quod ſupra diximus. Propheta Iſaias dicit (cap. lv. 4.) „ Vere languores noſtros ipſe tulit, „ & dolores noſtros ipſe portavit: “ & Veritas ipſa in Evangelio ait (Marc. XIV. 34.) „ Triſtis eſt anima mea uſque ad mortem: “ ubi etiam legitur: „ Cœpit „ Ieſus pavere, & tædere. “ Propheta etiam ex perſona Chriſti ait (Pſal. lxxxvII. 4.) „ Repleta eſt malis anima mea: “ quod exponens Auguſtinus ait: „ Non „ vitiis, & peccatis, ſed humanis malis, id eſt doloribus, fuit repleta anima „ Chriſti; quibus ipſa compatitur carni. Non enim dolor corporis poteſt eſſe ſine „ animæ; dolere autem anima, etiam non dolente corpore, poteſt. Hos autem

Gg 2 „ huma-

„ humanæ infirmitatis defectus, ſicut ipſam carnem, ac mortem, non conditionis
„ neceſſitate, ſed miſerationis voluntate ſuſcepit. “ Ambroſius etiam in Lib. II.
de Fide (cap. III.) ſic ait : „ Scriptum eſt (Matth. xxvi. 39.) Pater, ſi
„ poſſibile eſt, tranſeat a me calix iſte. Timet ergo Chriſtus; & dum Petrus
„ non timet, Chriſtus timet. Petrus dixit (Ioan. xiii. 37.) Animam meam
„ pono pro te : Chriſtus dicit (ibid. xii. 27.) Anima mea turbatur. Utrum-
„ que verum eſt, & rationis plenum, quod & ille qui eſt inferior, non timet;
„ & ille qui ſuperior eſt, gerit timentis affectum. “ Idem in eodem: „ Ut homo
„ turbatur, ut homo flet, ut homo crucifigitur : per naturam hominis & tædia-
„ vit, & reſurrexit Chriſtus. Non turbatur eius virtus, non turbatur eius Divi-
„ nitas; ſed turbatur anima, ſecundum humanæ fragilitatis aſſumptionem turba-
„ tur : nam qui ſuſcepit animam, ſuſcepit etiam animæ (1) paſſionem : non
„ enim eo quo Deus erat, aut turbari, aut mori poſſet. “ Idem in eodem: „ Su-
„ ſcepit triſtitiam meam. Confidenter triſtitiam nomino, qui crucem prædico.
„ (2) Ut homo habuit triſtitiam quam meo ſuſcepit affectu: mihi compatitur,
„ mihi triſtis eſt, mihi dolet. Ergo pro me, & in me doluit, qui pro ſe nihil
„ habuit quod doleret. Doles igitur, Domine Ieſu, mea vulnera, non tua: quia
„ tu non pro te, ſed pro me doles. “ Hieronymus (Pelagius) quoque in ex-
planatione fidei (ad Damaſ. circ. med.) ait: „ Nos ita dicimus hominem paſſi-
„ bilem a Dei Filio ſuſceptum, ut Deitas impaſſibilis permaneret. Paſſus eſt enim
„ Dei Filius non putative, ſed vere, omnia quæ Scriptura teſtatur, ſecundum
„ illud quod pati poterat, ſcilicet ſecundum ſubſtantiam aſſumptam. Licet ergo
„ perſona Filii ſuſceperit paſſibilem hominem, ita tamen eius habitatione ſecun-
„ dum ſuam ſubſtantiam nihil paſſa eſt, ut tota Trinitas, quam impaſſibilem
„ neceſſe eſt confiteri. “ His, aliiſque auctoritatibus perſpicuum fit Chriſtum ve-
re paſſibilem aſſumpſiſſe hominem, atque in eo defectus, & affectus noſtræ in-
firmitatis ſuſcepiſſe ; ſed voluntate, non neceſſitatis conditione.

Hic ponit quæ prædictis adverſari videntur.

QUædam tamen reperiuntur in ſanctorum tractatibus quæ præmiſſis adverſari
videntur. Nam ſuper illum locum Pſal. (xxi.) „ Clamabo, & non ex-
„ audies, “ Auguſtinus tradere videtur, Chriſtum nec vere timuiſſe, nec vere triſtatum
eſſe, ſic dicens: „ Quomodo hoc dicit, qui peccatum non fecit, nec inventus eſt dolus
„ in ore eius? (I. Petr. II. 22.) Sed nobis de corpore ſuo hoc dicit : corporis enim
„ ſui, ideſt Eccleſiæ, gerebat perſonam; ſicut & alibi cum dixit (Matth. xxvi.
„ 39.) Tranſeat a me calix iſte: pro nobis loquitur : niſi forte putetur timuiſſe
„ mori. Sed non vere timebat Dominus pati, tertia die reſurrecturus, cum ar-
„ deret Paulus diſſolvi, & eſſe cum Chriſto (Phil. I.) Non enim fortior eſt
„ miles quam Imperator. (3) Miles ergo coronandus gaudet mori, & Domi-
„ nus (4) coronaturus timet mortem? Sed infirmitatem noſtram repræſentans,
„ pro ſuis infirmis qui timent mori, hoc dixit. Vox illorum erat. “ Hierony-
mus etiam ait: „ Erubeſcant qui putant Salvatorem timuiſſe mortem, & paſſionis
„ pavore dixiſſe: Tranſeat a me calix iſte. “ (5)

(1) *Sive* paſſiones. *ut Ambroſii textus.* (2) *Nicolai:* Ut homo habuit triſtitiam meam : mea eſt quam meo ſuſcepit affectu. (3) *Nicolai* (Et in Pſalm. xcvii.) (4) *Al.* coronatus. (5) *Addit Nicolai:* Vel ſic ſuper Matth. xxvi. ad illa verba, *Triſtis eſt &c.* „ Contriſtabatur non timore patiendi, „ quia ad hoc venerat ut pateretur, & Petrum timiditatis arguerat: ſed propter infeliciſſimum Iudam, „ & ſcandalum omnium Apoſtolorum, & reiectionem populi Iudæorum, & everſionem miſeræ Hie- „ ruſalem. Si autem triſtitiam animi, non affectum Salvatoris ergo peritoros, ſed paſſionem hæretici „ interpretantur, reſpondeant quomodo exponunt illud quod ex perſona Dei per Ezechielem dicitur „ (cap. xvi. verſ. 43. ſecundum 70. interpretes) *Et in omnibus iſtis contriſtabas me.* “ Ut & infra in illa verba, *Tranſeat a me calix &c.* „ Poſtulat non timore patiendi, ſed miſericordia prioris populi, ne „ ab illis bibat calicem propinatum. Unde & ſignanter non dixit, *Tranſeat a me calix*, ſed *calix iſte*, „ ideſt populi Iudæorum, qui excuſationem ignorantiæ habere non poteſt &c. “

Deter-

Determinatio auctoritatum.

NE autem in ſacris litteris aliqua adverſa diverſitas eſſe putetur, harum auctoritatum verba in hunc modum accipienda dicimus, ut non veritatem timoris, & triſtitiæ, vel (1) propaſſionem; ſed timoris, & triſtitiæ neceſſitatem, & paſſionem a Chriſto removiſſe intelligantur. Habuit enim Chriſtus verum timorem, & triſtitiam in natura hominis, (2) at non ſicut nos, qui membra eius ſumus. Nos (3) enim cauſa peccati noſtri his defectibus neceſſario ſubiacemus, & in nobis ſunt iſti defectus ſecundum propaſſionem, & paſſionem; ſed in Chriſto non niſi ſecundum propaſſionem. Sicut enim in peccatis gradus quidam notantur, paſſio, & propaſſio; ita & in his affectibus pœnalibus. Afficitur enim quis interdum timore, & triſtitia, ita ut mentis intellectus moveatur non inde a rectitudine, vel a Dei contemplatione; & tunc propaſſio eſt. Aliquando vero movetur, & turbatur; & tunc paſſio eſt. Chriſtus vero non ita fuit turbatus in anima timore, vel triſtitia, ut a rectitudine, vel a Dei contemplatione aliquatenus declinaret. Secundum quem modum intelligitur cum dicitur (4) vel timuiſſe, vel triſtis fuiſſe: unde Hieronymus ſuper Matth. (cap. XXVI.) ubi legitur: „ Cœpit contriſtari, & mœſtus eſſe: " „ Ut veritatem (inquit) probaret „ hominis aſſumpti, vere contriſtatus eſt. Sed non paſſio eius dominatur ani„ mo; verum propaſſio eſt: unde ait: Cœpit contriſtari. Aliud eſt enim „ contriſtari, aliud incipere contriſtari; quod eſt, aliter contriſtatur quis per pro„ paſſionem, aliter per paſſionem. " Ideoque ſecundum hanc diſtinctionem aliquando dicitur Chriſtus non vere timuiſſe, aliquando vere timuiſſe: quia verum timorem habuit, & triſtitiam; ſed non ſecundum paſſionem, neque ex neceſſitate conditionis. Unde Auguſtinus (in Pſalm. XCIII. poſt med.) ex his cauſis volens aſſumi dictorum intelligentiam, dicit, Chriſtum non vere timuiſſe vel triſtatum eſſe; (5) & ſubiungit in continenti, veram triſtitiam habuiſſe his verbis. „ Infirmos in ſe præfigurans Dominus ait (Matth. XXVI. 39.) Pater, „ ſi fieri poteſt, transfer a me calicem iſtum. Non enim vere timebat Dominus „ pati, tertia die reſurrecturus, cum arderet Paulus diſſolvi, & eſſe cum Chri„ ſto (Phil. 1.) Iſte gaudet coronandus, & triſtis eſt Dominus coronaturus? " Ecce hic videtur Auguſtinus triſtitiam, & timorem a Chriſto removere. Continuo autem ſubiunxit: „ Sed triſtitiam ſic aſſumpſit, quomodo carnem: fuit „ enim triſtis, ut Evangelium dicit. Si enim non triſtis fuit, cum Evangelium „ dicat (Matth. XXVI. 38.) Triſtis eſt anima mea uſque ad mortem: ergo & „ quando dicit, Dormivit Ieſus, non dormivit; vel quando dicit manducaſſe, „ non manducavit: & ita nihil ſanum relinquetur, ut dicatur etiam quia cor„ pus eius non erat verum. Quidquid ergo de illo ſcriptum eſt, verum eſt, & „ factum eſt. Ergo & triſtis fuit. Sed voluntate triſtitiam ſuſcepit veram, quo„ modo voluntate carnem veram. " Ecce aperte noſcis eumdem ſibi in his verbis contradicere, niſi varias dictorum diſcerneret cauſas, ex quibus intelligentia verborum aſſumenda eſt. Si enim diſcernatur intelligentiæ cauſa prædictorum verborum, nihil occurrit contradictionis.

De quibuſdam Hilarii capitulis valde obſcuris, quæ videntur communi ſententiæ obviare.

VErumtamen magis movent, ac difficiliorem afferunt quæſtionem verba Hilarii, quibus videtur tradere ictus, & vulnera, & huiuſmodi, ſic in Chriſtum incidiſſe, ut paſſionis dolorem non incuterent: ſicut telum tractum per aquam, vel ignem, vel aera, ea facit quæ & cum trahitur per corpora animata, quia perforat, & compungit, non tamen dolorem ingerit, quia non ſunt illæ

(1) *Al.* paſſionem. (2) *Al.* & non. (3) *Al.* autem. (4) *Al.* non timuiſſe. (5) *Al.* & incontinenti

illæ res doloris capaces : ita & corpus Chriſti ſine ſenſu pœnæ , vim pœnæ excepiſſe dicit : quia ſicut corpus noſtrum non habet talem naturam ut valeat calcare undas , ita corpus Chriſti dicit non habuiſſe naturam noſtri doloris , quia non habuit naturam ad dolendum . Ait enim Hilarius in X. Lib. de Trin. „ Unigenitus Deus hominem verum ſecundum ſimilitudinem noſtri hominis , non
„ deficiens a ſe Deo , ſumpſit : in quem quamvis ictus incideret , aut vulnus
„ deſcenderet , aut nodi concurrerent , ant ſuſpenſio elevaret ; afferrent quidem
„ hæc impetum paſſionis , non tamen dolorem paſſionis inferrent : ut telum ali-
„ quod aquam perforans , vel ignem compungens , vel aera vulnerans, omnes
„ quidem has paſſiones naturæ ſuæ infert , ut perforet , nt compungat , nt vul-
„ neret ; ſed naturam ſuam in hoc paſſio illata non retinet, dum in natura non
„ eſt vel aquam forari , vel compungi ignem , vel aera vulnerari ; quamvis
„ naturæ ſit teli vulnerare , & compungere , & forare . Paſſus invenitur quidem
„ Chriſtus dum cæditur , dum ſuſpenditur , dum moritur ; ſed in corpus irruens
„ paſſio , nec non fuit paſſio , non tamen naturam paſſionis exercuit , dnm &
„ pœnali miniſterio pœna deſævit , & virtus corporis ſine ſenſu pœnæ vim pœnæ
„ in ſe dæſevientis excepit . Habuit ſane illud Domini corpus doloris noſtri na-
„ turam ; ſi corpus noſtrum id naturæ habet ut calcet undas , (1) & deſuper
„ eat fluctus , nec clauſæ domus obſtaculis arceatur . At vero ſi Domini corpo-
„ ris ſolum iſta natura ſit , (2) ut ſua virtute feratur in humidis , & ſiſtat in
„ liquidis , & exſtructa tranſcurrat ; quid per naturam humani corporis car-
„ nem ex Spiritu ſancto conceptam indicamus ? Caro illa de cælis eſt , & homo
„ ille de Deo eſt , habens ad patiendum corpus , & paſſus eſt ; ſed naturam non
„ habens ad dolendum . “ Item in eodem (inferius) „ Videamus , an ille paſ-
„ ſionis ordo infirmitatem in Domino doloris (3) permittat intelligi . Dilatis
„ enim cauſis , ex quibus metum Domino hæreſis aſcribit , res ipſas nt geſtæ
„ ſunt (4) inferamus . Nec enim fieri poteſt ut timor eius ſignificetur in ver-
„ bis , cuius fiducia (5) contineatur in factis . Timuiſſe igitur hæretico paſſio-
„ nem videtur . Sed ob ignorantiæ huius errorem Petrus & ſatanas , & ſcanda-
„ lum eſt . An ne timuit qui armatis obvius prodiit ? Et in corpore eius in-
„ firmitas fuit ad cuius occurſum conſternata perſequentium agmina ſupinatis
„ corporibus conciderunt ? Quam igitur infirmitatem dominatam huius corpori
„ credis , cnius tantam habuit natura virtutem ? Sed forte dolorem vulnerum ti-
„ muit ? Quem rogo , o tu dominicæ infirmitatis aſſertor , penetrantis carnem
„ clavi habuit terrorem qui exciſam aurem ſolo reſtituit attactu ? Producens au-
„ rem hæc manus clavum dolet , & ſentit vulnus qui alteri dolorem vulneris
„ non reliquit ? Pungendæ carnis metu triſtis, cuius tactu caro poſt cædem ſanatur? “
Idem: (6) „ Collatis igitur dictorum, geſtorumque virtutibus , demonſtrari non
„ eſt ambiguum , in natura corporis eius infirmitatem corporeæ naturæ non fuiſ-
„ ſe , & paſſionem illam , licet illata corpori ſit , non tamen naturam dolendi
„ corpori intuliſſe . Quia licet forma corporis noſtri eſſet in Domino , non ta-
„ men vitioſæ infirmitatis noſtræ forma erat in corpore , quod ex conceptu Spi-
„ ritus ſancti Virgo progenuit . “ Audiſti lector verba Hilarii , quibus dolorem excludere videtur. Sed ſi, excuſſa ſenſus , & impietatis hebetudine , præmiſſa diligenter intendas, atque ipſius Scripturæ circumſtantiam inſpicias ; dictorum rationem , atque virtutem percipere utcumque poteris , & intelligentiam arguere non attentabis . Intelligitur enim ea ratione dixiſſe dolorem paſſionis in Chriſtum non incidiſſe , & virtutem corporis Chriſti excepiſſe vim pœnæ ſine ſenſu pœnæ : quia cauſam , & meritum doloris in ſe non habuit : quod videtur notaſſe ubi ait : „ Non habens naturam ad dolendum : “ & ideo non iudicanda eſt caro il-
lius

(1) *Nicolai :* Et ſuper fluctus eat , & penetret ſolida , nec clauſæ &c. (2) *Al.* uti feratur &c. (3) *Nicolai addit* corporalis . (4) *Idem* conferamus . (5) *Al.* continuatur . (6) *Nicolai addit* (rurſus poſt multa .)

lius ſecundum naturam noſtri corporis, nec in eo etiam dominium habuit paſſio. Ita etiam non habuit naturam ad timendum, vel triſtandum: quia non habuit talem naturam in qua eſſet cauſa timoris, vel triſtitiæ. Itaque neceſſitas timendi non fuit in eo, ſicut eſt in nobis; nec natura doloris fuit in eo, ſicut in nobis. Triſtitiam tamen in eo fuiſſe conſequenter aſſerit; ſed cauſam eius extitiſſe non ſuam mortem, ſed defectum Petri, & aliorum Apoſtolorum. Dicit enim, Chriſtum non propter mortem, ſed uſque ad mortem triſtem fuiſſe. His verbis interrogo quid ſit triſtem eſſe uſque ad mortem. Non enim eiuſdem ſignificationis eſt, triſtem eſſe propter mortem, & uſque ad mortem. Quia ubi propter mortem triſtitia eſt, illic mors cauſa triſtitiæ eſt; ubi vero triſtitia uſque ad mortem eſt, mors non triſtitiæ cauſa eſt, ſed finis. (1) Adeo autem non propter mortem ſuſcepta eſt triſtitia, ut ſit deſtituta per mortem. Non ergo ſibi triſtis eſt, ſed illis qui in ſcandalo per infirmitatem carnis erant futuri; quos monet orare, ne inducantur in tentationem, qui ante polliciti erant ſe non ſcandalizari.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam Magiſter determinavit de his quæ Chriſtus cum natura humana aſſumpſit ad dignitatem pertinentia, hic determinat de his aſſumptis quæ pertinent ad defectum: & dividitur in duas partes. Primo determinat de defectibus quos Chriſtus cum humana natura aſſumpſit; ſecundo determinat modum quo huiuſmodi defectus in Chriſto fuerunt, diſt. xvi. ibi, *Hic oritur quæſtio ex prædictis ducens originem*. Prima in duas. Primo determinat veritatem; ſecundo excludit errorem, ibi, *Sed quia nonnulli de ſenſu in paſſione humanitatis Chriſti male ſenſiſſe inveniuntur .... indubitabile faciamus quod ſupra diximus*. Prima in duas. Primo oſtendit quos defectus cum humana natura aſſumpſit Chriſtus; ſecundo oſtendit quæ fuit cauſa aſſumptionis, ibi, *Hos autem defectus non conditionis ſuæ neceſſitate, ſed miſerationis voluntate ſuſcepit*. Prima iterum in duas partes. Primo oſtendit quod Chriſtus in natura noſtra accepit defectus pœnales, & non culpæ; ſecundo oſtendit quos de pœnalibus defectibus non aſſumpſit, ibi, *Tradit auctoritas quod Dominus noſter in ſe ſuſcepit omnia infirmitatis noſtræ præter peccatum*. Circa quod duo facit. Primo oſtendit quos defectus pœnales non ſuſcepit ex parte animæ; ſecundo quos defectus corporales non ſuſcepit, ibi, *Sunt enim plura ægritudinum genera, & corporis vitia, a quibus omnino immunis extitit*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit quod Chriſtus non ſuſcepit ignorantiam, aut difficultatem ad bonum faciendum; ſecundo oſtendit quod hæc non ſunt culpa, ſed pœna, ibi, *Sed forte dicet aliquis illa eſſe peccatum*.

Sed quia nonnulli de ſenſu in paſſione humanitatis Chriſti male ſenſiſſe inveniuntur .... indubitabile facimus quod ſupra diximus. Hic excludit errorem, & duo facit. Primo obiicit contra errantes; ſecundo ſolvit illa quæ pro ſe illi inducebant, ibi, *Quædam tamen reperiuntur in ſanctorum tractatibus quæ præmiſſis adverſari videntur*. Et hæc dividitur in duas. Primo ſolvit obiectiones de paſſionibus, quas dixerant eſſe animæ tantum, ſicut triſtitia, & huiuſmodi; ſecundo ſolvit de illis quæ ſunt animæ per corpus, ſicut eſt dolor ſenſibilis, ibi, *Verum tamen magis movent, ac difficiliorem afferunt quæſtionem verba Hilarii*. Circa primum tria facit. Primo ponit obiectionem; ſecundo ſolvit, ibi, *Ne autem in ſacris litteris aliqua adverſa diverſitas eſſe putetur, harum auctoritatum verba in hunc modum accipienda dicimus*; tertio ſolutionem confirmat, ibi, *Unde Auguſtinus ex his cauſis volens aſſumi dictorum intelligentiam, dicit*.

Verumtamen magis movent, ac difficiliorem afferunt quæſtionem verba Hilarii. Hæc pars etiam dividitur in duas. Primo ponit obiectionem; ſecundo ſolvit, ibi, *Sed ſi excuſſa ſenſus, & impietatis hebetudine, præmiſſis diligenter intendat .... dictorum rationem, atque virtutem percipere utcumque poteris*.

QUAESTIO I.

HIc eſt duplex quæſtio. Primo de his defectibus in generali. Secundo ſpecialiter de paſſionibus animæ.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Utrum Chriſtus debuerit aſſumere

(1) *Al.* A Deo.

re naturam humanam cum huiuſmodi infirmitatibus.

Secundo. Utrum omnes noſtros defectus ſuſcipere debuerit.

Tertio. Utrum hos defectus quos aſſumpſit, contraxerit.

ARTICULUS I.

Utrum Chriſtus naturam humanam cum defectibus, & infirmitatibus accipere debuit.

III. P. quaeſt. XIV. *art.* I.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus humanam naturam cum infirmitatibus huiuſmodi defectuum ſuſcipere non debuit. Chriſtus enim per ſuam incarnationem votis antiquorum patrum ſatisfecit. Iſaiæ lxi. 9. dicitur ad exprimendum deſiderium ſanctorum patrum: *Conſurge, conſurge: induere fortitudinem brachium Domini*. Ergo non debuit venire indutus infirmitate carnis.

2. Præterea. Huiuſmodi defectus pœnæ ſunt. Sed pœna non eſt iuſta, niſi ubi culpa eſt. Cum igitur abſque omni culpa fuerit, videtur quod pœnales defectus ſuſcipere non debuit.

3. Præterea. Contraria contrariis curantur. Sed Chriſtus venerat curare noſtras infirmitates. Ergo debuit contraria aſſumere, ſcilicet robur, & fortitudinem.

4. Præterea. Ipſe venerat ad vincendum diabolum. Sed vincere eſt opus fortitudinis. Ergo non debuit aſſumere infirmitatem.

5. Præterea. Sicut culpa derogat iuſtitiæ, ita infirmitas derogat virtuti. Sed Chriſtus non debuit aſſumere defectus culpæ, ne derogaretur divinæ iuſtitiæ. Ergo ſimiliter nec debuit ſuſcipere infirmitates pœnales, ne derogaretur divinæ virtuti.

6. Præterea. Ipſe venerat ad hoc quod homines in divinam cognitionem adduceret. Sed per infirmitates magis a ſui cognitione abducebat, ut dicitur Iſai. liii. 2. *Vidimus eum .... deſpectum:* & ſequitur: *unde nec reputavimus eum*. Ergo non debuit huiuſmodi infirmitates aſſumere.

Sed contra. Hebr. ii. 18. *In eo in quo paſſus eſt, & tentatus, potens eſt & his qui tentantur, auxiliari*. Sed Chriſtus ad auxiliandum hominibus venerat. Ergo debuit eorum defectus ſuſcipere.

Præterea. Chriſtus venerat ad redimendum genus humanum. Sed opus redemptionis congrue compleri non poterat niſi per paſſionem, ut infra dicetur. Ergo debuit defectus aſſumere, ſecundum quos paſſibilis fuit.

Præterea. Chriſtus ad hoc venerat ut eſſet mediator inter nos & Deum. Ergo debuit communicare cum utroque. Cum Deo communicavit in iuſtitia. Ergo nobiſcum debuit communicare in pœna.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Chriſtus ad hoc venit, ut humanum genus in Deum reduceret, a quo per peccatum abductum erat. Et ideo, ſicut mediator, ea quæ Dei ſunt, in nos transfundit, ſcilicet gratiam, & iuſtitiam, & ea quæ noſtra ſunt, quodammodo in Deum: non autem noſtra quæ a nobis tantum ſunt, non a Deo, ſcilicet peccata, quia per hæc ad Deum non ordinamur, ſed magis deordinamur ab eo; ſed ea quæ a Deo in nobis ſunt, quæ omnia in ſe ordinata ſunt, & ad ipſum nos ordinantia. Et ideo ea quæ fecit in nobis Deus, tranſtulit in Deum, non quidem in naturam divinam, ſed in perſonam ea aſſumendo. Fecit autem Deus in nobis naturam, & perfectiones naturæ, & defectus pœnales, & etiam quoſdam naturales, ſicut indigentiam cibi, quam etiam homo in ſtatu innocentiæ habuiſſet: & ideo hos defectus ſimul cum natura in ſua perſona ſuſcepit: hæc enim in ſua perſona ſuſcipere, eſt ipſa Deo repræſentare ad placandum ipſum nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod deſiderium ſanctorum patrum fuit ut veniret in fortitudine ſpirituali, ſcilicet gratiæ, & ſcientiæ, & virtutis, quæ per hos defectus quos Chriſtus aſſumpſit, non impeditur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis culpa non præceſſerit in ipſo, tamen præceſſit in natura humana, quam Deo reconciliare venerat: & ideo inquantum conſideratur ut gerens vicem totius naturæ in ſatisfaciendo pro ipſa, quidquid in natura humana ad defectum pertinens, rationem iuſtæ pœnæ habet, etiam in ipſo habuit.

Ad tertium dicendum, quod infirmitas curatur optime per curationem ſuæ cauſæ, & per conſequens per contraria cauſæ. Cauſa autem horum defectuum in nobis eſt culpa: & ideo per contraria culpæ hos defectus curare debuit, ſcilicet per gratiam, & virtutes.

Ad

Ad quartum dicendum, quod venerat vincere fortem per iuſtitiam, ſatisfaciendo: & ideo oportuit quod haberet defectus, ſecundum quos ſatisfaceret. Et præterea per fortitudinem oppoſitam iſtis defectibus non vincitur diabolus, ſed per fortitudinem virtutis, & gratiæ.

Ad quintum dicendum, quod culpa non ſolum repugnat Deo, quia in ipſum non cadit, ſed etiam quia ab ipſo ſeparat: quia eſt perverſitas voluntatis, ſecundum quam anima (*a*) nata eſt Deo coniungi: ſed infirmitas quamvis in Deum non cadat, tamen a Deo non ſeparat: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad ſextum dicendum, quod Chriſtus non venerat manifeſtare ſe ſecundum humanam naturam, ſed ſecundum divinam: unde dixit: (*b*) *Ego non quæro gloriam meam, ſed eius qui me miſit*. Gloriam autem Dei magis clarificavit per aſſumptam infirmitatem, inquantum inventum eſt quod id quod eſt infirmius Dei, eſt potentius hominibus: I. Corinth. 1.

ARTICULUS II.

Utrum omnes defectus præter peccatum accipere debuit.

III. P. quæſt. XIV. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus debuit omnes defectus præter peccatum aſſumere. Heb. II. 17. dicitur, quod *debuit per omnia fratribus aſſimilari, ut miſericors fieret*. Sed miſericordia reſpicit omnem miſeriam. Ergo debuit omnes noſtros defectus aſſumere.

2. Præterea. Sicut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide orth. cap. XVIII.) quod eſt inaſſumptibile, eſt incurabile. Sed ipſe venerat omnes noſtros defectus curare. Ergo debuit omnes ſuſcipere.

3. Præterea. In ſuſceptione noſtrorum defectuum manifeſtatur Chriſti humilitas. Sed ipſe humiliatus eſt quantumcumque humiliari potuit, ut dicit Bernardus. Ergo ipſe debuit omnes noſtros defectus ſuſcipere.

4. Præterea. Omnes defectus æqualiter dedecent Dei maieſtatem. Si ergo aliquos ſuſcepit, eadem ratione omnes ſuſcipere debuit.

5. Præterea. Ipſe curavit naturam noſtram per gratiam, & infirmitatem, quam accepit. Sed ipſe accepit omnem gratiam. Ergo omnem defectum ſuſcipere debuit.

Sed contra. Chriſtus, qui totam humanam naturam curare venerat, debuit integram naturam habere. Sed quidam defectus ſunt qui integritati naturæ repugnant, ſicut cæcitas, & defectus membrorum. Ergo non omnes defectus debuit habere.

Præterea. Chriſtus debuit eſſe perfectus in gratia. Sed quidam defectus ſunt qui perfectioni gratiæ repugnant, ſicut ignorantia, & difficultas ad bonum. Ergo non omnes defectus habere debuit.

Præterea. Contraria nata non ſunt fieri in eodem. Sed quædam infirmitates ſunt ſibi contrariæ ex contrariis cauſis cauſatæ. Ergo non potuit omnes noſtras infirmitates habere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. XX.) Chriſtus habuit in ſe omnes naturales, & indetractibiles paſſiones. Dicuntur autem paſſiones naturales quæcumque univerſaliter humanam naturam conſequuntur, ſive ex conditione naturæ, ſicut indigentia cibi, & potus, ſive quæ pro peccato primi parentis in totam naturam devenerunt ex principiis naturæ ſibi relictæ cauſata, ſicut fames, ſitis, labor, dolor, & huiuſmodi. Indetractibiles autem paſſiones ſunt quæ defectum gratiæ non important, ſicut importat pronitas ad malum, & difficultas ad bonum, & huiuſmodi, quæ ex carentia gratiæ, vel perfectionis contingunt. Ex hoc enim laus Chriſti minueretur, ſi perfectus in virtutibus non fuiſſet, ſecundum quas eſt laus, & vituperium, ſive detrectatio ſecundum earum oppoſita. Unde duo genera defectuum non aſſumpſit, illa ſcilicet quæ non univerſaliter humanam naturam conſequuntur, ſicut lepra, cæcitas, febris, & huiuſmodi: contingunt enim ex particularibus (*c*) corruptionibus in ſingulis perſonis: & hos defectus aſſumere non debuit, quia ad curandum naturæ morbum venit. Item illa non aſſumpſit quæ ad imperfectionem gratiæ pertinent, ſicut ignorantiam, difficultatem ad bonum, & huiuſmodi: quia ipſe venerat ad hoc ut de plenitudine ſuæ gratiæ omnes acciperemus.

Ad primum ergo dicendum, quod debuit fratribus aſſimilari quantum ad illa in quæ

(a) *Al.* non eſt. (b) Vulgata Ioan. VII. 18. *Qui autem quærit gloriam eius qui miſit eum, hic verax eſt*: ibidem vero VIII. 50. *Ego autem non quæro gloriam meam*. (c) *Al.* corruptibilibus.

quæ omnes fratres conveniunt, quæ ad defectum gratiæ non pertinent: non enim fuit fratribus ſimilis niſi in natura ſpeciei: & ideo quantum ad actus, & defectus qui conſequuntur totam ſpeciem, debuit fratribus aſſimilari.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Deus curavit omnes in hoc quod aſſumpſit naturam, in qua omnes conveniunt; ita curavit omnes defectus in hoc quod aſſumpſit illos defectus in quibus omnes conveniunt; ex quibus quaſi cauſis primordialibus alii oriuntur: ex paſſibilitate enim naturæ quam aſſumpſit, ſequitur febris, & omnia huiuſmodi.

Ad tertium dicendum, quod humiliari debuit inquantum potuit decenter. Non autem fuit decens ut qui venerat alios in gratiam adducere, defectum, vel imperfectionem gratiæ pateretur; neque qui naturam in aliis integrare venerat, ipſe in his in quibus alii integri ſunt, defectum pateretur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis omnes defectus æqualiter ſint indecentes divinæ maieſtati quantum ad ſuam naturam, non tamen quantum ad naturam aſſumptam, ut patet ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod aliqui defectus ſunt qui plenitudini gratiæ repugnant, & ideo ex hoc quod habuit omnem gratiam, magis debet concludi quod non habuit omnes defectus quam quod habuit. Vel dicendum, quod quia alios reintegrare venerat, debuit in perfectionibus potentior eſſe, non in defectibus: quia plus indiguiſſet ipſe reformari quam reformare: & ideo habuit omnem gratiam, non tamen omnem defectum.

ARTICULUS III.

Utrum huiuſmodi defectus ſuſceperit, vel contraxerit.

III. P. quæſt. XIV. art. 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod huiuſmodi defectus contraxerit. Illud enim proprie contrahitur quod cum alio trahitur. Sed ipſe hos defectus cum natura traxit. Ergo eos contraxit.

2. Præterea. Id quod ex ratione originis habetur, proprie contrahitur. Sed ex ratione ſuæ originis Chriſtus habuit hos defectus: quia ex ratione ſuæ originis matri ſimilis eſt natus, quæ his defectibus ſubiacuit. Ergo ipſe iſtos defectus contraxit.

3. Præterea. Illud cum natura contrahitur quod ex principiis naturæ cauſatur. Sed huiuſmodi defectus, ut fames, ſitis, & huiuſmodi, ex principiis naturæ cauſantur: quia ex actibus contrariorum in invicem, ex quibus homo naturaliter conſtat. Ergo hos defectus contraxit.

4. Præterea. Verbum contrahendi, ſecundum quod hic loquimur, videtur traductionem importare. Sed Chriſtus habuit huiuſmodi defectus per traductionem corporis ex corpore, non ex conditione animæ. Ergo Chriſtus hos defectus contraxit.

5. Præterea. Sicut culpa originalis contrahitur a patre, ita iſte pœnalitates contrahuntur ex matre, ſicut dictum eſt in II. Lib. Sed Chriſtus ex matre paſſibilis natus eſt, quamvis non ex patre peccatore. Ergo huiuſmodi pœnalitates contraxit.

Sed contra. Quod voluntarie aſſumitur, non contrahitur. Sed Chriſtus voluntarie aſſumpſit hos defectus, ſicut & ipſam naturam. Ergo non contraxit eos.

Præterea. Nos dicimur contrahere hos defectus, quia nobis debentur propter culpam originalem. Sed in Chriſto culpa originalis non fuit. Ergo Chriſtus hos defectus non contraxit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod illud proprie contrahitur quod ex neceſſitate alio tracto trahitur: & quia ex hoc ipſo quod humanam naturam trahimus ex parentibus per vitiatam originem, ſequitur de neceſſitate quod hos defectus habeamus; ideo dicimur hos defectus contrahere. Chriſtus autem potuit humanam naturam ſine his defectibus aſſumere, ſicut cum defectibus aſſumpſit: & ideo non fuerunt in eo ex hoc ipſo quod humanam naturam a parentibus traxit; ſed ſicut voluntarie aſſumpſit naturam humanam, ita & hos defectus: & propter hoc dicitur aſſumpſiſſe hos defectus, non contraxiſſe.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc coniunctio *con* non ſolum notat ſimultatem temporis in hoc quod dicitur aliquid contrahi, ſed ordinem neceſſariæ conſecutionis unius ad alterum.

Ad ſecundum dicendum, quod generatum, inquantum huiuſmodi, aſſimilatur ei quod generat ipſum active, quia agens ſimilat ſibi patiens; quod autem aliquando natus

natus aſſimilatur matri, ex qua generatur materialiter, eſt ex defectu virtutis activæ, quæ non poteſt materiam contrahere ad ſui ſimilitudinem: unde vincunt motus materiæ, & aſſimilatur filius matri. Neutro iſtorum modorum fuit neceſſarium quod Chriſtus matri aſſimilaretur: tum quia mater non fuit agens in generatione, ſed ſolum materiam miniſtravit: tum quia non fuit aliquis defectus ex parte virtutis agentis, ſcilicet Spiritus ſancti: & ideo quod aſſimilatus eſt matri in his defectibus, hoc fuit ex ſola eius voluntate.

Ad tertium dicendum, quod ex principiis naturæ ſibi relictæ, ideſt privatæ illo dono gratiæ quod naturæ primo conditæ datum fuerat, ut in II. Lib. dictum eſt, huiuſmodi defectus cauſantur. Sed Chriſtus poterat naturam humanam accipere cum illa perfectione quam gratis in ſua conditione natura humana acceperat: & ideo non de neceſſitate contraxit, ſed voluntarie aſſumpſit.

Ad quartum dicendum, quod verbum *contrahendi* non ſolum importat traductionem, ſed neceſſarium ordinem ad aliud tractum, ut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod illud habet veritatem in illis qui ſecundum legem naturæ naſcuntur; Chriſtus autem non ſic ex Virgine natus eſt, ſed ſupra naturam: & ideo ratio non ſequitur.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de paſſionibus quas aſſumpſit ex parte animæ: & circa hoc quæruntur tria.

Primo. Si anima Chriſti fuerit paſsibilis, & cuius proprie ſit pati.

Secundo. De paſsionibus animalibus quæ conſequuntur ex (a) interiori apprehenſione, ut triſtitia, & huiuſmodi.

Tertio. De paſsionibus quæ ſunt ſecundum ſenſum corporalem, ſicut eſt dolor.

ARTICULUS I.

Utrum corpus pati poſſit.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod omne corpus poſsit pati. Omne enim quod movetur, patitur: quia motus in eo quod movetur, eſt paſsio, ut dicitur in III. Phyſ. (text. XVIII.) Sed omne corpus movetur. Ergo omne corpus patitur.

2. Præterea. Omne quod recipit, patitur; cum pati dicatur a *patim*, quod eſt recipere. Sed corpora cæleſtia aliquid recipiunt, ſcilicet illuminationem. Ergo patiuntur: ergo & alia multo magis quæ ſunt ſub eis.

3. Præterea. Omne quod eſt potentius, natum eſt agere in minus potens. Sed omni corpore eſt aliquid potentius, & omni ſubſtantia creata. Ergo omnis creaturæ eſt pati.

Sed contra. Omne paſsibile eſt corruptibile: quia paſsio magis facta abiicit a ſubſtantia, ut dicitur in Topic. (Lib. VI. cap. III.) Sed non omne corpus eſt corruptibile. Ergo non omne corpus eſt paſſibile.

Præterea. Sicut dicitur in I. de generatione (text. II.) omne agens eſt contrarium patienti. Sed non omne corpus habet contrarium. Ergo non etiam omne patitur.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Quæritur, utrum anima ſit paſsibilis: & videtur quod non. Sicut enim formæ eſt agere, ita materiæ eſt pati. Sed anima non eſt compoſita ex materia, ut in I. Lib. diſtin. VIII. (quæſt. V. art. 2.) dictum eſt. Ergo non poteſt pati.

2. Si dicatur quod patitur per accidens ad paſsionem corporis; contra. Paſsionis terminus eſt corruptio. Sed anima non corrumpitur corrupto corpore. Ergo etiam non patitur corpore patiente.

3. Præterea. Ex hoc anima movetur per accidens localiter ad motum corporis, quia eſt in loco corporis per accidens. Sed nullo modo habet qualitatem corpoream neque per ſe, neque per accidens. Ergo nullo modo alteratur, corpore per accidens alterato. Sed paſsio proprie dicitur in motu alterationis, ut dicitur in I. de generatione (text. XXIII.) Ergo anima non patitur per accidens paſſo corpore.

Sed contra. Ad motum totius, per accidens movetur pars. Sed anima eſt pars totius compoſiti, quod patitur. Ergo & ipſa aliquo modo patitur.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod anima Chriſti non poſsit pati. Quia nihil eſt dignius

 quam

(a) *Nicolai* anteriori.

quam anima Chriſti. Sed agens eſt dignius patiente, ſecundum Auguſtinum XII. ſuper Geneſ. (ad litt. cap. XVI.) Ergo anima Chriſti non fuit paſsibilis.

2. Præterea. Virtus reddit animam quietam a paſsionum tumultibus: & quanto virtus eſt perfectior, tanto paſsiones in animam minus dominantur. Sed in Chriſto fuit perfectiſsima virtus. Ergo nullo modo fuit in anima eius paſsio.

3. Præterea. Impaſsibilitas eſt de ratione beatitudinis: unde ponitur inter dotes corporis. Sed anima Chriſti fuit beata. Ergo non fuit paſsibilis.

Sed contra. Ioannes Damaſcenus dicit (de Fide orth. Lib. III. cap. XXVI.) quod anima corpori inciſo compatitur, & dolet: & hoc eſt, quia unitur corpori paſsibili. Sed anima Chriſti coniuncta eſt corpori paſsibili. Ergo anima eius fuit paſsibilis: quia nihil compatitur quod non eſt paſsibile.

Præterea. Chriſtus aſſumpſit in natura noſtra defectus qui totam naturam conſequuntur, qui imperfectionem gratiæ non important. Sed paſsibilitas animæ eſt huiuſmodi. Ergo Chriſtus paſsibilem animam aſſumpſit.

Præterea. Chriſtus venit magis curare defectus animæ in nobis quam defectus corporis. Sed ipſe ſuſcepit naturam paſsibilem, ut impaſsibilitatem nobis acquireret. Ergo debuit aſſumere animam paſsibilem, ut per hoc impaſsibilitatem animæ acciperemus.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod cum dicit Damaſcenus (Lib. II. de Fide cap. XXII.) quod paſsio eſt motus ab uno in aliud, non quilibet motus eſt paſsio, ſed ſolum alteratio, proprie loquendo, ut dicit Philoſophus in I. de generatione (text. XXIV.) quia in hoc ſolo motu aliquid a re abiicitur, & aliquid imprimitur, quod eſt de ratione paſsionis. Motus enim localis eſt ſecundum id quod eſt extra rem, quod eſt locus; motus autem augmenti eſt ſecundum hoc quod ex eo quod iam eſt, ſcilicet nutrimento, producitur augmentatum in maiorem quantitatem. Ad hoc autem quod ſit alteratio, requiritur ex parte alterari quod ſit res per ſe ſubſiſtens (aliter enim ſubiectum motus eſſe non poſſet) & quod ſit corpus (quia ſolum tale movetur ut in V. Phyſic. (text. XXXII.) probatur) & ulterius quod habeat naturam contrarietati ſubiectam, quia alteratio eſt motus inter contrarias qualitates. Ex parte vero terminorum alterationis requiritur quod una qualitate expulſa, alia introducatur: ſic enim de qualitate in qualitatem tranſitur. Sed ulterius ad rationem paſsionis requiritur quod qualitas introducta ſit extranea, & qualitas abiecta ſit connaturalis: quod contingit ex hoc quod paſsio importat quamdam victoriam agentis ſuper patiens: omne autem quod vincitur, quaſi trahitur extra terminos proprios ad terminos alienos: & ideo alterationes quæ contingunt præter naturam alterati, magis proprie dicuntur paſsiones, ſicut ægrotationes quam ſanationes, ſicut patet per Damaſcenum III. Lib. (cap. XXII.) & per Philoſophum V. Metaph. (text. XXVI.) Unde patet quod illorum corporum tantum eſt proprie pati quæ poſſunt extra naturam ſuam trahi; & hæc ſunt corruptibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne moveri eſt pati, niſi communiter, & large loquendo, ſicut etiam omne moveri quoddam corrumpi eſt, ſecundum Auguſtinum, & ſecundum Philoſophum VIII. Phyſ. (text. XIII.)

Ad ſecundum dicendum, quod in illuminatione non abiicitur aliqua qualitas, ſed (a) tantum recipitur: & ideo non eſt paſsio.

Ad tertium dicendum, quod Deus, qui eſt ſuperior omni ſubſtantia creata, influit rebus ad perfectionem naturæ ipſarum: & ideo ſecundum quod ab ipſo recipiunt, non dicuntur proprie pati; neque ſecundum quod corporalia a quibuſcumque ſpiritualibus recipiunt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ex dictis de facili poteſt patere qualiter in anima poſsit eſſe paſsio. Quia cum anima ſit quid incorporeum, ſibi proprie non accidit pati, niſi ſecundum quod corpori applicatur. Applicatur autem corpori & ſecundum eſſentiam ſuam, ſecundum quod eſt forma corporea, & ſecundum operationem ſuarum potentiarum, prout eſt motor eius. Secundum autem quod applicatur corpori ut forma, ſic non conſideratur ut quid ſubſiſtens, ſed ut adveniens alteri: unde ſic non patitur per ſe, ſed per accidens, ſicut aliæ formæ moventur motis ſubiectis compoſitis. In viribus autem animæ

(a) Al. inquantum.

mæ quantum ad operationem applicantur corpori ſolum vires partis ſenſitivæ, & nutritivæ. Sed quia operatio virium nutritivæ partis eſt in movere, non in moveri; ideo ſecundum eas anima non patitur, ſed magis agit. Relinquitur ergo quod pati ſit proprie animæ ſecundum partem ſenſitivam, ut dicitur in VII. Phyſ. (text. xx.) Sed quia huiuſmodi vires non ſunt ſubſiſtentes, ſed formæ organorum corporalium; ideo non dicuntur pati per ſe, nec anima ſecundum eas; ſed per accidens, inquantum compoſitum patitur, ut dicitur in I. de Anima (text. lxiv.) Sed quia potentiæ apprehenſivæ ſenſitivæ ſunt tantum in recipiendo ſpeciem, quæ quidem non recipitur in ſenſu per modum rei, ſed per modum intentionis; ideo in operatione harum virium eſt quidem aliquo modo pati, quantum ad hoc quod ſunt vires materiales, & quantum ad hoc quod aliquid recipitur (& propter hoc dicitur in II. de Anima (text. lii.) quod ſentire eſt quoddam pati.) Sed quia ſenſus non movetur a ſenſibili ſecundum conditionem moventis, cum forma ſenſibilis non recipiatur in ſenſu ſecundum eſſe materiale prout eſt in ſenſibili, ſed ſecundum eſſe ſpirituale, quod eſt proprium ſenſui (unde non habet contrarietatem ad ſenſum, ſed eſt perfectio eius, niſi ſecundum quod excedit proportionem ſenſus) ideo non proprie dicitur pati, niſi ſecundum quod excellentia ſenſibilium corrumpit ſenſum, aut debilitat. Relinquitur ergo quod paſſio proprie dicatur ſecundum vires appetitivas ſenſitivas: quia hæ vires & materiales ſunt, & moventur a rebus ſecundum proprietatem rei: quia non eſt appetitus intentionis, ſed ipſius rei; & ſecundum hoc habet res convenientiam ad animam, vel contrarietatem: & ideo dicit Philoſophus in II Ethic. (cap. iv.) quod paſſio eſt quam ſequitur delectatio, vel triſtitia: & Remigius dicit, quod paſſio eſt motus animæ per ſuſceptionem boni, vel mali. Sed quia accidit delectatio ſecundum coniunctionem convenientis, & connaturalis; ideo adhuc magis proprie dicuntur paſſiones illæ affectiones ſenſitivæ ad quas ſequitur triſtitia, vel etiam quæ ſunt cum vehementia ſive delectationis, ſive triſtitiæ, ut dicit Philoſophus V. Metaph. (text. xxvi.) quia ſic trahitur anima extra modum ſuum naturalem. Et ſic loquimur hic de paſſionibus. Sed in viribus intellectivæ partis, quamvis non ſit proprie paſſio, quia immateriales ſunt, tamen ibi eſt aliquid de ratione paſſionis: quia in apprehenſione intellectus creati eſt receptio; & ſecundum hoc dicitur in III. de Anima (text. ii.) quod intelligere eſt pati quoddam. In appetitu autem intellectivo adhuc eſt plus de ratione paſſionis: quia voluntas movetur a re, ſecundum quod eſt bona, vel mala, quæ ſunt conditiones rei; intellectus autem movetur ſecundum apprehenſionem veri, vel falſi; quæ non ſunt rei per ſe, ſed ſecundum quod ſunt in anima: quia bonum, & malum ſunt in rebus; verum, & falſum ſunt in anima, ut dicitur in VI. Metaph. (text. viii.) unde magis recipit anima a re ſecundum affectum, & vehementius movetur, quam ſecundum intellectum; ſicut dicit Dionyſius ii. cap. de divin. Nom. quod Ierotheus patiendo didicit divina, ideſt ex affectu circa divina in intellectum devenit. Et quia movetur affectus a re ſecundum proprietatem rei quam res habet in ſe ipſa, ideo per hunc modum contingit quod res habeat contrarietatem, vel convenientiam ad animam; ſed ſecundum quod apprehenditur ab intellectu, omnis res habet convenientiam, inquantum apprehenditur ut verum: & ideo in operatione apprehenſivæ ſemper eſt delectatio; in operatione autem affectivæ eſt delectatio, & triſtitia; & ſic etiam triſtitia magis adhuc proprie dicitur paſſio, ſicut in affectu ſenſibili dictum eſt: & ſimiliter accipitur hic paſſio. De paſſione autem animæ ſecundum quod ab igne infernali patitur, dicendum eſt in quarto (Libro) ſic enim anima per ſe patitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de paſſione proprie dicta; & concludit quod anima hoc modo paſſionis non patitur per ſe, ſed per accidens.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis per corruptionem corporum, anima non corrumpatur ſimpliciter quantum ad ſubſtantiam; corrumpitur tamen compoſitio, ſecundum quam actu eſt forma corporis; & etiam vires affixæ organis, ut quidam dicunt.

Ad tertium dicendum, quod anima dicitur eſſe in loco per accidens, inquantum eſt pars compoſiti, quod eſt in loco per ſe; & ſic movetur per accidens in loco: & ſic etiam valetudo, quæ eſt compoſiti, eſt animæ per accidens, inquantum eſt pars eius, & ſic etiam per accidens patitur ad paſſionem corporis.

S O.

Digitized by Google

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod anima Chriſti media fuit inter Divinitatem & carnem. Et quia beatitudo inerat illi animæ ex Divinitate, corpus autem eius erat paſsibile; ideo paſsibilitas inerat illi animæ ex parte illa qua coniungibilis erat corpori; beatitudo autem ex parte illa qua coniungebatur Divinitati. Coniungebatur autem corpori dupliciter, ſcilicet ſecundum eſſentiam, inquantum eſt forma, & ſecundum potentias, non tamen omnes, ſed quaſdam: unde anima Chriſti ſecundum eſſentiam tota patiebatur ex læſi corporis paſsione; ſed quantum ad potentias patiebatur quidem paſsione imperfectionis, ſecundum operationes virium affixarum organis, ſecundum alias vero vires, quibus anima convertebatur in Deum, qualiter pateretur, dicetur infra 3. artic.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima Chriſti nihil ſit dignius, non tamen impedit quin per accidens poſſit pati alio patiente.

Ad ſecundum dicendum, quod perfecta virtus omnino non tollit animales paſſiones, quia etiam aliquando utitur eis; ſicut fortitudo ira, ut dicit Philoſophus in III. Ethic. (cap. IV.) ſed facit ut nulla paſſio in eo ſurgat quæ rationem impediat. In Chriſto autem amplius fuit: quia enim fuit perfecta obedientia virium inferiorum ad ſuperiores, ideo nulla paſſio ſurgebat in eo niſi ex ordine rationis.

Ad tertium dicendum, quod anima Chriſti habuit utrumque ſtatum, ſcilicet viatoris, & comprehenſoris: unde ſecundum aliquid fuit beata, & ſecundum aliquid non fuit beata. Ex illa enim parte qua nata eſt anima corpori coniungi, non erat beatificata; alias ex anima in corpus claritas gloriæ deſcendiſſet, ſicut erit in aliis glorificatis: & ideo ex parte iſta poterat pati, & habebat ſtatum viatoris. Sed ex parte illa qua coniungebatur Verbo per fruitionem, erat glorificata, & habebat ſtatum comprehenſoris.

ARTICULUS II.

Utrum Chriſtus triſtitiam habuerit.

III. P. quæſt. XV. art. 6. 7. & 9.

1. AD ſecunndum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non habuerit triſtitiam. Iſa. XLII. 4. dicitur (a) de eo: *Non erit triſtis, neque turbulentus.*

2. Præterea. Omnis triſtitia eſt perturbatio quædam. Sed in ſapientem non cadit perturbatio. Ergo neque in Chriſto, qui fuit maxime ſapiens, fuit triſtitia. Secundam probat Seneca tripliciter (epiſt. LXXXV.) Primo ſic. Fortius non perturbatur a debiliori. Sed virtus eſt fortior malitia. Ergo non perturbatur ab ea: nec a virtute, quia virtus non eſt virtuti contraria: ergo nullo modo. Secundo ſic. Nullus perturbatur niſi de eo quod bonum ſuum perdit, vel diminuitur. Sed ſapiens non perdit bona ſua, nec ei poſſunt auferri, quæ ſunt bona animæ, quia bona corporis non reputat ſua. Ergo non perturbatur. Tertio ſic. Quia fortuna nihil eripit niſi quod dedit. Sed non dedit virtutem. Ergo ipſam auferre non poteſt; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Philoſophus in III. Topic. (cap. III.) *Idem ſine triſtitia, quam cum triſtitia magis eligendum eſt.* Sed Chriſtus, cum fuerit ſapientiſſimus, optime ſcivit eligere. Ergo non elegit aliquid pati cum triſtitia.

Sed contra. Matth. XXVI. 38. *Triſtis eſt anima mea uſque ad mortem.*

Præterea. Fletus eſt ſignum triſtitiæ. Sed Chriſtus flevit: Ioan. XI. Ergo ipſe fuit triſtis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod in Chriſto non fuerit ira. Ira enim vitium eſt. Sed in Chriſto nullum fuit vitium, ſed ſumma manſuetudo: Matth. XI. 29. *Diſcite a me, quia mitis ſum, & humilis corde.* Ergo in Chriſto non fuit ira.

2. Præterea. Sicut Gregorius dicit (Lib. V. Moral. cap. XXXIII.) ira per vitium excæcat oculum mentis, ira per zelum turbat. Sed in Chriſto oculus mentis neque excæcatus, neque perturbatus fuit. Ergo in Chriſto non fuit ira.

3. Præ-

(a) Al. de Deo.

3. Præterea. Secundum Philoſophum (II. Rhetor. cap. III.) & Damaſcenum, ira eſt appetitus vindictæ. Sed Chriſtus non fecit aliquid ad vindictam. Ergo in Chriſto non fuit ira.

Sed contra. In Chriſto fuit ira per zelum, ut patet Ioan. II. Ergo in eo fuit ira.

Præterea. Nulla virtus defuit Chriſto, nec aliqua virtutis perfectio. Sed de perfectione aliquarum virtutum eſt ira, ficut fortitudinis, ut dicitur in III. Ethic. (cap. x.) Ergo in Chriſto fuit ira.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod in Chriſto non fuerit timor. Timor enim maxime opponitur fortitudini. Sed in Chriſto fuit perfectiſſima fortitudo. Ergo in ipſo non fuit aliquis timor.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. lxxxIII. quæſtionum (quæſt. xxxvI.) quod ſignum perfectionis eſt abſque timore eſſe. Sed Chriſtus fuit perfectiſſimus. Ergo in eo non fuit paſſio timoris.

3. Præterea. Si dicatur, quod timor inerat ei ſecundum ſenſualitatem; contra. Timor eſt de futuro malo. Sed ſenſualitas in Chriſto non poterat futurum comprehendere. Ergo in Chriſto non poterat eſſe timor, ſed tantum dolor de præſenti.

Sed contra. Marc. xIv. *Cœpit Ieſus pavere, & tædere*. Ergo.

Præterea. Eiuſdem eſt dolor, & timor. Sed in Chriſto fuit verus dolor. Ergo & verus timor.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod hic quæritur de triſtitia, ſecundum quod eſt paſſio animalis in parte ſenſitiva: & ideo dicendum, quod quia Chriſtus voluntarie aſſumpſit naturam noſtram, ut per eam nos redimeret, ideo talem aſſumpſit qualem oportuit eſſe ad finem redemptionis noſtræ: unde quamvis in aliis beatis per quamdam redundantiam ex glorificatione ſuperiorum virium glorificentur etiam inferiores, & ex gloria animæ deſcendat gloria corporis; tamen in Chriſto non fuit ſic: quia gloria eius quæ inerat ei ſecundum fruitionem Dei, non impediebat paſſibilitatem animæ eius, ſecundum quod erat pars humanæ naturæ; & ſimiliter lætitia quæ inerat in ſuperiori parte per fruitionem, non redundabat in inferiores: & ideo cum accidebat aliquid contrarium delectationi inferiorum partium, erat de eo triſtitia; ſed tamen aliter in ipſo, & in nobis: quia in nobis inferiores vires non ſunt perfecte ſubiectæ rationi; & ideo quandoque præter ordinem rationis inſurgunt in nobis paſſiones triſtitiæ, quas quidem virtus refrenat in virtuoſis, ſed in aliis etiam rationi prævalent: ſed in Chriſto numquam ſurgebat motus triſtitiæ niſi ſecundum dictamen ſuperioris rationis, quando ſcilicet dictabat ratio quod ſenſualitas triſtaretur ſecundum convenientiam naturæ ſuæ: & ideo non fuit in eo triſtitia rationem pervertens, nec fuit neceſſaria, ſed voluntaria quodammodo.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam auctoritatem Iſaiæ excluditur a Chriſto triſtitia rationem impediens.

Ad ſecundum dicendum, quod perturbari dicitur ex toto turbari, & hoc eſt quando turbatio inferioris partis ad ſuperiorem pervenit, ut eius ordo turbetur; & hoc non eſt in aliquo ſapiente, nec in Chriſto fuit: & ſic concludunt rationes Senecæ.

Ad tertium dicendum, quod omnis triſtitia, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. xIv.) inquantum in ſe eſt, fugienda eſt, inquantum huiuſmodi; poteſt tamen eligi triſtitia, inquantum ad aliquod bonum ordinat, ſicut triſtitia pœnitentis ad ſalutem: & ita etiam Chriſtus elegit triſtitiam, inquantum utilis erat ad redemptionem humani generis.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ira tripliciter dicitur. Quandoque enim ira ponitur pro habitu, vel actu vitii, quod opponitur manſuetudini, quod in IV. Ethic. (cap. xI.) iraſcibilitas dicitur; quod contingit ex hoc quod virtus, ut in II. Ethic. (cap. x. & xI.) dicitur, quandoque magis opponitur uni extremorum, ſicut manſuetudo ſuperfluitati iræ, magis quam diminutioni; & ideo oppoſitum vitium nominatur ira: & ſic ira non fuit in Chriſto. Alio modo dicitur ira voluntas vindicandi aliquod malefactum; & ſic ira non eſt paſſio, proprie loquendo, nec eſt in iraſcibili, ſed in voluntate: & ſic ira eſt in Deo, & beatis, & in Chriſto fuit. Tertio modo dicitur ira proprie quædam paſſio vis iraſcibilis, quæ contingit ex hoc quod vis iraſcibilis tendit ad deſtructionem alicuius quod apprehenditur contrarium volito, vel deſiderato: & ſi quidem ſit ex ordine rationis inſurgens, vel ordinata ratione,

tione, ſic dicitur ira per zelum, & ſic fuit in Chriſto; ſi autem ſit inordinata, ſic erit ira per vitium, quæ in Chriſto nullo modo fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ira ſecundum primum modum dicendi: ſic enim opponitur manſuetudini; ſecundum autem quod eſt paſſio, non opponitur, ſed eſt materia eius circa quam, quia etiam mitis iraſcitur quando oportet.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut in Chriſto delectatio ſuperioris partis non tollebat triſtitiam ſenſitivæ partis; ita etiam & ira ſenſitivæ partis non impediebat in aliquo uſum rationis: quia quando Divinitas permittebat unicuique partium humanitatis Chriſti agere quæ ſunt ei propria, ut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. xx.) una pars aliam non impediebat, ſicut in nobis accidit quod una pars impedit aliam.

Ad tertium dicendum, quod ira inordinata conſiſtit in vindicta; ſed ira ordinata vindictam ad iuſtitiam ordinat, ut ſcilicet vindictam non quærat, ſed iuſtitiam, & tantum puniat, quantum iuſtitiæ ordo permittit.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod timor etiam multipliciter dicitur. Uno modo nominat habitum vel doni, vel vitii quod opponitur fortitudini, & dicitur timiditas in III. Ethic. (cap. xv.) & ſic habitus doni fuit in Chriſto, non autem habitus vitii. Alio modo ſumitur pro actu vel vitii, vel doni; & ſic ſimiliter dicendum ut prius. Alio modo dicitur quædam paſſio in iraſcibili, quæ conſurgit ex hoc quod appetitus ſenſitivus refugit aliquod nocivum apprehenſum; & ſic loquimur hic de timore. Unde dicendum, quod hoc modo fuit timor in Chriſto per eumdem modum, ſicut & de triſtitia, & ira dictum eſt, inquantum ſcilicet ex dictamine rationis, & Deitatis adiunctæ, appetitus ſenſibilis refugiebat ea quæ ſunt ſibi contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore ſecundum quod eſt vitium: quia paſſio timoris eſt materia circa quam eſt fortitudo.

Ad ſecundum dicendum, quod omnis timor ex aliqua imperfectione eſt: quia ex imperfectione eſt quod aliquid ab aliquo lædi poſſit. Chriſtus autem quamvis fuerit ſecundum animam perfectiſſimus, tamen lædi poterat ex parte corporis: & ideo ex parte iſta patiebatur imperfectionem, & timere poterat.

Ad tertium dicendum, quod in homine appetitus ſenſibilis movetur ex imaginationis, ſive æſtimationis apprehenſione immediate; ſed mediate etiam ex apprehenſione rationis, inquantum eius conceptio in imaginatione imprimitur: & ideo quando ratio in Chriſto prævidebat læſionem corporis, fiebat ſpecies læſivi in imaginatione, & appetitus ſenſibilis ad timorem movebatur.

ARTICULUS III.

Utrum in Chriſto fuerit verus dolor in ſenſu.

III. P. quæſt. xlvi. *art.* 5. 6. 7. & 8.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto non fuerit verus dolor in ſenſu. Quantumcumque enim eſt vis reſiſtens læſivo, tantum dolor diminuitur ex læſione proveniens. Sed in Chriſto fuit infinita vis ad reſiſtendum læſivo, ſcilicet virtus Divinitatis. Ergo in eo dolor eſſe non poterat.

2. Præterea. Dolor non eſt de re voluntaria. Sed Chriſtus voluntarie paſſionem ſuſtinuit. Ergo in eo dolor paſſionis non fuit.

3. Præterea. Chriſtus magis perfecte videbat Deum quam Paulus. Sed Paulus in raptu propter viſionem Dei non ſentiebat ea quæ in corpore gerebantur. Ergo nec Chriſtus dolorem habebat ex corporis læſione.

Sed contra. Iſai. liii. 4. *Vere* (a) *dolores noſtros ipſe tulit.*

Præterea. Ad veritatem doloris non requiritur niſi læſio, & ſenſus læſionis. Sed corpus Chriſti læſum fuit, & ſenſum læſionis habuit. Ergo fuit in eo verus dolor.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod dolor uſque ad ſuperiorem rationem non pervenerit. Iudicare enim de dolore non eſt pati dolorem. Sed in ſanctis eſt tantum iudicium de doloribus ſecundum rationem, ut patet per Dionyſium in epiſtola ad Ioannem Evan-

(a) Vulgata *languores.*

Evangeliſtam. Cum ergo Chriſtus in ſanctitate perfectus fuerit, ipſe ſecundum ſuperiorem partem rationis dolorem non habuit.

2. Præterea. Secundum Philoſophum (III. de Anima text. IV.) intellectus nullius partis corporis eſt actus. Sed dolor paſſionis non eſt in anima niſi ex coniunctione ad corpus. Ergo in parte intellectiva non fuit dolor paſſionis.

3. Præterea. Secundum Philoſophum (I. Topic. cap. XIII.) delectationi quæ eſt ſecundum intellectum, non eſt aliquid contrarium. Sed dolor eſt contrarius delectationi. Ergo non eſt in parte intellectiva.

4. Præterea. Tunc anima perturbatur, quando uſque ad rationem pervenit paſſio. Sed in Chriſto nulla fuit perturbatio. Ergo dolor non pervenit uſque ad rationem.

5. Præterea. Impoſſibile eſt eidem ſecundum idem contraria ineſſe. Sed dolor eſt delectationi contrarius. Ergo impoſſibile eſt quod ſecundum ſuperiorem partem, qua gaudebat de Dei viſione, doleret.

Sed contra. Maior eſt colligatio potentiarum animæ ad invicem quam membrorum. Sed uno membro patiente alia compatiuntur: I. Corinth. XII. Ergo una potentia animæ patiente, multo fortius aliæ compatiuntur.

Præterea. Maior eſt affinitas potentiarum animæ ad eſſentiam quam animæ ad corpus. Sed anima ſecundum eſſentiam ſuam compatitur patienti corpori. Ergo & omnes potentiæ patiuntur ſimul cum eſſentia.

Præterea. In Pſalm. lxxxvII. 4. *Repleta eſt malis anima mea*: dicit Gloſſa exponens de Chriſto: „ Ideſt doloribus. " Ergo ſecundum omnes partes animæ dolor inerat.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod dolor Chriſti non fuerit maior omnibus doloribus. Quia quanto pœna eſt acerbior, & diuturnior, tanto pœna ex dolore reſultans eſt maior. Sed aliqui ſancti diuturniorem, & acerbiorem pœnam perpeſſi ſunt, ſicut patet de Laurentio, & Vincentio. Ergo Chriſti dolor non fuit maximus.

2. Præterea. In aliis ſanctis dolor mitigabatur ex contemplatione divina, & amore, ſicut de Stephano cantatur (in offic. eius) *Lapides torrentis illi dulces fuerunt.* Sed in Chriſto fuit maxima caritas, & perfecta Dei contemplatio. Ergo dolor eius maxime mitigabatur; & ita fuit minimus.

3. Præterea. Innocentia patientis minuit dolorem pœnæ: unde pueri qui ſunt in limbo, non affliguntur de carentia viſionis divinæ, quia eis redditur non pro culpa quam ipſi commiſerunt. Sed Chriſtus ſine culpa paſſus eſt. Ergo videtur quod dolor ſuus fuit mitiſſimus.

4. Præterea. Quanto maior eſt recompenſatio de bono amiſſo, tanto levius damnum amiſſionis portatur. Sed Chriſtus habebat recompenſationem maximam de amiſſione corporalis vitæ per paſſionem, ſcilicet ſalutem humani generis. Ergo dolor ille fuit minimus.

5. Præterea. Quanto eſt pretioſius quod amittitur, tanto eſt maior dolor de amiſſione. Sed Deus, quem homo per peccatum amittit, eſt dignior quam vita corporalis Chriſti. Ergo dolor qui eſt de amiſſione Dei, eſt maior quam dolor Chriſti de amiſſione vitæ corporalis.

6. Præterea. Quanto aliquid eſt magis diſpoſitum ad patiendum, tanto minus dolet de paſſione. Sed Chriſti corpus magis fuit diſpoſitum ad patiendum quam corpus Adæ. Ergo Adam magis doluiſſet, dato quod læſus fuiſſet.

7. Præterea. Quanto natura eſt perceptibilior, tanto eſt maior dolor. Sed natura animæ perceptibilior eſt quam natura cuiuslibet corporis. Ergo dolor animæ de paſſione inferni, quam in ſeipſa patitur ab igne, eſt maior quam dolor Chriſti.

Sed contra. Thren. I. 12. *O vos omnes qui tranſitis per viam, attendite, & videte, ſi eſt dolor ſicut dolor meus*; quaſi diceret, non. Ergo dolor ſuus fuit maximus omnium dolorum.

Præterea. Chriſtus fuit optime complexionatus; quod patet ex hoc quia habuit nobiliſſimam animam, cui reſpondet æqualitas complexionis in corpore. Sed quanto homo habet meliorem complexionem in corpore, tanto magis ſentit læſiones corporis, quia habet meliorem tactum. Cum igitur dolor ſit ſenſus læſionis, videtur quod in Chriſto fuerit maximus dolor.

Præterea. Virtuoſi hominis eſt ſuam vitam diligere: unde & peccatores ſeipſos odiunt intantum quod ſeipſos interficiunt, ut probat Philoſophus in IX. Ethic. (cap. IV.) Sed Chriſtus fuit virtuoſiſſimus. Ergo maxime ſuam vitam dilexit: ergo dolor de amiſſione vitæ ſuæ fuit maximus.

Digitized by Google

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſicut delectatio ſenſibilis cauſatur ex coniunctione convenientis ſecundum ſenſum; ita dolor ſenſibilis cauſatur ex coniunctione eius quod non eſt conveniens ſenſui. Sed inter omnes alios ſenſus ſolus tactus eſt diſcretivus eorum ex quibus conſiſtit temperamentum corporis: unde quod eſt conveniens ſecundum tactum, eſt conveniens ipſi temperamento corporis: & propter hoc completa delectatio ſenſibilis eſt in ſola perceptione tactus; & ſimiliter illud quod eſt inconveniens tactui, eſt contrarium temperamento corporis: & ideo dicit Philoſophus in III. de Anima (text. lxvii. & lxviii.) quod corrumpentia tactum corrumpunt animal, non autem corrumpentia auditum; niſi ſimul contingat ex accidenti & tactum corrumpi; & ideo in ſolo tactu eſt dolor, qui accidit ex læſione temperamenti ipſius corporis. Unde cum in corpore Chriſti fuerit vera læſio, quia fuit diviſio continui per clavos, & fuerit ibi verus tactus; de neceſſitate oportet dicere, quod fuerit ibi verus dolor. Qualiter autem exponenda ſint verba Hilarii, (a) in fine dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in corpore Chriſti eſſet vis Deitatis, infinitam ad reſiſtendum poteſtatem habens; non tamen reſiſtebat, ſed dimittebat carnem pati quidquid proprium, ut dicit Damaſcenus: & ideo fuit ibi læſio, & per conſequens dolor.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas rationis non excludit dolorem ſenſus; ſicut aliquis vult ſecundum rationem comburi, ut ſanetur, ſed tamen in combuſtinne dolorem ſenſibilem experitur: ita & fuit in Chriſto.

Ad tertium dicendum, quod non poteſt eſſe tanta vis contemplationis quod dolorem ſenſibilem ex læſione corporis tollat, ſi corpus lædatur, niſi per eam abſtrahantur vires inferiores omnino a ſuis actibus, per modum quo una potentia intenſe operans abſtrahit aliam a ſuo actu: & hoc modo accidit in raptu Pauli. Sed in Chriſto una vis non tollebat aliam a ſuo actu, niſi ſecundum quod ratio, & Deitas coniuncta ordinabat: & ideo perfectio contemplationis dolorem ſenſibilem non tollebat.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod in dolore, & triſtitia duo inveniuntur, ſcilicet contrarietas contriſtantis, & dolorem inferentis ad contriſtatum, (b) & dolentem, & perceptio eius: & quantum ad hæc duo tripliciter differunt. Primo quantum ad contrarietatem: quæ quidem in dolore attenditur quantum ad ipſam naturam dolentis, quæ per læſivum corrumpitur; ſed in triſtitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid quod quis odit. Secundo quantum ad perceptionem: quæ quidem in dolore ſemper eſt ſecundum ſenſum tactus, ut dictum eſt; in triſtitia autem ſecundum apprehenſionem interiorem. Tertio quantum ad ordinem iſtorum duorum: quia dolor incipit in læſione, & terminatur in perceptione ſenſus, ibi enim completur ratio doloris; ſed ratio triſtitiæ incipit in apprehenſione, & terminatur in affectione: unde dolor eſt in ſenſu ſicut in ſubiecto, ſed triſtitia in appetitu. Ex quo patet quod triſtitia eſt paſſio animalis, ſed dolor eſt magis paſſio corporalis. Quandoque tamen triſtitia, large loquendo, dolor dicitur: unde Auguſtinus (ſuper Pſalm. xlii.) diſtinguit dolorem animæ ſecundum ſe, qui proprie dicitur triſtitia; & dolorem animæ per corpus, qui proprie dicitur dolor. Loquendo igitur de dolore proprie dicto, ſic quantum ad læſionem, quæ eſt materiale in ipſo, ſe extendit in Chriſto ad omnes potentias animæ, ſecundum quod in eſſentia animæ radicantur, ad quam etiam læſio corporis pervenit, ſecundum quod eſt eius forma; ſed quantum ad perceptionem læſionis, quæ eſt formale in dolore, ſic conſiſtit in ſolo tactu, cuius eſt ſolius percipere læſivum, inquantum lædit, ſcilicet inquantum corporaliter coniungitur. Loquendo autem de dolore, ſecundum quod large etiam triſtitia dolor dicitur, ſicut ex dictis patet; triſtitia non poteſt eſſe in ratione ſicut in ſubiecto, ſed ſolum ſicut in oſtendente id quod eſt voluntati repugnans; niſi ratio accipiatur prout comprehendit vim apprehenſivam, & affectivam, in qua eſt triſtitia ſicut in ſubiecto, quamvis non triſtitia, quæ eſt paſſio quæ ſolum eſt in ſenſitiva parte, ut prius dictum eſt. Nulla autem virtus apprehenſiva oſtendit niſi ſuum obiectum; obiectum autem

(a) *Nicolai*: iam in expoſitione textus dictum eſt: *quia ipſe, ut alibi notatum eſt, textui expoſitionem immediate ſubnectit*. (b) *Al.* & dolorem.

Digitized by Google

autem ſuperioris rationis ſunt bona æterna, ex quibus nihil erat contrarium voluntati Chriſti: unde in ratione ſuperiori, ſecundum quod ad obiectum ſuum comparatur, non poterat eſſe triſtitia in Chriſto; poterat autem eſſe quantum ad rationem inferiorem, cuius obiectum ſunt res temporales, in quibus aliquid contrarium voluntati eius aliquo modo accidere poterat, ut infra diſt. XVII. (quæſt. 1, art. 2. quæſtiuncul. 2.) patebit. Sic ipſa læſio erat contra aliquam voluntatem Chriſti, qua naturaliter mortem refutabat, & ſimiliter etiam mala humani generis ei diſplicebant: unde in ratione inferiori poterat eſſe triſtitia etiam ſecundum quod ad obiecta ſua comparatur. Et quia unaquæque potentia ad naturam pertinet, ſecundum quod in eſſentia animæ radicatur, quæ eſt eſſentialis pars naturæ totius, rationem autem potentiæ (a) habet ſecundum comparationem ad obiecta; ideo dicitur à quibuſdam, quod paſſio doloris perveniebat uſque ad rationem ſuperiorem, inquantum eſt natura, ſecundum quod læſio corporis ad eſſentiam animæ perveniebat; & ulterius ad omnes potentias, ſecundum quod in eſſentia animæ radicantur: non autem perveniebat ad eam, inquantum eſt ratio: quia ſecundum quod ad obiectum ſuum comparatur, nullum detrimentum ex paſſione corporis ſentiebat, cum in contemplatione divinorum non impediretur. Et hoc etiam quidam aliis verbis dicunt, ſcilicet quod patiebatur ut eſt natura corporis, non autem ut eſt principium humanorum actuum; & ſic etiam dicunt, quod inferior ratio compatiebatur & ut eſt natura, & ut eſt ratio. Quamvis etiam aliter poſſit intelligi diſtinctio, qua diſtinguitur ratio ut natura, & ut ratio: quia ratio ut natura dicitur, ſecundum quod iudicat de eo quod eſt ſecundum ſe bonum, vel malum, naturæ conveniens, vel noxium; ratio autem ut ratio, ſecundum quod iudicat de eo quod eſt bonum, vel malum in ordine ad alterum. Contingit enim quandoque aliquid in ſe conſideratum, eſſe naturæ noxium, quod tamen in ordine ad finem aliquem eligendum eſt, ſicut uſtionem quæ eſt propter ſanitatem. Et ſic etiam mors Chriſti erat quidem in ſe mala, inquantum erat nocumentum naturæ; in ordine autem ad finem redemptionis humani generis, erat optima: & ſic etiam ratio inferior ut ratio non triſtabatur de morte, ſed ſolum ut natura: & ſic dicta diſtinctio erit de ratione, ſecundum quod comparatur ad obiectum.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Dionyſii fuit dicere, quod ſancti nullo modo quantum ad rationem moventur a rectitudine rationis, quod omnium virtuoſorum eſt; & etiam a tranquillitate mentis, quod perfectorum eſt: & ideo dicit eos quantum ad rationem non pati, non quin experientia doloris aliquo modo uſque ad rationem perveniat: & hanc experientiam, iudicium de paſſionibus nominat.

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus dupliciter poteſt conſiderari. Vel ut eſt potentia quædam; & ſic potentia determinatur ad actum: quia cum operatio intellectus non exerceatur mediante aliquo organo corporali, dicitur, quod intellectus non eſt actus alicuius partis corporis. Vel poteſt conſiderari inquantum hæc potentia radicatur in eſſentia animæ; & ſic cum anima ſecundum ſuam eſſentiam ſit forma corporis; & intellectus, & omnes aliæ vires ſunt actus corporis, & per accidens ad paſſionem corporis patiuntur dupliciter, tum ex ordine rationis ad eſſentiam, tum ex ordine intellectus ad alias potentias quæ operantur per organum corporale, ex quarum impedimento accidit impedimentum in operatione intellectus, ſicut in phreneticis patet.

Ad tertium dicendum, quod delectatio intellectus dicitur dupliciter. Uno modo ita quod (b) ſit intellectus quantum ad ſubiectum, & quantum ad obiectum; & hæc eſt illa delectatio qua intellectus delectatur in hoc quod intelligit. Et quia utrumque contrariorum intelligitur, ſecundum quod eſt intelligibile, & perfectio intellectus, nec aliquam læſionem intellectui afferre poteſt, ſicut in ſenſu accidit; ideo tali delectationi non eſt triſtitia contraria. Alio modo delectatio intellectus dicitur quantum ad ſubiectum, ſed non quantum ad obiectum: quia non delectatur per hoc quod intelligit, ſed de aliquo delectabili apprehenſo, quando ſcilicet intellectiva pars delectatur de aliquo quod in ipſis rebus accidit conſonum voluntati; & ſic hæc delectatio non eſt de uno contrariorum, ſecundum quod eſt in anima, ſecundum quod non habet contrarium, quia intentiones contrariorum in anima non ſunt contrariæ, cum ſint ſimul; ſed ſecundum

(a) *Al.* habet operationem ad obiecta. (b) *Al.* erit.

Digitized by Google

quod eſt in re, ſecundum quod habet contrarietatem: unde & tali delectationi rationis poteſt eſſe triſtitia contraria in parte intellectiva exiſtens, ſicut eſt in dæmonibus, & animabus damnatorum.

Ad quartum dicendum, quod homo dicitur perturbari, quando pervenit paſſio uſque ad rationem, immutans ipſam a ſui æquabilitate; non autem quando pervenit experientia doloris, vel paſſionis ad rationem.

Ad quintum dicendum, quod fruitio Deitatis, & gaudium conſequens, erat in ſuperiori parte rationis in ordine ad ſuum obiectum; dolor autem non perveniebat ad ſuperiorem rationem, ut dictum eſt, niſi ſecundum quod fundatur in eſſentia animæ: ſed in ratione inferiori, & in ſenſualitate, & in ſenſu erat triſtitia, & dolor, etiam ſecundum comparationem ad obiecta, inquantum ſecundum has potentias dolebat de pœna corporis, & aliis huiuſmodi: qui tamen dolor erat quodammodo materia gaudii fruitionis, inquantum gaudium illud ſe extendebat ad omnia illa quæ apprehenduntur ut Deo placita. Et ſic patet quod dolor qui erat in anima Chriſti, nullo modo gaudium fruitionis impediebat neque per modum contrarietatis, neque per modum redundantiæ. Triſtitia enim (*a*) contrarium gaudium impedit, ſicut quod libet contrarium impeditur a ſuo contrario; triſtitia autem quæ erat in anima Chriſti, nullo modo gaudio fruitionis contraria erat; quod patet ex tribus. Primo quia non inerat eidem ſecundum idem, ſed vel in diverſis potentiis erat, vel in eadem ſecundum diverſam operationem; ſecundo quia non erat de eodem; tertio quia unum erat materia alterius; ſicut accidit in pœnitente qui dolet, & de dolore gaudet. Sed ulterius omnis triſtitia ſecundum Philoſophum in VII. Ethic. impedit omnem delectationem per quamdam redundantiam, ſecundum quod nocumentum unius potentiæ redundat in aliam. Talis autem redundantia, ut dictum eſt, non fuit in Chriſto, niſi quando ipſe volebat: unde gaudium quod erat in ſuperiori ratione per comparationem ad obiectum, non redundabat in vires inferiores, ut ab eis dolor, & triſtitia tollerentur; neque ulterius in corpus, ut a læſione immune eſſet; nec per conſequens in animam, nec in potentias ſecundum quod in eſſentia animæ radicantur, prout læſio corporis ad eſſentiam animæ, & ad potentias in ea radicatas pertingit.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod magnitudo doloris ſenſibilis Chriſti poteſt conſiderari ex tribus. Primo ex ipſa natura paſſionis; & ſic habuit magnam acerbitatem: tum ex complexione patientis quæ erat temperatiſſima, unde habebat optimum tactum, & per conſequens erat in eo vehemens ſenſus læſionis: bonitas enim tactus atteſtatur etiam bonitati complexionis, & bonitati mentis, ut dicitur in II. de Anima (text. xciv.) tum ex genere pœnæ, quia in locis maxime ſenſibilibus fuit læſus, ſcilicet in manibus, & pedibus: tum etiam ex multitudine paſſionum, quia per totum corpus læſionem ſuſtinuit. Secundo ex puritate doloris: quia in aliis patientibus mitigatur dolor ſenſibilis ex influxu ſuperiorum virium in inferiores, vel propter contemplationem quæ abſtrahit inferiores vires aliqualiter a ſuis actibus, vel etiam propter complacentiam voluntatis ex amore eius propter quod patitur. In Chriſto autem non fuit talis habitudo potentiarum ad invicem, ut dictum eſt; immo unicuique permittebatur agere quæ propria ſibi erant, ut dicit Damaſcenus: & ideo dolor ſuus fuit abſque omni admixtione alicuius mitigantis. Tertio ex voluntate patientis: quia enim voluntarie patiebatur, ut ſatisfaceret pro peccato totius humani generis, ideo dolorem excedentem omnes alios dolores aſſumpſit. Similiter etiam dolor animalis, qui triſtitia dicitur, qui erat in appetitu ſenſitivo, vel in ratione ut natura, ex his duobus ultimis habebat magnitudinem; & tertio ex turpitudine mortis, & ex dilectione vitæ corporalis, quæ optima erat; & ex magnitudine eorum qui eum lædebant; & ex defectibus humani generis, quibus ex maxima caritate compatiebatur.

Ad primum ergo dicendum, quod poteſt inveniri paſſio alicuius ſancti quæ fuerit magis doloroſa quantum ad aliquid, vel quantum ad diuturnitatem, vel aliquid huiuſmodi; ſed non ſimpliciter omnibus penſatis.

Ad ſecundum dicendum, quod in Chriſto non refundebatur gaudium contemplationis in ſenſum, ſicut in aliis accidit, ut dictum eſt.

Ad

(a) *Al.* contrariorum.

Ad tertium dicendum, quod innocentia patientis minuit quidem dolorem ſecundum numerum, quia non dolet de tot, ſicut peccator, qui dolet de pœna, & de læſa conſcientia; ſed addit dolorem quantum ad intenſionem pœnæ per ſe loquendo, & inquantum apprehendit eam ut magis indebitam. Sed pueri non affliguntur de carentia divinæ viſionis, quia non eſt carentia alicuius eis proportionati, ut in II. Lib. (diſt. XXXIII. quæſt. II. art. 2.) dictum eſt, cum gratiam non habeant, nec ex eis fuit quod non habuerunt.

Ad quartum dicendum, quod recompenſatio facit gaudium in ratione (*a*) ut ratione conſiderata, quæ apprehendit hoc malum in ordine ad aliud bonum; & inquantum gaudium eius refunditur in alias vires, ſecundum hoc mitigatur dolor aliarum virium. In Chriſto autem hoc non fuit: & ideo non ſequitur.

Ad quintum dicendum, quod ſicut gaudium comprehenſoris ſuperat omne gaudium viatoris; ita dolor, vel triſtitia damnati ſuperat omnem dolorem viatoris: unde cum Chriſtus non aſſumpſerit niſi dolorem viatoris, dolor damnati, ſive quem habet quantum ad pœnam damni, ſive quem habet quantum ad pœnam ſenſus, eſt maior quam fuerit dolor Chriſti: quia ille dolor facit damnatum miſerum, quod abſit ut de Chriſto dicatur. Sed dolor quem habet aliquis viator de peccato, non eſt tantus, quantus eſt dolor Chriſti: tum quia mitigatur ex ſpe veniæ, tum quia non eſt tanta perceptibilitas dolentis, quamvis ſit maius bonum amiſſum.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis in Chriſto fuerit maior diſpoſitio ad patiendum quam in Adam fuiſſet; tamen in eo etiam fuit maior ſenſus læſionis quam in Adam fuiſſet, & ideo maior dolor.

Ad ſeptimum dicendum ſicut ad quintum.

EXPOSITIO TEXTUS.

NOn ſentit corpus, ſed anima. Contra. Sentire eſt coniuncti, ſecundum Philoſophum (Lib. I. de Anima text. LXIV. & LXVI.) Ergo neque corporis, neque animæ, (*b*) ſed omnis. Dicendum, quod eorum quæ ſunt coniuncti, quædam inſunt toti ratione animæ, ut ſentire, & huiuſmodi; & hæc attribuuntur animæ eo modo loquendi quo dicitur calor calefacere, quia eſt principium calefaciendi: quædam autem inſunt toti ratione corporis, ut dormire, & huiuſmodi; & hæc attribuuntur corpori, & non animæ.

Quædam autem non per corpus, immo etiam ſine corpore ſentit. Contra. In I. de Anima (text. LXVI.) dicitur: *Deſtructo corpore, anima non reminiſcitur, neque amat:* & eſt ſimilis ratio de illis quæ hic inducuntur. Dicendum, quod amor, timor, & huiuſmodi, omnia æquivoce ſumuntur: quandoque enim nominant paſſionem proprie dictam; & ſic ſunt in parte ſenſitiva; & ideo non poſſunt eſſe ſine corpore: quandoque autem ſumuntur pro actu voluntatis aliquid eligentis, vel repudiantis; & ſic poſſunt eſſe ſine corpore, ſicut & voluntas.

Suſcepit noſtram vetuſtatem. Contra. Simile non conſumit ſuum ſimile. Ergo vetuſtas vetuſtatem conſumere non potuit. Dicendum, quod duplex vetuſtas eſt, ſcilicet culpæ, & pœnæ, quæ ad veterem hominem pertinent. Vetuſtas ergo pœnæ non opponitur novitati gratiæ, immo materialiter ſe habet ad ipſam, inquantum meritum conſiſtit in pœna decenter tolerata; & ita vetuſtas pœnæ cum novitate gratiæ, opponitur vetuſtati culpæ, & delet eam; & per conſequens vetuſtatem pœnæ quæ ex vetuſtate culpæ cauſatur, conſumet in ſtatu gloriæ: propter hoc ſimplex vetuſtas potuit delere duplam, quod dupla vetuſtas non potuiſſet, quia non habuiſſet novitatem adiunctam.

Non enim aſſumpſit ignorantiam. Contra Damaſcenus (Lib. III. de Fid. cap. XXI.) (*c*) *Naturam ignorantem, & ſervilem accepit.*

Præterea. Leo Papa in ſer. (IV.) Epiphan. (*d*) *Adoraverunt infantem, in nullo ab aliis pueris ſegregatum.* Ergo ignorantem ſicut alii.

Dicendum ad primum, quod ipſemet Damaſcenus ſeipſum exponit: dicit enim naturam aſſumptam ignorantem, ſi ſecundum intellectum ſeparetur aſſumptum ab aſſumente; ideſt, ſi conſideretur illa natura aſſumpta, quaſi non fuiſſet aſſumpta: & tunc ignorans fuiſſet, ſicut eſt in aliis hominibus.

Ad ſecundum dicendum, quod intelligitur

(a) *Al.* ut ratio. (b) *Nicolai:* ſed communis (ideſt totius.) (c) *Nicolai* dicit, quod naturam &c.
(d) Hæc S. Leo ibi. *Adoraverunt puerum quantitate parvulum, aliena opis indigum, fandi impotem, & in nullo ab humana infantia generalitate diſſimilem.*

tur quantum ad corporalia, vel ſecundum appatentiam.

Numquid in eo eſſent defectus? ſcilicet culpæ: alias auctoritas non probaret intentionem Magiſtri.

Quos enim defectus habuit, vel ad oſtenſionem veræ humanitatis .... vel ad impletionem operis ad quod venerat ..... vel ab immortalitatis deſperatione erigendem ſpem noſtram .... ſuſcepit. Et videtur quod prima cauſa non valeat: quia vera humanitas potuit eſſe ſine his defectibus, ſicut fuit in primo ſtatu, & erit in ultimo.

Item videtur quod nec ſecunda: quia opus redemptionis, ad quod venerat, per mortem implevit. Ergo non oportebat quod famem, ſitim, & alia huiuſmodi aſſumeret.

Item videtur quod nec tertia: quia magis videtur deſperationem ſalutis (*a*) inducere infirmitas eius qui ſalvare venerat.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas humanitatis neceſſarium erat quod oſtenderetur: quia exigebatur ad redemptionem quod eſſet Deus, & homo: nec humanitas ſecundum ſtatum primum, & ultimum erat (*b*) nobis nota, ſed ſecundum ſtatum ſecundum: & ideo oportuit quod aſſumeret defectus qui nobis inſunt ſecundum iſtum ſtatum.

Ad ſecundum dicendum, quod alii defectus quos aſſumpſit, fundantur ſuper eamdem cauſam, ſcilicet ſupra paſſibilitatem naturæ: & ideo ſimul cum defectibus quibus opus redemptionis completum eſt, illi aſſumpti fuerunt.

Ad tertium dicendum, quod infirmitas carnis deſperationem non inducit, propter Divinitatis virtutem adiunctam; ſed magis ſpem erigit: quia ſicut in ipſo, ita & in nobis infirmitas tolletur.

Doles ergo, Domine Ieſu, non tua, ſed mea vulnera. Contra. Etiam ſua vulnera doluit, ut dictum eſt.

Item quæritur, ſi ſua, & noſtra vulnera doluit, quis fuerit maior dolor.

Dicendum ad primum, quod ratio ut ratio non dolebat de ſuis vulneribus propter bonum quod ſequebatur; dolebat autem ſenſualitas, & ratio conſiderata ut natura.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſunt unius rationis dolor corporalis paſſionis Chriſti, & dolor animalis, qui triſtitia dicitur, ſecundum quem noſtris defectibus compatiebatur: & ideo non ſunt comparabiles. Si autem ſumatur dolor paſſionis animalis, tunc dicendum, quod fuit maior dolor compaſsionis quam paſsionis: quia caritas qua de noſtris malis dolebat, præponderat æqualitati complexionis ſuæ, qua dolebat de paſsione ſua: & iterum pretioſior ei erat honor divinus, qui lædebatur culpis noſtris, quantum ex nobis erat, quam ſua vita corporalis: & etiam in huius ſignum illum dolorem ſuſtinuit, ut iſtum tolleret.

Aut contriſtatur quis per paſſionem. Videtur quod in Chriſto non fuit propaſſio. Matth. VII. dicit Gloſſa *, quod propaſſio eſt ſubitus motus cui non conſentitur. Hoc autem eſt veniale peccatum.

Item triſtitia ſemper videtur eſſe paſſio, quia eſt in genere paſſionis.

Item videtur quod numquam ſit paſsio, ut dicit Damaſcenus (Lib. II. de Fide cap. XXII.) ſed paſsionis ſenſus.

Dicendum, quod paſsio importat immutationem patientis. Non autem dicitur aliquis immutari ſimpliciter, quando id quod eſt principale in ipſo, permanet immutatum: & ideo ſimpliciter loquendo, quando ratio non immutatur a ſui æqualitate, vel æquitate, non dicitur paſſio, ſed propaſsio, quaſi imperfecta paſsio: & hoc modo fuit in Chriſto.

Et ideo dicendum ad primum, quod propaſsio, proprie loquendo, eſt immutatio inferioris partis tantum; & quando talis immutatio in nobis accidit, non præordinatur a ratione: ideo Gloſſa ſecundum ſtatum potentiarum in nobis loquens, dicit propaſsionem ſubitum motum. In Chriſto autem aliter fuit, ut ex dictis patet. Nec tamen eſt verum quod omnis ſubitus motus ſenſualitatis ſit peccatum veniale; ſed tunc tantum quando eſt tendens in illicitum, quod in Chriſto nullatenus fuit.

Ad ſecundum dicendum, quod dicitur non eſſe paſsio, quia non eſt perfecta paſſio, quamvis ſit de genere paſsionis, ſicut ea quæ parva ſunt, quaſi pro nihilo reputantur; ſicut dicit Damaſcenus (loc. cit.) quod

(a) *Nicolai* includere: *item al.* deſperationem inducere infirmitas ſalutis eius &c. (b) *Al.* in nobis.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Super illud nimirum, *Qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam &c.* æquivalenter ex Hieronymo ſumpta, licet nomen illius non exprimat.

quod proprie paſsio eſt, quando habet aliquam magnitudinem perceptibilem.

Ad tertium dicendum, quod Damaſcenus loquitur de paſsionibus corporalibus, non animalibus.

Unigenitus Deus hominem verum ſecundum ſimilitudinem noſtri hominis non deficiens a ſe Deo aſsumpſit: in quo quamvis aut ictus incideret, aut vulnus deſcenderet, aut nodi concurrerent, aut ſuſpenſio elevaret, afferrent quidem hæc impetum paſsionis, non tamen paſsionis dolorem inferrent. Verba hæc Hilarii videntur a Chriſto dolorem paſsionis, & timorem excludere: quæ tripliciter ſolvuntur. Quidam enim dicunt, Hilarium hoc retractaſſe: & hoc dicebat VVillelmus Epiſcopus Pariſienſis, quod viderat epiſtolam retractationis, & fuerat ſibi ſcriptum a quodam qui eam legerat. Et hoc videtur probabile ex his auctoritatibus quas in littera Magiſter inducit: quarum una incipit ibi, *Interroga quid ſit*: alia eſt notula quæ incipit ibi, *Cum hæc paſsionum genera*: quibus expreſſe dicit, humanitatem Chriſti his infirmitatibus ſubiacuiſſe; quod tamen littera negat, ut videtur. Alii dicunt, quod loquitur de Chriſto quantum ad Deitatem: quia diſputat contra illos in his verbis qui Dei Filium creaturam dicebant. Sed huic non conſonant verba auctoritatis, quæ faciunt mentionem de Chriſti carne. Solutio autem Magiſtri conſiſtit in hoc quod ſimpliciter noluit removere a Chriſto dolorem, ſed tria quæ ſunt circa dolorem. Primo dominium doloris; quod patet ex hoc quod dicit: *Quam igitur infirmitatem dominatam huius corporis credis, cuius tantam habuit natura virtutem?* Secundo meritum doloris; quod patet ex hoc quod dicit: *Non tamen vitioſæ infirmitatis noſtræ forma erat in corpore*. Tertio neceſsitatem doloris; quod patet ex hoc quod dicit: *Videamus an ille ordo paſsionis infirmitatem in Domino doloris permittat intelligi*. Et ſecundum hoc ſolvuntur tria difficilia quæ in verbis eius videntur eſſe. Primum eſt quod dicit: *Pœna in eo deſævit ſine ſenſu pœnæ:* & hoc nominat ſupra naturam paſsionis, quæ ſcilicet ſenſum pœnæ infert, qui eſt dolor: quod non poteſt intelligi de ſenſu exteriori, quia ſic poneretur corpus illud (*a*) inſenſibile eſſe; ſed oportet quod intelligatur quantum ad ſenſum rationis, qui non fuit immutatus per huiuſmodi paſsiones a ſua æqualitate: & propter hoc dicitur, quod pœna in ipſo dominium non habuit; vel etiam quod ipſum Verbum non eſt affectum huiuſmodi paſsionibus ſecundum ſecundam ſolutionem, ut videtur dicere in notula affixa. Aliud difficile eſt quod dicit: *Non habens naturam ad dolendum:* & hoc dicitur, quia non erat in natura illa ordo ad dolorem ex aliquo merito peccati, ſicut eſt in nobis; & per hunc modum dixit ſupra, quod *d minici corporis iſta eſt natura, ut feratur in undis:* hoc enim non eſt de natura corporis in ſe conſiderati, ſed ex virtute adiunctæ Divinitatis. Tertium difficile eſt quod dicit: *Neque enim fieri poteſt ut timor eius ſignificetur in verbis cuius fiducia contineatur in factis:* ubi videtur ab ipſo excludere timorem, & triſtitiam conſequenter. Sed vel hoc ſolvendum eſt ſicut in ſupra dicta auctoritate, ſcilicet quod loquitur de timore prout eſt paſsio, & non prout eſt propaſsio. Vel dicendum, quod excludit neceſsitatem timoris. Habebat enim in ratione, unde timorem, & triſtitiam a ſenſualitate excluderet, ſi voluiſſet: quia, ut ſupra dictum eſt, ſenſualitas nata eſt moveri ad triſtitiam, & timorem, & ad oppoſita, non ſolum ex apprehenſione imaginationis, ſed etiam ex apprehenſione rationis.

Pati potuit, & paſsibilis eſse non potuit. Contra. Philoſophus in Lib. de ſomn. & vigil. (cap. 1., *Cuius eſt potentia, eius eſt actus*. Ergo quod patitur, eſt paſsibile. Dicendum, quod pati ſignificat paſsionem per modum actus: unde ad ſuppoſitum refertur, ſecundum quod ſuppoſitum eſt cuiuſcumque naturæ: & quia paſsio ineſt ſibi ratione humanæ naturæ, ideo dicitur quod pati potuit. Paſsibile autem potentiam ſignificat ad patiendum ut informantem id de quo dicitur: & quia Verbum ſecundum ſe non informatur potentia patiendi, ideo dicitur, quod paſsibile eſſe non potuit, ſcilicet ſecundum ſe, quamvis paſsibile fuerit ratione naturæ aſſumptæ.

(a) *Al.* ſenſibile.

DISTINCTIO XVI.

An in Chriſto neceſſitas fuerit patiendi, & moriendi, quæ eſt defectus generalis.

HIc oritur quæſtio, ex prædictis ducens originem. Dictum eſt enim ſupra (diſt. xv.) quod Chriſtus in ſe noſtros defectus ſuſcepit præter peccatum. Eſt autem hominis quidam generalis defectus, qui peccatum non eſt, ſcilicet neceſſitas patiendi, vel moriendi: unde noſtrum corpus non tantum mortale, ſed etiam mortuum dicitur: quia non tantum aptitudinem moriendi, ſed etiam neceſſitatem habet. Ideo quæritur, utrum neceſſitas talis in Chriſti corpore fuerit: de aptitudine enim moriendi, quod in eo fuerit, ambiguum non eſt, quæ etiam ante peccatum in homine fuit, quando aliquis in eo defectus non fuit. Nec igitur mortalitas illa tunc in eo fuit defectus, quia naturæ eius erat. Unde etiam quidam talem mortalitatem in nobis non eſſe defectum non improbe tradunt; ſed neceſſitatem moriendi, vel patiendi, quæ etiam mortalitas dicitur, vel paſſibilitas. Dicitur enim homo nunc paſſibilis, vel mortalis non modo propter aptitudinem, ſed propter neceſſitatem. Sed numquid hic defectus fuit in Chriſti carne? Anima quoque eius, cum paſsibilis extiterit ante mortem, numquid neceſsitatem patiendi habuit? Si enim neceſsitas patiendi, vel moriendi fuit in Chriſto, non videtur ſola voluntate miſerationis defectus noſtros accepiſſe. Ad quod dici poteſt, Chriſtum voluntate, non neceſsitate ſuæ naturæ hos defectus, ſicut alios ſuſcepiſſe, ſcilicet neceſsitatem patiendi in anima; ſimul autem patiendi, & moriendi in carne. Verum hanc neceſsitatem non habuit ex neceſsitate ſuæ conditionis, quia a peccato immunis fuit; ſed ex ſola voluntate accepit de noſtra infirmitate, ponens tabernaculum ſuum in ſole, ſcilicet ſub temporali mutabilitate, & labore. Unde ſuper Epiſtolam ad Hebræos auctoritas * dicit, quod ſicut omnibus aliis iure, & lege naturæ ſtatutum eſt ſemel mori; ita Chriſtus eadem neceſsitate, & iure naturæ ſemel oblatus eſt, & non ſæpe. Nec ideo dicit iure naturæ, quod ex natura ſuæ conditionis hunc defectum contraxerit, qui etiam non provenit nobis ex natura, ſecundum quod prius eſt nobis inſtituta, ſed ex eo peccato vitiata. Et ideo dicitur hic defectus naturalis, quia quaſi pro natura inolevit, in omnibus diffuſus.

De ſtatibus hominis, & quid de ſingulis Chriſtus accepit.

ESt hic notandum, Chriſtum de omni ſtatu hominis aliquid accepiſse, quod omnes venit ſalvare. Sunt enim quatuor ſtatus hominis. Primus ante peccatum; ſecundus poſt peccatum, & ante gratiam; tertius ſub gratia; quartus in gloria. De primo ſtatu accepit immunitatem peccati. Unde Auguſtinus illud Ioannis Evangeliſtæ exponens (cap. III. 31.) „Qui deſurſum venit, ſuper omnes eſt;" dicit **, Chriſtum veniſſe deſurſum, id eſt de altitudine humanæ naturæ ante peccatum: quia de illa altitudine aſsumpſit Dei Verbum humanam naturam, dum non aſsumpſit culpam, cuius aſsumpſit pœnam; ſed pœnam aſſumpſit de ſtatu ſecundo, & alios defectus; de tertio vero, gratiæ plenitudinem; de quarto, non poſse peccare, & Dei perfectam contemplationem: habuit enim ſimul bona viæ quædam, & bona patriæ, ſicut & quædam viæ mala.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Quod autem ſubiungitur ex auctoritate ad Hebræos, idem eſt ac ex Gloſſa ſuper illud cap. IX. *Statutum eſt hominibus &c.* ** Implicite dumtaxat ex tract. XIV. in Ioan. colligi poteſt, ſed expreſſius habet Gloſſa ex Alcuino, etſi non Alcuinus ipſe.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de defectibus quos Chriſtus cum natura aſſumpſit, hic inquirit per quem modum illi defectus fuerunt in Chriſto, utrum ſcilicet in Chriſto fuerit neceſſitas patiendi, vel moriendi: & dividitur in duas partes. Primo determinat quæſtionem, oſtendens quod Chriſtus neceſſitatem moriendi aſſumpſit. Et quia neceſſitas moriendi ad ſecundum ſtatum pertinet, ideo gratia huius, ſecundo oſtendit quod Chriſtus de ſingulis ſtatibus aliquid accepit, ibi, *Et eſt hic notandum*. Circa primum tria facit. Primo ponit dubitationem; ſecundo ſolvit, ibi, *Ad quod dici poteſt*; tertio ſolutionem confirmat, ibi, *Unde ſuper Epiſtolam ad Hebræos auctoritas dicit &c.*

QUAESTIO I.

HIc oritur duplex quæſtio. Primo de neceſſitate moriendi, quam Chriſtus ex ſecundo ſtatu aſſumpſit. Secundo de his quæ Chriſtus habuit de ultimo ſtatu. De immunitate enim peccati, & de plenitudine gratiæ, quæ ad alios ſtatus pertinent, ſupra dictum eſt.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Utrum neceſſitas moriendi ſit tantum ex peccato, vel etiam ex natura.

Secundo. Utrum in Chriſto fuerit neceſſitas moriendi.

Tertio. Utrum illa neceſſitas fuerit ſub voluntate humana.

ARTICULUS I.

Utrum neceſſitas moriendi tantum ſit homini ex peccato.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod neceſſitas moriendi ſit tantum homini ex peccato. Rom. VIII. 10. *Corpus quidem mortuum eſt propter peccatum*, id eſt neceſſitati mortis addictum. Ergo.

2. Præterea. In humana natura eſt mors conſecuta culpam: Rom. V. 12. *Per peccatum mors*. Sed neceſsitas peccati inducta eſt homini per peccatum tantum. Ergo & neceſsitas moriendi.

3. Præterea. Materia debet eſſe ſecundum naturam proportionata formæ. Sed forma corporis humani, anima ſcilicet rationalis, eſt incorruptibilis. Ergo & ipſum corpus humanum: ergo neceſsitas moriendi non eſt ex natura, ſed ex peccato.

4. Præterea. Corpus humanum maxime ad æqualitatem commixtionis pervenit, ſicut Philoſophi tradunt. Sed ubi eſt æqualitas commixtionis, unum contrarium, cum non prædominetur alteri, non poteſt agere ad corruptionem mixti. Ergo corpus hominis per naturam eſt incorruptibile; & ſic idem quod prius.

5. Præterea. Pœna non eſt inducta niſi propter peccatum. Sed mors, & neceſsitas moriendi quædam pœna eſt: quia omne terribile pœnale eſt, finis autem terribilium mors, ut dicitur in III. Ethic. [cap. IX.] Ergo ſunt tantum ex peccato.

Sed contra. Omne compoſitum ex contrariis eſt ſecundum naturam neceſsitatem habens ad corruptionem. Sed corpus humanum eſt huiuſmodi. Ergo ex natura habet neceſsitatem moriendi.

Præterea. Sicut probatur in I. Cæl. & mun. (text. XII. & deinceps) generabile naturaliter eſt corruptibile, & corruptionis neceſsitatem habens. Sed corpus humanum eſt generatum per naturam. Ergo naturaliter eſt neceſsitatem corruptionis habens.

Præterea. Elementa quæ ſunt in corpore humano, ſunt eiuſdem ſpeciei cum aliis elementorum partibus. Sed elementa in commixtionem aliorum corporum venientia, ſunt de neceſsitate corruptibilia ſecundum naturam. Ergo & elementa quæ ſunt in corpore humano. Sed corruptis componentibus corrumpitur compoſitum. Ergo corpus hominis ſecundum naturam habet neceſsitatem moriendi.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod neceſsitas moriendi partim homini eſt ex natura, partim ex peccato. Ex natura quidem, quia corpus hominis compoſitum eſt ex contrariis, quæ nata ſunt agere, & pati ad invicem, ex quo accidit diſſolutio compoſiti. Sed tamen in ſtatu innocentiæ donum quoddam a Deo gratis datum animæ inerat, ut ipſa præter modum aliarum formarum, ſecundum modum ſuum vitam indeficientem corpori largiretur, ſicut ipſa incorruptibilis eſt, & non ſecundum modum corporis corruptibilem, quamdiu ipſa manebat Deo ſubdita, & corpus ei omnino ſubdebatur, nec aliqua diſpoſitio in corpore accidere poterat quæ vivificationem animæ impediret. Sed propter peccatum, iſtud

Digitized by Google

iſtud donum ablatum eſt: & ideo relicta eſt humana natura, ut dicit Dionyſius in eccl. Hier. (cap. III.) in ſtatu qui debetur ei ex natura ſuorum principiorum, ſecundum quod dictum eſt ei Gen. III. 19. (a) *Terra es, & in terram ibis*. Et ideo poſt peccatum, neceſsitas moriendi ineſt homini ex peccato, ſicut ex removente prohibens, quod erat gratia innocentiæ; ex natura autem materiæ, ſicut ex eo quod per ſe neceſsitatem mortis inducit.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc dicitur, inquantum per peccatum prohibens mortem remotum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum non ineſt homini ex aliquo principiorum naturalium, immo eſt contra naturam rationis: unde non eſt ſimile de peccato, & morte, quæ ex principio materiali conſequitur.

Ad tertium dicendum, quod materia debet eſſe proportionata formæ, non ut habeat conditiones formæ, ſed ut ſit diſpoſita ad recipiendum formam ſecundum modum ſuum: unde non oportet ſi anima hominis eſt immortalis, quod etiam corpus ſecundum naturam ſit immortale.

Ad quartum dicendum, quod impoſsibile eſt quod complexio perveniat ad tantam æqualitatem, quin alterum contrariorum prædominetur: quia alias non fieret mixtio, niſi unum in alterum ageret dominans ad medium reducendo, altero reſiſtente; & præcipue hoc oportet in corpore humano, quod calor dominetur propter operationes animæ, quæ indigent calore ſicut inſtrumento, ut dicitur in II. de Anima [text. xli.]

Ad quintum dicendum, quod mors, vel neceſsitas moriendi dicitur eſſe pœna per comparationem ad ſtatum innocentiæ, in quo inerat ei poſſe non mori. Si tamen in principio conditionis naturæ humanæ, dictum donum gratiæ humanæ naturæ non fuiſſet collatum, neceſsitas quidem moriendi fuiſſet, ſed tamquam naturalis defectus, non pœna, ut ſupra probavit Magiſter ex verbis Auguſtini in præcedenti diſtinctione. Et ideo quia Philoſophi illud donum non cognoverunt, dixit Seneca, quod mors eſt hominis natura, non pœna.

ARTICULUS II.

Utrum in Chriſto fuit neceſſitas moriendi.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto non fuerit neceſsitas moriendi. Neceſsitas enim coactionem importat. Sed quod eſt in poteſtate alicuius conſtitutum, non eſt coactum. Cum igitur Chriſtus de ſeipſo dicat Ioan. x. 18. *Poteſtatem habeo ponendi animam meam:* non fuit in eo, ut videtur, neceſsitas moriendi.

2. Præterea. Chriſtus mortuus eſt, quia voluit, ut dicitur Iſai. xliii. Sed non fuit in eo neceſsitas volendi. Ergo nec neceſsitas moriendi.

3. Præterea. Neceſsitas moriendi venit ex peccato. Rom. viii. *Corpus quidem mortuum eſt propter peccatum:* Gloſſa (ut ſup.) „ Ideſt, neceſsitati mortis addictum. “ Sed in Chriſto non fuit peccatum. Ergo nec neceſsitas moriendi.

4. Præterea. Supra dixit Magiſter in præcedenti diſtinctione, quod Hilarius a Chriſto neceſsitatem dolendi removit. Sed dolorem paſsionis ſecuta eſt mors. Ergo nec in eo fuit neceſsitas moriendi.

5. Præterea. Potentius non de neceſsitate ab aliquo minus potente patitur. Sed Chriſtus fuit potentior quolibet alio paſsionem, vel mortem inducente. Ergo ipſe non habuit neceſsitatem moriendi, vel patiendi.

Sed contra. Rom. viii. 3. *Deus miſit Filium ſuum in ſimilitudinem carnis peccati*. Sed conditio carnis peccati eſt quod habeat neceſsitatem moriendi, quæ tamen peccatum non eſt. Ergo fuit in carne Chriſti.

Præterea. Hebr. II. dicitur, quod ipſe in paſsione aſsimilatus eſt fratribus, ideſt aliis hominibus. Sed mater de qua Chriſtus carnem ſumpſit, & alii homines habent neceſsitatem moriendi, & patiendi. Ergo etiam in Chriſto talis neceſsitas fuit.

Præterea. Neceſſitas moriendi, vel patiendi eſt defectus totam humanam naturam conſequens, nec eſt culpa diminutionem gratiæ importans, quia eſt tantum ex parte corporis. Sed omnes tales defectus aſſumpſit, ut ſupra (diſt. xv. quæſt. I. art. I.) dictum eſt. Ergo aſſumpſit neceſsitatem moriendi.

SO-

(a) Vulgata: *Pulvis eſt, & in pulverem reverteris*.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum , quod ſecundum Philoſophum (II. Periher. cap. 11.) neceſſarium idem eſt quod impoſsibile non eſſe : unde neceſsitas excludit potentiam ad oppoſitum . Hæc autem potentia ad oppoſitum excluditur triplici ratione. Primo ex hoc quod talis potentia repugnat naturæ illius rei , ſicut potentia deficiendi repugnat naturæ divinæ ; & ideo dicimus Deum neceſſario æternum : & hæc eſt neceſsitas abſoluta . Secundo (*a*) excluditur ex alio impediente ; & ſic eſt neceſsitas coactionis. Tertio quia hoc cuius dicitur eſse potentia, repugnat fini intento , ſicut non curari repugnat ei quod eſt ſanari : unde dicimus , quod non poteſt non curari , ſi debeat ſanari : & hæc eſt neceſsitas ex conditione finis . Neceſsitas autem patiendi , vel moriendi , dupliciter poteſt attribui Chriſto . Quia poteſt removere potentiam non moriendi a natura humana ; & ſic vere ei attribuitur: quia natura humana , quantum ad ſtatum ſuæ paſsibilitatis , in quo ſtatu Chriſtus eam aſsumpſit, non habet potentiam non moriendi : unde in Chriſto quantum ad humanam naturam fuit neceſſitas moriendi. Item poteſt removere potentiam non moriendi a Chriſto ratione perſonæ ; & ſic ei falſo attribuitur : quia virtus Divinitatis Chriſti repellere poterat omne inducens mortem , vel paſsionem. Erat tamen in Chriſto neceſsitas patiendi , etiam ratione perſonæ , ex conditione finis, ſcilicet ſi humanum genus redimendo liberare vellet : (*b*) & ideo quidam dicunt Chriſtum habuiſſe neceſsitatem patiendi, attendentes naturam humanam ; quidam vero dicunt non habuiſſe (*c*) talem neceſsitatem, niſi ex conditione finis, attendentes perſonam divinam . Sed quia mors ineſt Chriſto ratione humanæ naturæ, ideo ſicut ſimpliciter concedimus quod Chriſtus mortuus eſt , ita ſimiliter concedere poſſumus ſimpliciter quod neceſsitatem moriendi habuit , non ſolum ex cauſa finali, ſed etiam neceſsitatem abſolutam, ut moreretur , etiam ſi non occideretur , ut quidam dicunt. Unde Auguſtinus * : *Si non occiſus fuiſſet, naturali morte diſſolutus fuiſſet* : & idem opus redemptionis fuiſſet , quod per paſſionem fecit: & cum hoc neceſſitatem coactionis habuit quantum ad mortem violentam quam ſuſtinuit.

Ad primum ergo dicendum , quod , ſicut infra XXI. diſt. dicit Magiſter , hoc Chriſtus dixit de poteſtate in ſe manentis Divinitatis.

Ad ſecundum dicendum , quod cum dicitur, *Chriſtus mortuus eſt*, *quia voluit* , ly *quia* poteſt dicere cauſam : & hoc vel reſpectu mortis abſolute , & ſic referendum eſt ad voluntatem Divinitatis ; vel reſpectu mortis violenter illatæ, & ſic poteſt referri ad voluntatem humanam, per quam voluntarie ſe obtulit perſecutoribus . Poteſt etiam dicere concomitantiam , & ſic refertur etiam ad voluntatem humanam , per quam mortem acceptavit : & hoc non excludit neceſſitatem moriendi , quia hoc idem accidit in Petro, & in aliis ſanctis.

Ad tertium dicendum , quod neceſſitas moriendi non ſolum venit in humanam naturam ex peccato , ſed etiam alias potuiſſet eſſe in humana natura , ut ſupra dictum eſt : & ideo Chriſtus potuit hunc defectum aſſumere ſine peccato , & alios huiuſmodi.

Ad quartum dicendum , quod Magiſter voluit ſupra excludere a Chriſto neceſsitatem patiendi ratione perſonæ.

Ad quintum dicendum , quod corpore Chriſti fuit ſecundum quid potentior clavus, & lancea : inquantum ſcilicet clavus fuit durus, quod pertinet ad potentiam naturalem ; & caro Chriſti mollis , quod pertinet ad naturalem impotentiam , ſecundum Philoſophum in prædicamentis (cap. de qualitate .)

(a) *Al.* impeditur. (b) *Al.* & ſic ideo. (c) *Al.* aliam. (d) *Al.* *deeſt* habuit.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Elegantius quam hic Lib. II. de peccatorum meritis , & remiſ. ſeu de baptiſmo parvulorum , ubi cap. XXIX. ſic ait: *Quia in eo erat ſimilitudo carnis peccati, mutationes ætatum perpeti voluit, ab ipſa exorſus infantia ; ut ad mortem videatur etiam ſeneſcendo caro illa pervenire potuiſſe, niſi iuvenis fuiſſet occiſus.*

ARTICULUS III.

Utrum neceſſitas moriendi, vel patiendi ſubſit in Chriſto voluntati humanæ.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod neceſsitas patiendi, vel moriendi ſubfuerit in Chriſto voluntati humanæ. Nihil enim ſequitur ad voluntatem præcedentem, niſi quod voluntati ſubeſt. Sed Damaſcenus dicit in III. Lib. de Fide (cap. xx.) quod naturalia in Chriſto ſequebantur ad voluntatem. Ergo ſi neceſsitas moriendi fuit in Chriſto aliquo modo naturalis, ſuberat voluntati Chriſti.

2. Præterea. Sicut inferiores vires ſunt ſub ratione, ita corpus eſt ſub anima. Sed inferiores vires in Chriſto obediebant, & omnino ſubiiciebantur voluntati rationis. Ergo & corpus quantum ad omnia quæ in ipſo accidere poterant, ſubdebatur voluntati animæ.

3. Præterea. Avicenna dicit in VI. Lib. de naturalibus, quod animæ alicuius ſpiritualis viri magis obedit materia quam contrariis agentibus in natura. Sed anima Chriſti maxime fuit ſpiritualis. Ergo cum mors in corpore eius acciderit ex aliquo agente contrario, videtur quod voluntas eius humana poterat repellere mortem in illis paſsionibus (*a*) inductam.

4. Præterea. Ex voluntate ſua humana per gratiam ſanitatis, quam abundantiſsime habuit, aliis ſanitatem conferebat, ſicut Matth. VIII. 3. dicit leproſo: *Volo: mundare*. Sed non minus poterat in corpus proprium quam in alienum. Ergo & poterat ſecundum humanam ſuam voluntatem præſervare corpus a læſione, & morte.

5. Præterea. Maior virtus fuit in anima Chriſti quam in qualibet alia creatura. Sed aliqua virtus creaturæ poteſt præſervare corpus a morte, ſicut lignum vitæ. Ergo multo fortius poterat hoc anima Chriſti.

6. Præterea. Moyſes ex vi contemplationis divinæ ieiunavit quadraginta diebus, quibus, ut videtur, conſervabatur corpus a conſumptione ex virtute animæ. Sed in Chriſto fuit anima multo potentior quam in Moyſe: quia amplioris gloriæ præ Moyſe habitus eſt, ut dicitur Heb. III. Ergo eius anima poterat conſervare corpus immune ab omni corruptione.

Sed contra. Corpus humanum non præſervatur omnino a morte, niſi per gratiam innocentiæ, ſicut in primo ſtatu, vel per gloriam, ſicut in ultimo ſtatu. Sed utrumque iſtorum dare ſolius Dei eſt. Ergo anima Chriſti corpus ſuum non poterat a corruptione præſervare; & ita neceſsitas moriendi ſibi non ſubdebatur.

Præterea. Secundum naturam corruptibile non poteſt fieri incorruptibile. Sed anima Chriſti non poterat in ea quæ ſunt ſupra naturam. Ergo cum corpus ſuum eſſet corruptibile, non poterat eum a corruptione præſervare.

Præterea. Facere miracula eſt ſignum omnipotentiæ. Sed anima Chriſti non habuit omnipotentiam. Ergo non potuit propria virtute aliquod miraculum facere. Sed quod corpus corruptibile non corrumpatur, eſt maximum miraculum. Ergo hoc non ſubiacebat voluntati animæ Chriſti.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod eius ſolius eſt immutare legem, & curſum naturæ impoſitum, qui naturam inſtituit, & ordinavit; quod ſolus Deus fecit: & ideo neque aliqua virtus corporalis, nec ſpiritualis, tui animæ, aut Angeli, nec etiam animæ Chriſti potuit ad immutationem legis naturæ impoſitæ divinitus, niſi per modum orationis, aut interceſsionis: & ideo hoc fuit ſignum Deitatis Chriſti, quod imperando ſigna perficiebat, & non orando, ſicut alii ſancti. Et ideo cum ſecundum legem, & curſum naturæ mors Chriſti corpus conſequeretur, ut dictum eſt, & ut dicit Magiſter in littera; dicendum, quod neceſsitas moriendi in Chriſto non ſubdebatur voluntati eius humanæ, ſed ſolum divinæ, ut una opinio dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damaſceni eſt intelligendum de voluntate divina, quæ fuit illius perſonæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ſenſibiles vires natæ ſunt obedire rationi: & quanto ratio magis (*b*) fuerit virtute perfecta, tanto magis ſibi obediet. Et quia Chriſtus perfectiſsimam virtutem habuit, ideo huiuſmodi vires omnino ſibi ſubdebantur quantum ad rationem. Sed vires naturales vel animæ vegetabilis, vel etiam corporis, non ſunt natæ obedire rationi: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Avicenna ponit, quod mundus factus eſt a Deo mediantibus Angelis: unde ponit quod ſpiritui.

(a Al. inductis. (b) Al. fuit, & infra obedivit.

tui angelico materia obedit ad nutum, & per conſequens animæ, inquantum Angelis aſsimilatur. Hæc autem repugnant fidei, & dictis aliorum Philoſophorum, qui dicunt, quod Angeli non poſſunt in hæc inferiora effectum aliquem niſi mediante motu cæli: quod etiam repugnat fidei quantum ad aliqua quæ poſſunt Angeli facere, utendo virtutibus rerum naturalium in movendo inferiora, ut patet ex II. Lib. diſtinct. VIII. (quæſt. II. art. 5.) Unde in hoc non eſt ſtandum auctoritati Avicennæ.

Ad quartum dicendum, quod Chriſtus etiam miracula ſanitatis non poterat facere virtute humanitatis, ſed Divinitatis ſibi coniunctæ.

Ad quintum dicendum, quod lignum vitæ non poterat immortalitatem conferre principaliter; ſed removebat quoddam ex quo ſequitur corruptio, ſcilicet extraneitatem a cibo aſſumpto, ut in II. Lib. diſt. XIX. dictum eſt.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis Moyſes non affligeretur ex ieiunio quadraginta dierum, quia vires ſenſibiles ſuſpenſæ erant propter contemplationem Dei; tamen calor naturalis agebat, & fiebat deperditio, quamvis non tanta: quia quando vires intellectivæ vehementer contemplantur, etiam vires naturales in ſuis actibus impediuntur. Vel ſi nulla fiebat conſumptio, hoc non fuit niſi virtute divina per miraculum.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur, utrum cum neceſsitate moriendi potuit habere ea quæ pertinent ad ſtatum gloriæ. Et quia ſupra dictum eſt de his quæ pertinent ad gloriam animæ, ideo quæritur de his quæ pertinent ad ſtatum gloriæ corporis, quam in transfiguratione oſtendit Matth. XVII. & circa hoc quæruntur duo.

Primo. Utrum illa claritas fuerit vera, vel imaginaria.

Secundo. Utrum fuerit glorioſa.

ARTICULUS I.

Utrum claritas quæ fuit in Chriſti corpore in transfiguratione, fuerit vera, & utrum fuerit imaginaria.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod illa claritas non fuerit vera. In illud enim dicitur aliquid transfigurari quod non ſecundum veritatem ei ineſt, ſicut dicitur II. Corinth. XI. quod angelus ſatanæ transfigurat ſe in angelum lucis. Sed Chriſtus dicitur transfiguratus, ſecundum quod illam claritatem demonſtravit, ut patet Matth. XVII. Ergo claritas illa non ſecundum veritatem ei inerat.

2. Præterea. Luc. IX. * *Non guſtabunt mortem, niſi videant regnum Dei*. Gloſſa Bedæ: „ Ideſt glorificationem corporis in imaginaria repræſentatione futuræ beatitudinis. " Sed quod eſt imaginarium, non eſt verum. Ergo illa claritas non ſecundum veritatem ei inerat.

3. Præterea. Impoſsibile eſt quod idem corpus ſit ſimul opacum, & lucidum. Sed ſecundum veritatem rei corpus Chriſti opacum erat. Ergo claritas non inerat ei ſecundum rei veritatem.

4. Præterea. Claritas ſenſibilis maxime corrumpit viſum. Sed claritas illa fuit maxima: quia ſuper illud Matth. XVII. *Reſplenduit facies eius ſicut ſol*, dicit Gloſſa Hieronymi: „ Deus non poteſt in hac vita tam clarum quid facere. " Cum ergo oculi Apoſtolorum non fuerint læſi in viſione illius claritatis, non fuit illa claritas ſenſibilis, ſed ſolum imaginaria.

5. Præterea. Teſtes transfigurationis transfigurationi conformantur. Sed ſuper illud Luc. IX. *Apparuerunt Moyſes, & Elias*, dicit Gloſſa: „ Sciendum eſt, non corpora, vel animas Moyſi, & Eliæ ibi apparuiſſe; ſed ex ſubiecta creatura illa corpora fuiſſe formata. " Poteſt etiam credi ut angelico miniſterio hoc factum eſſet, ut Angeli eorum perſonas aſſumerent. Ergo nec ipſa claritas ſecundum quam fuit ſacta transfiguratio, fuit vera, ſed imaginaria.

Sed contra. Auguſtinus dicit, & ſupra habitum eſt diſt. præced. quod ſi unum eorum quæ Evangelium de Chriſto dicit, verum

Ex Edit. P. Nicolai.

* Non Marci IX. ſicut prius, cum & Marci VIII. habeatur hic textus, & ibi nulla mentio huius Gloſſæ, quæ interlinealis eſt apud Lucam ſine Bedæ nomine, apud quem neutrobique occurrit. Sed nec ſequens ex Hieronymo apud illum habetur.

rum non fuit, nec alia oportet dicere vera fuiſſe. Si ergo non fuit vera claritas, cum Evangelium hoc dicat, relinquitur quod non vere comederit, nec vere paſſus ſit; quod eſt hæreticum.

Præterea. In operibus veritatis non eſt credendum aliquid falſe, & præſtigioſe factum. Sed ſi illa claritas non fuiſſet vera, fuiſſet quoddam præſtigium illudens oculis. Ergo nullo modo hoc dicendum eſt.

Præterea. Super illud Luc. ix. *Faciamus hic tria tabernacula*, dicit Gloſſa, quod Moyſes, & Elias fuerunt teſtes de cælo. Sed non fuiſſent veri teſtes, niſi ibi vere fuiſſent. Ergo ibi vere fuerunt, & ſic vere claritas fuit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod claritas illa fuit ſenſibilis, ſecundum veritatem in corpore Chriſti exiſtens, ad oſtenſionem claritatis quam promiſerat in ſanctis poſt reſurrectionem futuram, dicens: *Fulgebunt iuſti tamquam ſol in regno patris eorum*: Matth xiii. 43.

Ad primum ergo dicendum, quod figura dupliciter dicitur. Uno modo dicitur qualitas reſultans ex terminatione quantitatis; & ſic non dicitur Chriſtus transfiguratus, quia eadem lineamenta corporis in ipſo erant. Et quia figura alicuius rei ſignum ipſius ponitur, ſicut patet de imaginibus, quæ præcipue fiunt ſecundum repræſentationem figuræ; inde translatum eſt nomen figuræ ut ponatur pro quolibet ſigno, quod inſtituitur ad aliquid ſignificandum ſecundum aſſimilationem ad aliud. Hoc autem poteſt fieri & de eo quod eſt in rei veritate, ſicut una res eſt imago, vel figura alterius, & de eo quod eſt in imaginatione tantum. Dicitur autem Chriſtus figuratus, quia claritatem ſibi veraciter inhærentem aſſumpſit ad tempus, in figuram futuræ claritatis quæ erit in ſanctis.

Ad ſecundum dicendum, quod Beda dicit imaginarium non quod eſt tantum in imaginatione, ſed quod eſt imago, & figura alterius.

Ad tertium dicendum, quod non eſt inconveniens id quod eſt in ſe opacum in intrinſecis, habere claritatem in ſuperficie, vel extenſione, ſicut æs politum; vel ex aliquo extrinſeco ſuperinducto, ſicut ex reverberatione ſolis, vel alicuius huiuſmodi: & ſic fuit claritas in Chriſto, non quidem ſuperinducta ex aliquo corpore ſuperlucenti, ſed miraculoſe ab ipſo Deo.

Ad quartum dicendum, quod claritas illa erat ſimilis glorioſi corporis claritati, quæ viſum non corrumpit, ſed demulcet. Unde Apoc. xxi. comparatur claritati iaſpidis, quæ viſum demulcet, & delectat. Et hoc quidem contingit, quia eſt alterius generis quam iſta claritas naturalis: provenit enim ex claritate ſpirituali animæ; quæ quidem non corrumpit proportionem oculi ad vim animæ, ſed magis confortat. Unde hoc quod dicit Hieronymus, quod Deus non poſſet in hac vita tam clarum quid facere, intelligendum eſt ideo dictum eſſe, quia claritas huius vitæ, ſcilicet naturalis, non eſt proportionabilis claritati patriæ, ſed alterius generis exiſtens.

Ad quintum dicendum, quod illa Gloſſa punctata eſt a Magiſtris: unde dicendum, quod uterque illorum vere ibi apparuit; ſed Elias in anima & corpore, Moyſes autem in anima tantum; quæ apparere potuit vel per aliquod corpus aſſumptum, ſicut Angeli apparent, vel quia eſt potens, maxime Deo ordinante, facere aliquam in oculis ſpeciem, illum hominem cuius eſt anima, repræſentantem.

ARTICULUS II.

Utrum claritas illa fuerit glorioſa.

III. P. quæſt. xlv. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod claritas illa non fuit glorioſa. Matth. xvii. ſuper illud, *Transfiguratus eſt &c.* Gloſſa Bedæ * dicit: „ In „ corpore mortali oſtendit non immortali- „ tatem, ſed claritatem ſimilem futuræ „ immortalitati. “ Sed claritas glorioſa eſt claritas immortalitatis. Ergo illa claritas non fuit glorioſa.

2. Præterea. Idem non poteſt eſſe ſubiectum pœnalitatis, & gloriæ. Sed corpus Chriſti erat ſubiectum pœnalitatibus. Ergo non poterat in eo eſſe claritas glorioſa.

3. Si dicatur, quod claritas illa redundabat ex gloria animæ; contra II. Corinth. iii. Tanta erat claritas in facie Moyſi, quod

Ex Edit. P. Nicolai.

* Gloſſa Bedæ: non moderna, ſed antiqua, quam ſecutus eſt S. Thomas; licet in ea non exprimatur nomen Bedæ.

quod non poterat inſpici niſi velaretur: & Matth. I. ſuper illud, *Non cognoſcebat eam donec peperit*, dicit Gloſſa: „ Ioſeph Ma- „ riam facie ad faciem videre non poterat, „ quam Spiritus ſanctus repleverat. “ Sed Maria, & Moyſes non habebant animam glorificatam. Ergo non eſt verum quod illa claritas ex glorificatione animæ proceſſit.

4. Præterea. Proprietas corporis glorioſi non ſolum eſt claritas, ſed etiam agilitas, & impaſſibilitas, & ſubtilitas. Si igitur claritatem aſſumpſiſſet, quæ eſt glorioſi corporis proprietas, debuiſſet etiam alias proprietates aſſumere.

5. Præterea. Claritas glorioſa non videtur ab oculo non glorificato. Sed oculi Apoſtolorum, qui viderunt Chriſti claritatem, non erant glorificati. Ergo illa claritas non fuit glorioſa.

6. Præterea. Claritas glorioſa non eſt corpori naturalis. Sed claritas illa fuit corpori Chriſti naturalis; quod patet per verba Hilarii ſuperinducta, ubi dicit: *Si Domini corporis ſolum iſta natura ſit ut ſua virtute feratur in humidis, & ſiſtat in liquidis, & extructa tranſcurrat; quid per naturam humani corporis carnem ex Spiritu ſancto conceptam iudicamus?* & Gloſſa * Matth. XVII. dicit: *Speciem quam habebat per naturam oſtendit, non amittens carnem, quam aſſumpſerat voluntate*. Ergo claritas illa non fuit glorioſa.

7. Præterea. Claritas illa non ſolum fuit in corpore Chriſti, ſed etiam in veſtibus eius, ut patet ex textu Evangelii. Sed in veſtimentis non poteſt eſſe glorioſa claritas. Ergo nec in corpore Chriſti tunc fuit.

Sed contra. Phil. III. ſuper illud, *Configuratum corpori claritatis*, dicit Gloſſa (interlinealis) „ Aſſimilabimur claritati quam „ habuit in transfiguratione. “ Sed aſſimilabimur claritati glorioſæ. Ergo tunc habuit claritatem glorioſam.

Præterea. Matth. XVII. dicit Gloſſa, ** quod apparuit in ea claritate quam habebit peracto iudicio. Sed tunc habebit claritatem gloriæ. Ergo & in ea tunc apparuit.

Præterea. Claritas non glorioſa non oſtendit gloriam reſurrectionis. Sed ad hoc Chriſtus transfiguratus eſt ut gloriam reſurrectionis oſtenderet, ut dictum eſt. Ergo erat claritas glorioſa.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Hugo de ſancto Victore dicit, quod Chriſtus aſſumpſit omnes proprietates, ſeu dotes corporis glorificati adhuc corpus paſſibile gerens, quamvis in Chriſto non proprie habebant rationem dotis; ſicut ſubtilitatem in nativitate, quando egreſſus eſt de utero virginali, clauſtris pudoris manentibus clauſis; agilitatem autem, quando ſuper undas maris ambulavit; claritatem autem in transfiguratione; impaſſibilitatem in cœna, quando corpus ſuum ad edendum diſcipulis ſine hoc quod divideretur dedit. *** Et hoc quidem non poteſt intelligi quantum ad ipſas qualitates, ſive habitus glorioſi corporis, quia contrariantur conditionibus, & proprietatibus corporis paſſibilis. Chriſtus autem ſemper ante reſurrectionem corpus paſſibile habuit. Nec hoc quod corpus eius a diſcipulis edentibus non dividebatur, fuit propter impaſſibilitatem; ſed quia non in propria ſpecie comedebatur, ſed in ſpecie panis, in qua fiebat fractio. Unde cum contraria non ſint ſimul in eodem, non poterat tunc habere qualitates corporis glorioſi; ſed actus illarum proprietatum fuerunt in eo, non quidem procedentes ex aliquo inhærente, ſed ſupernaturaliter divino miraculo, ut dicit Dionyſius in epiſtola IV. ad Caium: *Super hominem operatur ea quæ ſunt hominis: & hoc monſtrat virgo ſupernaturaliter concipiens, & aqua inſtabilis materialium, & terrenorum pedum ſuſtinens gravitatem*. Dicendum ergo, quod ille fulgor non fuit proveniens ex aliqua proprietate corporis glorioſi exiſtente in corpore Chriſti; ſed fuit miraculoſe, & divinitus inductus in corpore Chriſti. Fuit tamen ille fulgor eiuſdem generis cum fulgore

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Nullius nomen præfert, ſed ex Beda utrumque colligitur, & ex Rabano, qui & ex Beda ſumpſit.
** Non moderna, ſed vetus interlinealis tantum. Moderna vero collateralis: *Reſplenduit facies eius in exemplum futuræ claritatis, quam ſublatis impiis iuſti videbunt*. Et Hieronymus ibi: *Transformatus eſt in eam gloriam qua poſtea venturus eſt in regno ſuo*: ut & Beda ibidem: *Talis poſt iudicium cunctis apparebit electis*.
*** Solam hanc partem de impaſſibilitate indicat Hugo in tract. de Sacramentis Lib. II. part. VIII. cap. III. Sed integram notationem de quatuor dotibus habet Innocentius III. Lib. IV. de myſteriis Miſſæ cap. VIII. quamvis ut ex Hugone citat ubique S. Thomas, ac nominatim quidem III. P. quæſt. XLV. art. 2. & quæſt. LXXXI. art. 3.

gore corporum glorificatorum, non tamen ita perfectus; (*a*) ſicut caritas viæ aſſimilatur caritati patriæ. In Moyſe autem fuit claritas ſimilis (*b*) claritati patriæ, ſicut fides viſioni, non eiuſdem generis: & ideo aſpectum intuentium oſtendebat, quod non fuit de claritate Chriſti. Et huius ratio eſt, quia anima Chriſti glorificata erat, non autem anima Moyſi: unde & corpori eius poterat convenienter attribui claritas glorioſa; non autem corpori Moyſi, ne prius eſſet gloria in corpore quam in anima.

Ad primum ergo dicendum, quod ex Gloſſa iſta habetur, quod non fuerit habitus claritatis, ſicut in corporibus immortalibus; ſed fuit actus ſplendoris ſimilis ex divino miraculo.

Per quod patet etiam ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod non poteſt eſſe quod claritas fuerit in corpore ex gloria animæ: quia anima Chriſti adhuc erat paſſibilis ex illo reſpectu, quod eſt forma corporis: unde gloriam in corpus non transfundebat, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod etiam actum aliarum dotium Chriſtus oſtendit; ſed aliter, ut dictum eſt. Sed tamen ſecundum illa non dicitur transfiguratus: quia aliæ dotes non pertinent ad aſpectum, ſecundum quem præcipue de figura alicuius iudicamus, ſicut claritas, per quam aliquid in ſeipſo videtur.

Ad quintum dicendum, quod hoc intelligitur quando corpus glorioſum non vult ſe oſtendere.

Ad ſextum dicendum, quod illa claritas dicitur ſibi fuiſſe naturalis, inquantum corpus illud ordinatum erat ad illam claritatem habendam, ſicut virtutes dicuntur animæ naturales; vel inquantum erat conformis claritati animæ; vel ratione Divinitatis.

Ad ſeptimum dicendum, quod in veſtibus erat ſplendor ex claritate corporis procedens.

EXPOSITIO TEXTUS.

Sicut aliis hominibus. Similitudo attenditur inquantum aliis hominibus neceſſitas moriendi ineſt natura, non inquantum eſt ex peccato.

Sunt enim quatuor ſtatus hominis. Contra. Boetius (in Lib. de duabus naturis & una perſona Chriſti) aſſignat tres. Dicendum, quod Boetius aſſignat ſtatus humanæ naturæ quantum ad conditiones corporis principaliter: quod quidem in primo ſtatu erat animale, in ſecundo corruptibile, in tertio ſpirituale. Magiſter autem aſſignat principaliter quatuor ſtatus quantum ad conditiones animæ, ut patet.

Immunitatem peccati. Non quantum ad potentiam peccandi, ſed quantum ad actum. Boetius vero dicit, quod de primo ſtatu accepit ea quæ ad vitam animalem pertinent, ſcilicet comedere, dormire, & huiuſmodi.

DISTINCTIO XVII.

Si omnis Chriſti oratio, vel voluntas impleta ſit.

POſt prædicta conſiderari oportet, utrum Chriſtus aliquid voluerit, vel oraverit quod factum non ſit. Hoc enim exiſtimari poteſt per hoc quod ipſe ait (Matth. XXVI. 39.) „ Pater, ſi poſſibile eſt, transfer a me calicem iſtum; verumtamen „ non ſicut ego volo, ſed ſicut tu vis. “ Hic namque voluntatem ſuam a Patris voluntate diſcernere videtur. Quocirca ambigendum non eſt, diverſas in Chriſto fuiſſe voluntates, iuxta duas naturas, divinam ſcilicet voluntatem, & humanam. Et humana voluntas eſt affectus rationis, vel affectus ſenſualitatis: & alius eſt affectus animæ ſecundum rationem, alius ſecundum ſenſualitatem; uterque tamen dicitur humana voluntas. Affectu autem rationis id volebat quod voluntate divina, ſcilicet pati, & mori; ſed affectu ſenſualitatis non volebat, immo refugiebat. Nec tamen in eo caro contra ſpiritum, vel contra Deum concupiſcebat: quia, ut ait Auguſtinus (de Civ. Dei Lib XIX. cap. IV.) nonnullum eſt vitium,

(a) *Al.* ſic claritas viæ aſſimilatur claritati patriæ. (b) *Nicolai omittit* claritati.

tium, cum caro concupiſcit adverſus ſpiritum. (Et ſuper Gen. ad lit. Lib. X. cap. XI.) „ Caro autem dicta eſt concupiſcere, quia hoc ſecundum ipſam agit „ anima, ſicut anima per aurem audit, & per oculum videt: caro enim nihil ni- „ ſi per animam concupiſcit. “ Sed concupiſcere dicitur, cum anima carnali concupiſcentia ſpiritui reluctatur, habens carnalem delectationem de carne, & a carne adverſus delectationem quam ſpiritus habet. Ipſius autem carnalis concupiſcentiæ cauſa non eſt in anima ſola, nec in carne ſola: ex utroque enim fit, quia ſine utroque delectatio talis non ſentitur. Talis igitur rixa, taliſquè concertatio in anima Chriſti nullatenus eſſe potuit: quia carnalis concupiſcentia ibi eſſe nequit. Dei (1) enim voluntas erat, & rationi placebat ut id ſecundum carnem vellet, quatenus veritas humanitatis in eo probaretur. Nam qui hominis naturam ſuſcepit, quæ ipſius ſunt, ſubire debuit. Ideoque ſicut in nobis duplex eſt affectus, mentis ſcilicet, & ſenſualitatis; ita & in eo debuit eſſe geminus affectus, ut mentis affectu vellet mori, & ſenſualitatis affectu nollet, ſicut in viris ſanctis fit. Petro enim ipſa Veritas dicit (Ioan. XXI. 18.) „ Cum ſenueris, extendes manus tuas, „ & alius te cinget, & ducet te quo tu non vis; “ ſcilicet ad mortem: quod exponens Auguſtinus (ſuper Ioan. tract. CXXIII.) dicit, quod „ Petrus ad illam „ moleſtiam nolens eſt ductus, nolens ad eam venit; ſed volens eam vicit, & „ reliquit affectum infirmitatis, quo nemo vult mori: qui adeo eſt naturalis ut „ Petro nec ſenectus abſtulerit: unde etiam Dominus ait (Matth. XXVI. 39.) „ Tranſeat a me calix iſte: ſed vicit eum vis amoris. “ Ergo & in Chriſto ſecundum humanitatem, & in membris eius geminus eſt affectus: unus rationis caritate informatus, quo propter Deum quis mori vult; alter ſenſualitatis carnis infirmitati propinquus, & ideo coniunctus, quo mors refugitur: ut enim ait Auguſtinus (epiſt. CXX. cap. VI.) Paulus mentis ratione cupit diſſolvi, & eſſe cum Chriſto; ſenſu autem carnis refugit, & recuſat. Hoc habet humanus affectus, quoniam diligit vitam, odit mortem. Secundum affectum iſtum Chriſtus noluit mori, nec obtinuit quod ſecundum iſtum affectum petiit.

Auctoritatibus probat diverſas in Chriſto voluntates.

EX affectu igitur humano quem de Virgine traxit, volebat non mori, & calicem tranſire orabat. Unde Beda (ſup. Marc. XIV.) „ Orat tranſire ca- „ licem, quia homo eſt Deus. Pater ſi fieri poteſt, transfer a me calicem i- „ ſtum. Ecce habes voluntatem humanam expreſſam. Vide iam rectum cor: Sed „ non ut ego volo, ſed quod tu vis. Unde alibi (Ioan. VI. 38.) Non veni „ facere voluntatem meam, quam ſcilicet temporaliter ſumpſi de Virgine; ſed „ voluntatem eius qui miſit me, quam ſcilicet æternus habui cum Patre. “ Hic aperte dicit, duas in Chriſto fuiſſe voluntates, ſecundum quas diverſa voluit. Hieronymus * quoque ſuper illum locum (Matth. XXVI. 41.) „ Spiritus (2) „ promptus eſt, caro autem infirma, “ dans intelligi hic duas voluntates exprimi, ita ait: „ Hoc contra Eutychianos, qui dicunt in Chriſto unam tantum „ voluntatem. Hic autem oſtendit humanam, quæ propter infirmitatem carnis „ recuſat paſſionem; & divinam, quæ prompta eſt perficere diſpenſationem. “ Auguſtinus etiam duas in Chriſto aſſerit voluntates, dicens (in Pſalm. XXXII. conc. I. ſuper illud, „ Rectos decet collaudatio “) „ Quantum diſtat Deus ab „ ho-

(1) *Al.* etiam. (2) *Al. additur* autem.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Immo Beda, non Hieronymus, cum ſint longe poſteriores illo Eutychiani hæretici, contra quos ita locutus eſſe præſumitur; ſed inde natus error, quod cum hæc verba Bedæ ſubnectantur aliis ex Hieronymo ſumptis in Gloſſa, putatus eſt integer locus eſſe revera Hieronymi, qui ſub nomine Bedæ in Catena aurea S. Thomæ refertur; quamvis illius initium ſit Hieronymi, ex quo mutuatus eſt Beda, nimirum: *Hoc adverſus temerarios qui quidquid crediderint, putant ſe poſſe conſequi &c.*

„ homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis. Unde hominem gerens „ Chriſtus, oſtendit privatam quamdam hominis voluntatem, in qua & ſuam, „ & noſtram figuravit: quia caput noſtrum eſt, & ad eum ſicut membra pertinemus. Pater, inquit (Math. XXVI. 39.) ſi fieri poteſt, transfer a me calicem iſtum. Hæc humana voluntas erat proprium aliquid, & tamquam privatum volens. Sed quia rectum vult eſſe hominem, & ad Deum dirigi, ſubdit: Non quod ego volo, ſed quod tu vis: ac ſi diceret: Vide te in me, „ quia potes aliquid proprium velle, ut Deus aliud velit. Conceditur hoc humanæ fragilitati. “ Idem alibi (in Pſalm. XCIII. ſuper illud, „ Quoadusque „ iuſtitia convertatur in iudicium &c. “) „ Chriſtus etiam in paſſione ſua duas „ expreſſit in ſe voluntates, ſecundum duas naturas. Ait enim (loc. cit.) Pater, ſi fieri poteſt, transfer a me calicem iſtum: ecce habes hominis voluntatem; quam ad divinam continuo dirigens ait: Verumtamen non ſicut ego volo, ſed ſicut tu vis. “ Ambroſius in Lib. III. de Fide (cap. III.) „ Scriptum eſt: Pater, ſi fieri poteſt, transfer a me calicem iſtum. Verba Chriſti „ ſunt. Sed quomodo, & in qua forma dicantur adverte. Hominis ſubſtantiam „ gerit, hominis aſſumpſit affectum. Non ergo quaſi Deus, ſed quaſi homo loquitur. Suſcepit quidem voluntatem meam. Mea eſt voluntas, quam ſuam „ dixit cum ait: Non ſicut ego volo, ſed ſicut tu vis. Cum autem dixit (Ioan. „ XVI. 15.) Omnia quæ habet Pater, mea ſunt: quia nihil excipitur, ſine dubio quam Pater habet, eamdem & Filius habet voluntatem: eadem enim „ Chriſti voluntas eſt quæ paterna. Una ergo voluntas Patris, & Filii eſt; ſed „ alia voluntas hominis, alia Dei; ut ſcias vitam in voluntate hominis eſſe, „ paſſionem autem Chriſti in voluntate divina, ut pateretur pro nobis. “ His teſtimoniis evidenter docetur in Chriſto duas fuiſſe voluntates: quod quia negavit Macarius (1) Archiepiſcopus, in metropolitana Synodo condemnatus eſt. Et ex affectu humano, ſenſualitatis quidem, non rationis, aliud voluit, & petiit quod non impetravit. Nec ideo petiit ut impetraret, quia ſciebat Deum non eſſe facturum illud. Nec illud fieri volebat affectu rationis, vel voluntate Divinitatis.

Quare oravit illud.

AD quid igitur petiit? Ut membris formam præberet, imminente perturbatione clamandi ad Dominum, & ſubiiciendi voluntatem ſuam divinæ voluntati, ut ſi pulſante moleſtia turbantur, pro eiuſdem amotione orent. Sed ſi nequeunt vitare, dicant quod ipſe Chriſtus. Non ergo ad inſipientiam fuit quod Chriſtus clamans non auditur ad ſalutem corporalem. Bonum quidem petiit, ſcilicet ut non moreretur; ſed melius erat ut moreretur: quod & factum eſt.

De eo quod Ambroſius dicit, Chriſtum dubitaſſe affectu humano.

CEterum non parum nos movent verba Ambroſii, quibus ſignificare videtur, Chriſtum ſecundum humanum affectum de potentia Patris dubitaſſe, ſic dicens in III. Libro de Fide (cap. III.) „ De quo dubitat? De ſe, an de Patre? De eo utique cui dicit, Transfer, dubitat hominis affectu. Nam Deus „ de Patre non dubitat, nec de morte formidat. Propheta etiam non dubitat, „ qui nihil Deo impoſſibile aſſerit (Pſalm. CXXXIV. 6.) Omnia quæcumque voluit „ fecit. (2) Num infra homines conſtitues Deum? Propheta non dubitat, & „ Filium dubitare tu credis? Ut ergo homo (3) dubitavit, ut homo locutus „ eſt. “ His verbis innui videtur quod Chriſtus, non inquantum Deus eſt, vel Dei

(1) *Corrigit Nicolai* Antiochenus, in Conſtantinopolitana Synodo &c. *Magiſtri textus ſeparatim excuſus:* Macarius Archiepiſcopus in Conſtantinopolitana Synodo. (2) *Al.* Non intra homines conſtituens Deum. (3) *Al.* dubitat.

Dei Filius ; ſed inquantum homo , dubitaverit affectu humano . Quod ea ratione dictum accipi poteſt , non quia ipſe dubitaverit , ſed quia modum geſſit dubitantis , & hominibus dubitare videbatur.

Verba Hilarii longe diverſam exprimentia ſententiam a præmiſſa.

ILlud etiam ignorandum non eſt , quod Hilarius (Lib. X. de Trin. poſt princ.) aſſerere videtur Chriſtum non ſibi , ſed ſuis oraſſe cum dixit (Matth. xxvi. 39.) „ Tranſeat a me calix iſte: “ ſicut nec ſibi , ſed ſuis timuit : nec eum voluiſſe ut ſibi non eſſet paſſio, ſed ut a ſuis tranſiret calix paſſionis: ita inquiens: „ Si paſſio honorificatura eum erat , ſicut , Iuda exeunte , ait (Ioan. xiii.31.) „ Nunc glorificatus eſt Filius hominis : quomodo triſtem eum metus paſſionis ef- „ fecerat ? Niſi forte tam irrationabilis fuerit ut mortem timuerit , quæ patien- „ tem ſe glorificatura erat . Sed forte timuiſſe uſque eo æſtimabatur , ut trans- „ ferri a ſe calicem deprecatus ſit dicens (Luc. xxii. 42.) Pater transfer a me „ calicem iſtum . Quomodo enim (1) per patiendi metum transferri deprecatur „ a ſe quod per diſpenſationis ſtudium feſtinaret implere ? Non enim convenit „ ut pati nolit quod pati velit : & cum pati eum velle cognoſceres , religioſius „ fuerat hoc confiteri , quam ad id impiæ ſtultitiæ prorumpere , ut eum aſſere- „ res , ne pateretur , oraſſe , quem pati velle cognoſceres... (2) Non ergo ſi- „ bi triſtis , (3) neque ſibi orat tranſire calicem , ſed diſcipulis , ne in eos „ calix paſſionis incumbat, quem a ſe tranſire orat , ne in his ſcilicet maneat... „ (4) Non enim rogat ne ſecum ſit , ſed ut a ſe tranſeat . Deinde ait : Non „ ſicut ego volo , ſed ſicut tu vis: humanæ in ſe ſolicitudinis ſignificans conſor- „ tium , ſed non diſcernens ſententiam ſibi communis cum Patre voluntaris.... „ (5) Pro hominibus ergo vult tranſire calicem, per quem omnes tentandi erant „ diſcipuli ; & ideo pro Petro (6) rogat , ne deficiat fides eius . (7) Sciens „ igitur hæc omnia poſt mortem ſuam deſitura, uſque ad mortem triſtis eſt : & „ ſcit hunc calicem non poſſe tranſire, niſi biberit ; ideo ait : Pater, ſi non pot- „ eſt tranſire calix iſte , niſi bibam illum, fiat voluntas tua . Sciens , conſumma- „ ta in ſe paſſione , metum calicis tranſiturum , qui niſi eum bibiſſet , tranſire „ non poſſet ; nec finis terroris niſi conſummata paſſione terrori ſuccederet: quia „ poſt mortem eius per virtutum gloriam , apoſtolicæ infirmitatis ſcandalum pel- „ leretur . “ Intende lector his verbis pia diligentia , ne ſint tibi cauſa mortis.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam Magiſter determinavit de his quæ Chriſtus cum natura humana aſſumpſit, hic determinat de his quæ per humanam naturam fecit. Operis autem humani voluntas principium eſt, ſine quo opus nec meritorium, nec laudabile eſt : & ideo dividitur hæc pars in duas partes. Primo determinat de voluntate Chriſti ; ſecundo de merito eius quod ex voluntate proceſſit, xviii. diſt. ibi , *De merito quoque Chriſti prætermittendum non eſt* . Prima in duas. Primo determinat de voluntate Chriſti ; ſecundo removet quædam dubia quæ ex dictis oriri poſſent , ibi , *Ceterum non parum nos movent verba Ambroſii* . Prima in tres. Primo ponit dubitationem de efficacia voluntatis Chriſti, & orationis, quæ eſt ſignum voluntatis . Secundo ſolvit diſtinguendo voluntatem Chriſti, ibi , *Quocirca ambigendum non eſt diverſas in Chriſto fuiſſe voluntates*. In tertia ſolutionem confirmat, oſtendens diverſas voluntates eſſe in Chriſto, ibi , *Ex affectu ergo humano , quem de Virgine traxit , volebat non mori* .

Ceterum non parum nos movent verba Ambroſii . Hic removet quædam quæ poſſent eſſe ex dictis dubia : & primo removet dubium quod oritur ex dictis Ambroſii ; ſecundo dubium quod oritur ex dictis Hilarii, ibi, *Illud etiam non eſt ignorandum, quod Hilarius aſſerere videtur Chriſtum non ſibi , ſed ſuis oraſſe, cum dixit: Transfer a me calicem hunc* .

(1) *Al. deeſt* per. (2) *Nicolai* (Et poſt multa.) (3) *Nicolai* : neque ſibi orat, ſed illis quos pervigiles orare monet , ſcilicet ne in eos &c. (4) *Idem* (Et iterum antea præmiſerat.) (5) *Idem* (Et inferius.) (6) *Al.* rogatur. (7) *Nicolai* (Et paulo poſt.)

QUAESTIO I.

Hic quæruntur quatuor.

Primo. De pluralitate voluntatum Chriſti.

Secundo. De conformitate, vel contrarietate earum ad invicem.

Tertio. De oratione, quæ voluntatem exprimit.

Quarto. De dubitatione quam ponit Ambroſius in Chriſto quantum ad aliquam voluntatem Chriſti.

ARTICULUS I.

Utrum in Chriſto fuerit voluntas alia quam divina.

III. P. quæſt. XVIII. *art.* 1. 2. *&* 3.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto non ſit niſi una voluntas, ſcilicet divina. Velle enim, cum ſit agere, perſonæ eſt. Sed in Chriſto eſt tantum una perſona, ſcilicet divina. Ergo & tantum una voluntas, ſcilicet divina.

2. Præterea. Voluntatis eſt ducere, & non duci. Sed in Chriſto affectus humanus divina voluntate ducebatur, quæ eo ſicut miniſtro utebatur, ut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. XVIII.) Ergo affectus humanus non debet dici voluntas in Chriſto.

3. Præterea. Quanto aliquis homo eſt magis ſanctus, tanto ſua voluntas magis unitur divinæ: quia *qui adhæret Deo, unus ſpiritus eſt*. I. Corinth. VI. 17. Sed Chriſtus homo fuit ſanctiſſimus. Ergo voluntas ſua humana fuit perfecte una cum voluntate divina.

Sed contra. Chriſtus aſſumpſit naturam noſtram, ut eam curaret: quia quod inaſſumptibile eſt, incurabile eſt, ut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. VI.) Sed voluntas noſtra, per quam peccatum intraverat, maxime curatione indigebat. Ergo ipſam aſſumpſit: ergo eſt in Chriſto aliqua voluntas præter voluntatem divinam.

Præterea. Sicut ſe habet unitas voluntatis ad unitatem naturæ, ita ſe habet pluralitas ad pluralitatem. Sed in tribus perſonis eſt una voluntas, quia eſt una natura. Ergo & in Chriſto ſunt plures voluntates, quia ſunt plures naturæ, quamvis ſit una perſona.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod in Chriſto non ſit aliqua voluntas humana præter voluntatem rationis. Quia, ſicut dicit Damaſcenus in III. Lib. (ubi ſupra) voluntas naturam ſequitur. Sed in Chriſto ſunt tantum duæ naturæ. Ergo & tantum duæ voluntates. Ergo non eſt tertia præter voluntatem divinam, & rationis.

2. Præterea. Sicut ratio eſt alia virtus apprehenſiva a ſenſitiva apprehenſione, ita ſenſus interior a ſenſu exteriori. Sed non eſt alia voluntas conſequens apprehenſionem ſenſus exterioris ab ea quæ conſequitur apprehenſionem ſenſus interioris. Ergo non oportet ponere aliam voluntatem quæ conſequatur apprehenſionem rationis, & ſenſitivæ partis.

3. Præterea. Philoſophus dicit in III. de Anima (text. XLII.) & Damaſcenus, quod voluntas ſolum in ratione eſt; in ſenſibili autem deſiderium, & animus, ideſt iraſcibilis, & concupiſcibilis. Sed ſenſualitas eſt a ratione diſcreta, ut patet diſt. XXIV. II. Lib. Ergo non eſt aliqua voluntas ſenſualitatis.

4. Præterea. Senſualitas ſignificatur per ſerpentem, in qua eſt primus motus peccati. Sed in Chriſto non eſt aliquid ſerpentinum, nec aliquod peccatum. Ergo in ipſo non eſt voluntas ſenſualitatis.

5. Præterea. Motus ſenſualitatis ſunt ſubiti. Sed in Chriſto non fuit aliquid ſubitum, quia totum ab ipſo fuit prævisum. Ergo in ipſo non fuit voluntas ſenſualitatis.

Sed contra. Senſualitas eſt medium inter corpus & rationem. Sed poſitis extremis ponitur medium. Cum igitur in Chriſto fuerit corpus humanum, & anima rationalis, oportet quod in ipſo fuerit ſenſualitas.

Præterea. Philoſophus dicit in II. de Anima (text. XXX. & XXXI.) *Sicut trigonum in tetragono, & tetragonum in pentagono; ſic nutritivum in ſenſitivo, & ſenſitivum in intellectivo*. Sed in Chriſto fuit anima intellectiva. Ergo in Chriſto fuit ſenſitiva quantum ad omnes ſui partes: ergo & voluntas ſenſualitatis, quæ eſt pars ſenſitiva.

QUAE-

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod in Chriſto ſint plures voluntates rationis. Quia Damaſcenus in II. Lib. (de Fide cap. XXII.) diſtinguit duas voluntates rationis, ſcilicet *thelesim*, (a) quæ eſt voluntas naturalis, & *bulisim*, quæ eſt voluntas rationalis. Sed nihil eorum quæ ad perfectionem humanæ naturæ pertinent, Chriſto defuit. Ergo in Chriſto ſuit duplex rationis voluntas.

2. Præterea. Peccatum proprie eſt in voluntate. Dicitur autem eſſe aliquando in ſuperiori ratione, aliquando autem in inferiori. Ergo utrique rationi reſpondet ſua voluntas; quas oportet in Chriſto ponere.

3. Prætetea. Philoſophus in VI. Ethic. (cap. II.) ponit diverſas potentias apprehenſivas in parte intellectiva; ſcilicet ſcientificum, quod cognoſcit neceſſaria; & ratiocinativum, ſive opinativum, per quod comprehendimus contingentia operabilia a nobis. Sed apprehenſionem ſequitur ſuus appetitus. Ergo in parte intellectiva ſunt plures voluntates.

4. Præterea. Omnis virtus humana eſt in ratione, ex qua habet homo quod ſit homo. Sed dicitur a Magiſtris quod eſt quædam iraſcibilis, & concupiſcibilis humana. Ergo oportet eas ponere in ratione. Sed hæc pertinent ad voluntatem. Ergo in ratione ſunt plures voluntates.

5. Præterea. In parte intellectiva eſt liberum arbitrium, quod eſt electivum eorum quæ ſunt ad finem; & voluntas, quæ eſt finis, ut dicitur in III. Ethic. (cap. V.) Neutrum autem horum defuit Chriſto. Ergo idem quod prius.

6. Præterea. Hugo de ſancto Victore * ponit in Chriſto præter voluntatem ſenſualitatis, & rationis, & divinam, voluntatem pietatis. Pietas autem in ratione eſt. Ergo videtur quod ſint plures voluntates in ratione.

Sed contra eſt quod Philoſophus in III. de Anima (text. XII.) voluntatem rationis non diſtinguit, ſicut diſtinguit appetitum partis ſenſitivæ.

Præterea. Homo dicitur minor mundus, quia aſſimilatur univerſo. Sed in univerſo eſt tantum unus primus motor. Ergo & in homine. Sed primus motor eſt voluntas rationis, quæ movet omnes alias vires ſecundum Anſelmum (in Lib. de ſimilitudine cap. II. III. & V.) Ergo oportet ponere unam tantum voluntatem rationis in Chriſto, & in omnibus aliis hominibus.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod voluntas conſequitur naturam humanam: quod quidem Damaſcenus in III. Lib. (de Fide cap XVIII.) probat quinque rationibus. Primo quia quælibet natura habet motum proprium: motus autem rationalis naturæ proprius eſt ut libere in aliquid tendat, quod voluntatis eſt. Secundo quia nullus addiſcit velle, ſicut nec alia naturalia. Tertio quia natura in homine non ducit ſicut in aliis, ſed ducitur: unde oportet homini libertatem ineſſe in ſuo motu; & hoc eſt voluntatis. Quarto quia homo ſecundum ſuam naturam ad imaginem Dei factus eſt: conſiſtit autem in memoria, intelligentia, & voluntate. Quinto quia invenitur in omnibus habentibus naturam: unde Chriſtus cum naturam noſtram integram aſſumpſerit (alias non eſſet verus homo) conſtat quod voluntatem aſſumpſit; & ita in Chriſto eſt voluntas humana, & divina: non quidem componentes unam voluntatem, ſicut Eutyches dixit, quia tunc neutra eſſet in eo; ſed utraque diſtincta manens in ipſo: & ſic in Chriſto ſunt duæ voluntates.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis velle ſit perſonæ, tamen hoc eſt per potentiam naturalem, quæ eſt principium illius actus: & ideo quia in Chriſto ſunt duæ naturæ, ſunt duæ voluntates; tamen eſt unus volens propter unitatem perſonæ.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas divina non ducit affectum humanum cogendo ipſum, ſed dirigendo; & hoc non excludit rationem voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod voluntas dicitur tribus modis. Aliquando ipſa potentia volendi; aliquando ipſe actus volendi; aliquando autem ipſum volitum: & quantum ad hoc unitur voluntas ſancti hominis voluntati Dei, non autem quantum ad duo prima.

SO-

(a) *Al. hic, & infra* ideſt.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Sic enim in Libello de quatuor voluntatibus in Chriſto, ubi voluntatem hanc pietatis, *compaſſionem* interpretatur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod in Chriſto fuerunt omnia quæ ſunt de perfectione humanæ naturæ. Sicut autem de perfectione humanæ naturæ, inquantum homo eſt homo, eſt rationis voluntas; ita de perfectione hominis, inquantum animal, eſt appetitus ſenſibilis: & ideo oportet appetitum ſenſitivæ partis in Chriſto ponere. Sed iſte appetitus in aliis animalibus non habet rationem voluntatis, quia aguntur inſtinctu naturæ potius quam agant, ut dicit Damaſcenus (ubi ſupra) & ita non habent liberum motum, quem voluntas requirit; tamen appetitus ſenſibilis poteſt in homine dici voluntas, inquantum eſt obediens rationi, ut dicitur in I. Ethic. (cap. xx.) & ideo participat aliqualiter libertatem voluntatis, ſicut & rectitudinem rationis, ut poſſit dici voluntas participative, ſicut dicitur ratio per participationem. Et ita in Chriſto quantum ad humanam naturam dicimus duas voluntates, ſcilicet ſenſualitatis, & rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod in Chriſto ſunt duæ naturæ integræ, quarum una non eſt pars alterius, ex quibus immediate perſona componitur; ſed tamen altera naturarum, ſcilicet humana, dividitur in multas partiales naturas, ſicut in naturam corporis, & animæ, in ſenſitivam, & rationalem: & ſecundum hoc etiam voluntas humana dividitur in duas voluntates.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut appetitus rationis non ſequitur quamlibet apprehenſionem rationis, ſed quando aliquid apprehenditur ut bonum; ita & appetitus ſenſibilis non ſurgit, niſi quando apprehenditur ut conveniens. Hoc autem non fit per exteriorem ſenſum, qui apprehendit formas ſenſibiles; ſed per æſtimationem, quæ apprehendit rationem convenientis, & nocivi, quam ſenſus exterior non apprehendit: & ideo in parte ſenſitiva non eſt niſi unus appetitus ſecundum genus, qui tamen dividitur, ſicut in ſpecies, in iraſcibilem, & concupiſcibilem, quarum utraque ſub ſenſualitate computatur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas per eſſentiam, eſt in ratione per eſſentiam; & voluntas participative, eſt in ratione per participationem.

Ad quartum dicendum, quod ſenſualitas dicitur ſerpens, & principium peccati, non quantum ad naturam potentiæ, quam Chriſtus aſſumpſit, ſed quantum ad corruptionem fomitis, quæ in Chriſto non fuit.

Ad quintum dicendum, quod in Chriſto aliquid accidit non prævium a ſenſu interiori, vel exteriori, quamvis prævisum ab eo per rationem, vel per ſcientiam divinam: & ideo in ipſo motus ſenſualitatis fuit quidem ſubitus reſpectu ſenſus, ſed non reſpectu rationis, vel Divinitatis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod diſtinctio potentiarum attenditur ſecundum diverſas rationes: objectum autem voluntatis eſt bonum ſecundum rationem boni: unde cum iſta ratio ſit communis omnibus, non poteſt eſſe quod appetitus rationis ſecundum diverſas potentias diſtinguatur: & ideo in Chriſto, & in aliis hominibus eſt tantum una potentia voluntatis. Poſſunt autem eſſe diverſi reſpectus illius voluntatis, ſecundum quos invenitur aliquando diſtingui voluntas rationis. Magiſter autem attendens ad naturam potentiæ, voluntatem rationis in Chriſto non diſtinguit.

Ad primum ergo dicendum, quod theleſis ſecundum Damaſcenum eſt voluntas naturalis, quæ ſcilicet in modum naturæ movetur in aliquid ſecundum bonitatem abſolutam (a) in eo conſideratam; buliſis autem eſt appetitus rationalis, qui movetur in aliquod bonum ex ordine alterius: & hæc duo a Magiſtro aliis nominibus dicuntur voluntas ut natura, & voluntas ut ratio; ſecundum quæ tamen non diverſificatur potentia voluntatis: quia diverſitas iſta eſt ex eo quod movemur in aliquid ſine collatione, vel cum collatione. Conferre autem non eſt per ſe voluntatis, ſed rationis. Unde iſta diviſio voluntatis non eſt per eſſentialia, ſed per accidentalia: & propter hoc non ſunt diverſæ potentiæ, ſed una differens ſecundum reſpectum ipſius ad apprehenſionem præcedentem, quæ poteſt eſſe cum collatione, vel ſine collatione. Tamen utraque iſtarum in Chriſto fuit, ſcilicet voluntas ut natura, quæ eſt theleſis, & voluntas ut ratio, quæ eſt buliſis.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum dicitur eſſe in ratione, non quia in ipſa completur, ſed in voluntate conſequente rationem. Ratio autem ſuperior, & inferior non ſunt diverſæ potentiæ: quia non diſtinguuntur ſecundum rationem objecti,

ut

(a) Al. in Chriſto.

Digitized by Google

ut in II. diſt. xxiv. (quæſt. II. art. 2.) dictum eſt; ſed illa diſtinctio eſt rationis ſecundum ordinem ad habitus diverſos, ſecundum quod ex diverſis mediis ad idem procedit, ſcilicet rationibus temporalibus, & æternis. Medium autem ex quo proceditur ad aliquid pertinet ad rationem, non ad voluntatem: unde quamvis in ratione faciat aliquam diverſitatem, vel diſtinctionem ſaltem per officia, in voluntate nullam diſtinctionem cauſat.

Ad tertium dicendum, quod obiectum intellectus eſt verum, cuius differentiæ ſunt neceſſarium, & contingens; non autem ſunt differentiæ boni inquantum huiuſmodi, quod eſt obiectum appetitus: & ideo neceſſarium, & contingens magis poſſunt diverſificare intellectum quam voluntatem.

Ad quartum dicendum, quod obiectum appetitus ſenſibilis non eſt bonum ſimpliciter, ſed eſt bonum particulare: & quia aliam rationem particularis boni habet delectabile, & arduum; ideo penes has duas rationes boni dividitur appetitus ſenſibilis, & non rationalis, qui habet pro obiecto bonum ſimpliciter: unde iraſcibilis, & concupiſcibilis, non ſunt humanæ per eſſentiam, ſed per participationem.

Ad quintum dicendum, quod voluntas quæ eſt finis, & liberum arbitrium, non ſunt diverſæ potentiæ, ſicut in II. Lib. (diſt. xxiv. quæſt. I. art. 3.) dictum eſt: ſed differunt ſicut buliſis, & theleſis: quia ad liberum arbitrium pertinet eligere aliquid in ordine ad finem, voluntas autem eſt de fine abſolute. Ex his quæ dicta ſunt, poteſt videri quomodo voluntas in Chriſto diſtinguatur. Voluntas enim aliqua vel attribuitur ſibi ratione perſonæ ſuæ, vel ratione membrorum, quorum perſonam in ſe transfert. Si autem ratione perſonæ ſuæ, aut ſecundum divinam naturam, aut ſecundum humanam. Si ſecundum humanam, aut ſenſualitatis, aut rationis. Si rationis, aut ſecundum abſolutam, aut ſecundum collativam.

Ad ſextum dicendum, quod voluntas pietatis eſt voluntas ut natura, inquantum refugit ea quæ ſunt nociva ſibi, vel aliis, non conſiderato ordine rerum ad finem.

ARTICULUS II.

Utrum volun'as humana in Chriſto divinæ voluntati ſemper conformis fuerit in volito.

III. P. quæſt. XVIII. *art.* 5. & 6.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod voluntas humana in Chriſto ſemper divinæ voluntati conformabatur in volito. Quanto enim eſt maior conformitas voluntatis humanæ ad divinam, tanto eſt maior rectitudo voluntatis, quæ in hoc conſiſtit, ſicut patet per Gloſſam * ſuper illud Pſalm. XXXII. *Rectos decet collaudatio*. Sed Chriſtus habuit rectiſſimam voluntatem. Ergo conformabatur divinæ voluntati etiam quantum ad volita.

2. Præterea. Voluntas beatorum conformatur Deo quantum ad volita: quia omnia habent quæ volunt. Sed Chriſtus fuit verus comprehenſor. Ergo quantum ad volitum divinæ voluntati eius voluntas conformis erat.

3. Præterea. Ex hoc licet nobis aliud velle quam Deus vult, quia neſcimus quid Deus velit in aliquibus. Sed Chriſtus ſciebat in omnibus quid Deus vellet. Ergo quantum ad omnia volita voluntatem humanam divinæ conformabat.

Sed contra. Chriſtus flevit de deſtructione Hieruſalem. Ergo volebat eam non deſtrui. Sed Deus volebat eam deſtrui. Ergo voluit aliquid quod Deus non voluit.

Præterea. Ipſe dixit (Luc. XXII. 42.) *Non mea voluntas, ſed tua fiat*. Ergo volebat ſecundum voluntatem humanam aliquid quod non volebat ſecundum divinam.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod voluntas ſenſualitatis ſit contraria voluntati rationis in Chriſto. Sicut enim dicit Auguſtinus in Lib. de Trinit. ** voluntatum contrarietas eſt ex contrarietate volitorum, non ex contrarietate naturarum, ut Manichæi dicunt. Sed volita ſenſualitatis, & rationis in Chriſto fuerunt contraria: quia ſenſualitas refuta-

Ex Edit. P. Nicolai.

* Ex Auguſtino ſumptam, qui ſic ibid. ait. *Qui ſunt recti? Qui dirigunt cor ſuum ſecundum voluntatem Dei. Quamvis autem corde mortali privatim aliquid velint quod præſenti neceſſitati conveniat, ubi cognoverint aliud Deum velle, præponunt eius voluntatem &c.* ** Sive nomine Auguſtini, Albertus Magnus in hunc locum art. 4.... Nec in Lib. de Trinit. qui ſine certo indice hic notantur, quidquam tale occurrit, etſi alibi aliquid tale inſinuet, præſertim in Lib. de hæreſ. num 46. prope finem.

Digitized by Google

ſutabat mortem, quam ratio eligebat. Ergo contrariabatur voluntas ſenſualitatis voluntati rationis in Chriſto.

2. Præterea. Sicut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. xx.) In Chriſto unicuique potentiæ permittebatur agere quod erat ſibi proprium, & naturale. Sed naturale eſt appetitui ſenſualitatis ut appetat hoc quod eſt delectabile ſecundum ſenſum. Ergo hoc appetebat in Chriſto. Sed ex hoc eſt pugna ſenſualitatis contra rationem in nobis quod ſenſualitas appetit delectabilia ſecundum ſenſum. Ergo in Chriſto huiuſmodi pugna fuit.

3. Præterea *. Quicumque affligitur in hoc in quo alius delectatur, habet contrariam voluntatem illi. Sed voluntas rationis Chriſti delectabatur in ieiunio, ſicut in opere virtutis, in quo ſenſualitas affligebatur, quia eſuriit, ut dicitur Matth. IV. Ergo ſenſualitas rationi contrariabatur in Chriſto.

Sed contra. In rebellione ſenſualitatis ad rationem conſiſtit primus motus, qui eſt peccatum veniale. Sed in Chriſto non fuit aliquod peccatum. Ergo non fuit in Chriſto contrarietas ſenſualitatis ad rationem.

Præterea. Auguſtinus ſuper Gen. * dicit: *Omne animal fuit in arca Noe, quia omnes motus fuerunt pacati in Chriſto*. Sed hoc non contingit in illis in quibus eſt pugna ſenſualitatis contra rationem. Ergo in Chriſto talis pugna fuit.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod voluntas rationis erat ſibi contraria. Medium enim communicat cum utroque extremorum. Sed voluntas rationis media erat in Chriſto inter voluntatem divinam & ſenſualitatem. Ergo conformabatur utrique. Sed ſenſualitas volebat contrarium eius quod Deus volebat. Ergo voluntas rationis volebat contraria.

2. Præterea. Voluntas ut natura vult illud quod eſt ad conſervationem naturæ. Sed voluntas ut ratio in Chriſto volebat mortem, & alia huiuſmodi, quæ ad corruptionem naturæ pertinent. Ergo in voluntate rationis erat contrarietas in Chriſto.

3. Sed contra. Contraria non poſſunt eſſe in eodem ſimul. Sed voluntas rationis eſt tantum una potentia, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo non poteſt eſſe in ea aliqua contrarietas.

4. Præterea. Voluntas ſequitur apprehenſionem rationis. Sed in ratione Chriſti non fuit aliqua contrarietas, ſed fuit determinata ad unum. Ergo nec in voluntate.

5. Præterea. Sicut dicit Auguſtinus in Lib. Confeſs. (VIII. cap. IX.) contrarietas voluntatis cauſatur ex imperfectione voluntatis: quia voluntas non eſt perfecta neque iſtius, neque illius. Sed in Chriſto non fuit voluntas imperfecta. Ergo voluntas rationis non contrariabatur ſibi.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod cum voluntas ſequatur rationem, proceſſus voluntatis proportionatur proceſſui rationis. Ratio autem habet aliquod principium per ſe notum, ad quod reſolvendo, reducit illud cuius cognitionem quærit: & quando ad illud reducere potuerit, habet certitudinem de re, & ſententiat quod ita eſt; ſed antequam ad illud principium reducere poſſit, movetur aliquibus veriſimilitudinibus: & ſi quidem rationibus illis detineatur tamquam certis, decipitur, & errat; ſi autem illis non detineatur, tunc habet opinionem unius partis cum formidine alterius. Finis autem, ut dicit Philoſophus VII. Ethic. (cap. I. & II.) ſe habet in voluntariis, ſicut principium in ſpeculativis: unde quando voluntas reducit aliquid conſiliabile in finem in quo totaliter quieſcit, ſententialiter acceptat illud; ſi autem reducat in finem in quo non totaliter quieſcit, trepidat inter utrumque. Sed ſi conſideretur hoc quod eſt ad finem ſine ordine ad finem, movetur voluntas in ipſum ſecundum bonitatem, vel malitiam, quam in eo abſolute inveniet. Sed quia voluntas non ſiſtit in motu quem habet circa huiuſmodi, cum non feratur in ipſum ſicut in finem; ideo non ſententiat finaliter ſecundum prædictum motum ſuum de illo, quouſque finem in quem illud ordinat, non conſideret: unde voluntas non ſimpliciter vult illud; ſed vellet, ſi nil inveniretur repugnans. Voluntas autem ut natura movetur in aliquid, ut dictum eſt (art. præced. quæſtiunc. 3.) abſolute: unde ſi per rationem non ordinetur in aliquid aliud, acceptabit illud abſolute, & erit illius tamquam finis; ſi autem ordinet in finem, non

Ex Edit. P. Nicolai.

* Nec ibi, nec alibi occurrit. Inſinuat de iuſtis vetus Gloſſa.

Digitized by Google

non acceptabit aliquid abſolute, quouſque perveniat ad conſiderationem finis, quod facit voluntas ut ratio. Patet igitur quod voluntas ut natura imperfecte vult aliquid, & ſub conditione, niſi feratur in ipſum ſicut in finem; ſed eorum quae ordinantur ad finem, habet voluntas ut ratio ultimum judicium, & perfectum.

His viſis poteſt patere, qualiter voluntas rationis, divinae voluntati in Chriſto conformatur in volito, quia voluntas ut natura numquam in Chriſto movebatur in aliquid ſicut in finem, niſi quod Deus vult. Et cum voluntas ut ratio numquam moveatur in aliquid, niſi ex ratione finis, patet quod etiam voluntas ut ratio conformabatur divinae voluntati in volito; ſed voluntas ut natura, mota in aliquid non ſicut in finem (quod quidem non eodem modo ſe habet in bonitate, & malitia ſecundum ſe conſideratum, & in ordine ad finem) non conformabatur divinae voluntati in volito: quia (*a*) Chriſtus volebat non pati, Deus autem volebat eum mori; mor autem ſecundum ſe mala erat, ſed relata ad finem bona. Hoc autem, ut dictum eſt, non eſt perfecte velle aliquid, ſed ſub conditione: unde a Magiſtris velleitas appellatur. Patet igitur quod ſecundum voluntatem rationis conformabatur divinae voluntati in volito quantum ad omne quod perfecte, & abſolute volebat, non autem quantum ad id quod volebat imperfecte. Similiter etiam nec voluntas ſenſualitatis conformabatur divinae voluntati in volito in his quae erant nociva naturae: quia ſenſualitatis non eſt ordinare ad finem, ex quo illa habebant quod eſſent bona, & Deo accepta: tamen ſenſualitatis voluntas, & rationis conformabatur divinae voluntati in actu volendi, quamvis non in volito: quia quamvis Deus non vellet hoc quod ſenſualitas, vel voluntas ut natura volebat in Chriſto, volebat tamen illum actum utriuſque, inquantum ſecundum Damaſcenum (Lib. III. de Fide cap. xv.) permittebat unicuique partium animae pati, & agere quod ſibi erat naturale, & proprium, quantum expediebat ad finem redemptionis, & oſtenſionem veritatis naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod conformitas quae eſt (*b*) in volitione, non facit rectitudinem voluntatis: quia aliquis poteſt peccando velle illud volitum quod vult Deus, & meretur in hoc quod illud (*c*) non vult, ut in fine I. Lib. (diſtinct. xlviii.) dictum eſt. Sed rectitudo voluntatis cauſatur ex conformitate in modo volendi, ut ſcilicet velit ex caritate ſicut Deus; & iterum in cauſa finali, ut propter idem velit; & iterum in cauſa efficiente, ut ſcilicet Deus velit ipſum velle, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod in beatis, qui ſunt ſolum comprehenſores, quando erunt dotati impaſſibilitate, nihil eis quantum ad ſenſitivam partem laeſivum occurret: & ideo non erit aliquid in quo eorum ſenſualitas a divina voluntate diſcordet. Secus autem fuit in Chriſto, qui ſimul beatus, & paſſibilis fuit. Et ſimiliter nec voluntas ut natura, quantum ad ea quae ad ipſos pertinent, quia ab omni malo liberati erunt. Sed mala damnatorum vellent imperfecte modo praedicto, ſcilicet voluntate conditionata, non eſſe; in quo etiam, quamvis non conformetur quantum ad volitum divinae voluntati conſequenti, conformantur tamen divinae voluntati antecedenti, quae vult omnes homines ſalvos fieri: & quantum ad hoc eſt ſimilitudo inter voluntatem hominis Chriſti, & voluntatem beatorum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Chriſtus ſciret quid Deus vellet in qualibet, non tamen qualibet ſua vi apprehendebat divinam voluntatem, nec rationem quare Deus id vellet ſecundum ordinem ad finem aliquem: & ideo non oportebat quod qualibet vis eius conformaretur divinae voluntati in volito.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quaeſtionem dicendum, quod pugna, ſive contrarietas ſenſualitatis ad rationem, cauſatur in nobis ex tribus. Primo ex diverſitate volitorum; ſecundo quia ſenſualitas in ſuum volitum effrenate, & ſine regimine rationis fertur; tertio ex hoc quod ſenſualitas effrenata tendens in ſuum volitum, retardat motum rationis, & impedit vel in toto, vel in parte: & haec duo ultima in Chriſto non fuerunt, quia numquam motus ſenſualitatis in aliquid ferebatur niſi praeordinaretur a ratione: & ſic quamvis voluntas rationis non vellet illud volitum in quod ſenſualitas tendebat, volebat tamen quod ſenſualitas in id tenderet, ſicut dictum eſt de voluntate divina, & humana. Similiter nec motus ſenſualitatis impediebat motum rationis,

(a) Al. ſi Chriſtus. (b) *Forte* in volito. (c) Al. *deeſt* non.

nis, quia non erat violenta refuſio in Chriſto de potentia in potentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria nata ſunt fieri circa idem: unde quamvis motus ſenſualitatis, & rationis in contraria tendant; non tamen ſunt contrarii, niſi quatenus ex ſenſualitate redundat in rationem aliquod impedimentum, vel quantum ad actum quo regit alias potentias, & hoc eſt quando effrenate ſenſualitas in ſuum obiectum fertur; vel quantum ad proprium actum rationis, & hoc eſt quando ſenſualitas extinguit, vel retardat motum rationis: quæ duo in Chriſto non fuerunt, ſicut in nobis ſunt; & ideo nulla fuit in Chriſto pugna, vel contrarietas ſenſualitatis ad rationem.

Ad ſecundum dicendum, quod naturale eſt ſenſualitati humanæ quod feratur in delectabile ſenſus ſecundum regimen rationis; ſed quod immoderate feratur, hoc facit corruptio fomitis; & hinc eſt peccatum veniale in ſenſualitate.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio probat diverſitatem volitorum tantum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ſecundum voluntatem rationis, Chriſtus diverſa volebat; non tamen uno modo, ſed alterum abſolute, alterum autem ſub conditione, & imperfecte: & ideo non erat contrarietas in voluntate: quia contrarietas in habitu, vel in actu eſt ex contraria ratione obiecti: ratio autem ſecundum quam unum contrariorum volebat voluntas ut ratio, & alterum volebat ut natura, non habet contrarietatem: quod enim aliquid ex ordine ad finem bonitatem habeat, quod ſine illo ordine in ſe malum eſſet, non habet aliquam repugnantiam ſecundum quam, ut dictum eſt, in diverſa ferantur voluntas ut ratio, & voluntas ut natura.

Unde patet reſponſio ad duas primas rationes, quæ concludunt diverſitatem volitorum.

Et ſimiliter ad tertiam, quæ eſt ad oppoſitum, quæ concludit de contrarietate voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod ſicut in Chriſto erat ratio determinata ad unum, quantum ad ultimum iudicium; ita & voluntas erat determinata tantum ad unum, quantum ad ultimum conſenſum, & abſolutum: tamen in ratione erat apprehenſio diverſarum, & contrariarum rationum circa eamdem rem diverſimode conſideratam: & ſic etiam erat de motu voluntatis.

Ad quintum dicendum, quod Auguſtinus loquitur quando voluntas tendit in duo quantum ad ultimum, & abſolutum conſenſum; quod in Chriſto non fuit.

ARTICULUS III.

Utrum Chriſto fuerit conveniens orare.

III. P. quæſt. XXI. *art.* I. 2. 3. & 4.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod orare non fuerit competens (a) Chriſto. Quia, ſicut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. XXIV.) oratio eſt aſcenſus intellectus in Deum. Sed aſcendere in Deum, cum ſit diſtantis a Deo, non competit intellectui Chriſti, qui ſemper Deo coniunctus erat. Ergo Chriſto non competit orare.

2. Præterea. Nullus petit aliquid a ſeipſo. Sed, ſicut Damaſcenus dicit (ubi ſup.) oratio eſt petitio decentium a Deo. Cum ergo Chriſtus ſit Deus, & non alius Deus præter eum; orare non pertinet ad ipſum.

3. Præterea. Oratio eſt expreſſio voluntatis, quia eſt de eo quod quis abſolute vult; alias eſt fictio. Sed Chriſtus quidquid abſolute volebat, hoc ſciebat Deum velle. Ergo non oportebat quod de hoc ipſo rogaret.

Sed contra. Eius qui non poteſt omnia de ſe, eſt orare. Sed Chriſtus, ſecundum quod homo, omnia non poterat, ut ſupra diſt. XIV. (quæſt. 1. art. 4.) dictum eſt. Ergo eius, ſecundum quod homo, eſt orare.

Præterea. Officium Pontificis eſt preces ad Deum fundere. Sed Chriſtus eſt Pontifex, ut dicitur Heb. II. Ergo eius eſt orare.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non ſit eius orare pro ſe, ſed tantum pro aliis: officium enim ſacerdotis eſt eodem modo orare, & hoſtias offerre. Sed Chriſtus obtulit hoſtiam non pro ſe, ſed pro aliis, ut dicitur Hebr. VII. Ergo nec pro ſe oravit.

2. Præterea. In quolibet genere moventium eſt devenire ad primum movens, quod non movetur ſecundum illum motum, ſicut alterantia reducuntur ad primum alterans, non alteratum. Sed Chriſtus eſt pri-

(a) *Al.* in Chriſto.

primus inter orantes. Ergo ipſe eſt orans, & pro eo non oratur.

3. Præterea. Nullus ſapiens orat contrarium eius quod vult. Sed in Chriſto nihil accidebat niſi quod ipſe volebat. Ergo ipſe non pro ſe oravit.

Sed contra. Oratio fit non tantum contra infirmitatem culpæ, ſed etiam contra infirmitatem pœnæ. Sed Chriſtus circumdatus erat infirmitate pœnæ, quamvis non infirmitate culpæ. Ergo pro ſe orare poterat.

Præterea. Per orationem aliquis ſibi meretur. Sed Chriſtus ſibi meruit claritatem corporis. Ergo Chriſtus pro ſe orare potuit.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod oratio qua pro ſe oravit, fuit actus ſenſualitatis. Eius enim eſt orare, cuius eſt velle. Sed non mori in Chriſto abſolute non volebat niſi ſenſualitas. Ergo oratio qua mortem petebat a ſe excludi, erat actus ſenſualitatis.

2. Præterea. Magiſter dicit in littera, quod (*a*) ex affectu humano quem ex Virgine contraxit, calicem tranſire orabat. Sed affectum rationis non traxit ex Virgine: quia anima rationalis fit per creationem, & non ex traduce. Ergo hoc oravit per affectum ſenſualitatis.

3. Præterea. Catuli leonum quærunt a Deo eſcam ſibi, & pulli corvorum invocant eum, ut dicitur in Pſalmo (CIII. & CXLVI.) Sed in eis non eſt niſi affectus ſenſualitatis. Ergo & Chriſtus orare potuit per ſenſualitatem tantum.

Sed contra. Eius eſt orare, cuius eſt Deum cognoſcere. Hoc autem eſt tantum rationis. Ergo rationis eſt tantum orare in Chriſto.

Præterea. Oratio ad vitam contemplativam pertinet. Sed vita contemplativa non habet aliquam communitatem cum ſenſualitate. Ergo oratio Chriſti non fuit actus ſenſualitatis.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod non omnis Chriſti oratio fuit exaudita, per id quod dicitur in Pſalm. XXI. 3 *Clamabo per diem, & non exaudies*: quod Gloſſa * exponit de Chriſto.

2. Præterea. Oravit ut diſcipuli ſervarentur a malo, ut patet Ioan. XVII. & omnes qui crediturí erant per verbum eorum in ipſum. Hoc autem non fuit impletum nec quantum ad ipſos Apoſtolos, nec quantum ad alios credentes, nec de malo culpæ, nec de malo pœnæ. Ergo non omnis Chriſti oratio fuit exaudita.

3. Præterea. Ut dicitur Lucæ XXIII. oravit pro crucifixoribus, ut peccatum eis non imputaretur, ſed ut parceretur. Sed non omnibus remiſſum fuit illud peccatum: quia non omnes converſi ſunt ad fidem, ſine qua non eſt peccatorum remiſſio. Ergo ſua oratio non fuit exaudita.

4. Præterea. Oravit ut calix ab eo tranſferretur, ut patet Matth. XXVI. Hoc autem non fuit factum. Ergo &c.

Sed contra. Heb. V. 7. *Exauditus eſt pro ſua reverentia*.

Præterea. Oratio ſua non fuit minus efficax quam aliorum ſanctorum. Sed aliis ſanctis ipſe dicit: *Petite, & accipietis:* Ioan. XVI. 24. Ergo & ipſe quod petiit accepit.

Præterea. Ioan. XI. 42. *Ego autem ſciebam quia ſemper me audis*.

SOLUTIO I.

Reſpondeo ad primam quæſtionem dicendum, quod Chriſto, ſecundum quod Deus, non competit orare, nec obedire, nec aliquid quod minorationem ſonat, aut quod ad diverſitatem voluntatis pertinet; ſed ſecundum quod homo, competit ſibi orare propter tria, ut dicit Damaſcenus (loc. cit.) Primo propter veritatem humanæ naturæ inſinuandam, ſecundum quam minor eſt Patre, & obediens ei, & orans ipſum. Secundo ad exemplum orandi nobis præbendum: quia omnis eius actio, noſtra eſt inſtructio: cum ſit nobis datus quaſi exemplum virtutis. Tertio ad oſtendendum quod a Deo venerat, & ſibi contrarius non erat, dum eum orando principium recognoſcebat.

Ad primum ergo dicendum, quod aſcendere eſt proprie tendere in aliquid quod ſupra ipſum erat. Intellectus autem Chriſti non tendit in aliquid quod ſupra ipſum eſſet quantum ad contemplationem: quia quidquid de Deo umquam contemplatus eſt, hoc contemplatus eſt a primo inſtanti

(a) *Al.* ex defectu.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ex Auguſtino ſumpta, qui de Chriſto nihilominus perſonam Eccleſiæ gerente intelligit.

Digitized by Google

ti conceptionis: & ſecundum hoc dicit Damaſcenus (ut ſupra) quod intellectus Chriſti aſcenſione quæ eſt in Deum, non indigebat : ſed tamen potentia divina, quam orando implorabat, ſupra ipſum erat; & ſic aſcendens in Deum orabat.

Ad ſecundum dicendum, quod in aliis hominibus eſt una intellectualis voluntas, cuius eſt orare, quæ habet etiam imperium ſuper alias vires in ipſis exiſtentes : & ideo eius non eſt orare, ſed imperare reſpectu eorum quæ per ipſos fieri poſſunt. Sed non omnia quæ erant in Chriſto, erant ſubiecta rationi, & voluntati rationis, ſed aliquid ſupra ipſam, ſcilicet Deitas : unde ſicut in aliis hominibus ratio, & voluntas imperant aliis viribus ; ita in Chriſto orabant Deitatem.

Ad tertium dicendum, quod aliquid oravit Chriſtus quod abſolute fieri rationis voluntate volebat, quamvis non omnia, ut dicetur : & quamvis ſciret hoc eſſe in Dei voluntate, nihilominus orabat, quia ſciebat Deum velle hoc impleri per ſuam orationem; ſicut etiam Deus vult aliquem ſalvare orationibus alicuius ſancti : unde non eſt ſuperfluum quod ille ſanctus pro eo orat.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod oratio ſemper eſt ad ſupplendum aliquem defectum. Chriſtus autem non patiebatur aliquem defectum quantum ad bona ſpiritualia, quia beatus erat ; patiebatur autem defectum, inquantum paſſibilis erat in anima, & in corpore: unde omnis oratio Chriſti quæ erat pro bonis ſpiritualibus, non erat pro ſe, ſed pro aliis; ſicut illud, (a) *Ut ſint unum in nobis, ſicut & nos unum ſumus* : Ioan. XVII. ſed oratio quæ erat pro his quæ pertinent ad corpus, etiam erat ipſi pro ſeipſo, ſicut patet per illud Pſal xl. 11. *Reſuſcita me, & retribuam eis:* quæ quidem oratio, etſi ſit pro ſe, ideſt ut ipſe reſuſcitaretur, tamen eſt pro aliis, inquantum ad aliorum ſalutem tendit: quia *reſurrexit propter iuſtificationem noſtram:* Roman. IV. 25. & ad inſtructionem, quia eius exemplo ab ipſo Deo petere debemus.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio effunditur pro quolibet defectu amovendo ; ſed hoſtia præcipue contra peccatum offertur, ut per eam Deus placatus, aliquid concedat, Chriſtus autem quamvis aliquem defectum pœnæ habuerit, non tamen habuit defectum culpæ : & ideo pro ſe oravit, non autem pro ſe hoſtiam obtulit.

Ad ſecundum dicendum, quod orans pro quo non oratur, eſt ipſe Chriſtus, ſecundum quod beatus, non autem ſecundum ea quæ ad ſtatum viatoris pertinent.

Ad tertium dicendum, quod in Chriſto non erat aliquid quod voluntate rationis abſolute, & ſimpliciter non vellet tunc eſſe in ſe ; erat tamen in ipſo paſſibilitas, quam volebat, peracto redemptionis opere, per gloriam reſurrectionis a ſe removere: & erat in eo aliquid, ſcilicet paſſio imminens, quam volebat etiam tunc non ineſſe voluntate ſenſualitatis, & rationis ut naturæ.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod actus ſenſualitatis dicitur dupliciter. Uno modo ſenſualitatis ſicut principii elicientis actum ; & ſic oratio non poteſt eſſe actus ſenſualitatis in Chriſto, ut probant rationes ſecundo inductæ. Alio modo dicitur ſenſualitatis ut obiecti, ideſt de eo quod ſenſualitas volebat ; & ſic erat aliqua eius oratio ſenſualitatis: quia ratio orans, erat quaſi advocatus ſenſualitatis, proponens Deo appetitum ſenſualitatis. Hoc autem non faciebat, quaſi ratio vellet hoc quod (b) pro ſenſualitate petebat ; ſed ut doceret omnem hominis voluntatem Deo ſubdendam eſſe, & in omnibus neceſſitatibus ad eum recurrendum : unde ſubdit : *Non mea voluntas, ſed tua fiat* : Luc. XXII. 42.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis orat propter ſuam utilitatem, ratio non petit niſi hoc quod vult: & ideo tunc cuius eſt orare eius eſt velle. Sed Chriſtus hoc non petebat propter ſuam utilitatem, ut ſcilicet ipſe effectum huius petitionis conſequeretur, ſed propter utilitatem aliorum, ut dictum eſt : & ideo ratio non petebat hoc, ſecundum quod ipſa volebat, ſed ſecundum quod ſenſualitas appetebat.

Ad ſecundum dicendum, quod ex ſenſualitate oravit, quamvis ſenſualitas non oraret : quia appetitus ſenſualitatis erat cauſa quare orationem proponebat.

Ad tertium dicendum, quod illud quærere, & invocare non deſignat orationem proprie dictam, ſed ordinationem quæ eſt in

(a) Vulgata verſ. 11. *Ut ſint unum, ſicut & nos*: verſ. vero 21. *Ut omnes unum ſint, ſicut tu Pater, in me, & ego in te, ut & ipſi in nobis unum ſint*. (b) *Al. deeſt* pro.

in his, ſicut & in omnibus aliis creaturis, ad recipiendum a Deo ea quæ ad conſervationem ſui pertinent.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod omnis oratio quam Chriſtus obtulit hac intentione, ut ipſam impetraret, fuit exaudita. Sed cum aliquis impetrare non intendat quod abſolute non vult; hæc ſola oratio Chriſti exaudita fuit quæ erat de eo quod Chriſtus abſolute voluit. Hoc autem dicitur aliquis ſimpliciter, & abſolute velle, in quo ultimus eius conſenſus ſtat. Ultimus autem conſenſus eſt ſecundum ſupremam partem appetitus in homine. Appetitus autem rationis eſt ſupra appetitum ſenſus: & in appetitu rationis eſt ſupremum quod in finem tendit, vel in aliquid coniunctum fini. Et ideo hoc ſolum Chriſtus abſolute voluit quod ſecundum rationem voluit ut finem, & ut in ordine ad finem: & omnis talis ſua oratio fuit exaudita. Quod autem ſecundum ſenſualitatem voluit, abſolute non voluit: & ideo ratio non (a) hoc orando propoſuit ut impetraret. Nec tamen fuit ſimulatio, quia appetitum ſenſualitatis exprimebat ratione iam dicta. Similiter quod volebat ratio ut natura, ſi in eo non ſicut in fine quieſcebat, non ſimpliciter volebat, ut prius dictum eſt: & ideo etiam hæc non hoc propoſuit orando ut impetraret; & propter hoc huiuſmodi orationes non fuerunt exauditæ.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc dixit Chriſtus in perſona Eccleſiæ, ut dicit Gloſſa. Vel loquitur de oratione exprimente voluntatem ſenſualitatis, aut velleitatem rationis ut naturam.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas rationis ut natura, eſt de eo quod habet in ſe bonitatem, non conſiderato ordine eius ad aliud: unde voluntas talis in Chriſto fuit de ſalute omnium hominum, ſicut voluntas fuit in Deo; ſed ſecundum hanc ſimpliciter, & abſolute (b) non dicitur aliquis velle. Hanc autem voluntatem Hugo de ſancto Victore dicit voluntatem pietatis. Sed voluntas ut ratio, eſt de eo quod habet bonitatem etiam in ordine ad aliud: & ſecundum hanc voluntatem non volebat Chriſtus omnes ſalvari, ſicut nec Deus voluntate conſequente: & ſecundum hanc dicitur aliquis ſimpliciter, & abſolute velle: & ideo oratio Chriſti quæ fuit ſecundum hanc voluntatem, fuit exaudita; non autem quæ fuit ſecundum primam: & ideo dicit Hieronymus, quod Chriſtus exauditus eſt pro prædeſtinatis, non autem pro non prædeſtinatis.

Et ſimiliter dicendum eſt ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod in illa oratione ratio expreſſit motum ſenſualitatis, & non ſuum: unde illud quod orabat, non ſimpliciter voluit.

ARTICULUS IV.

Utrum Chriſtus, ſecundum quod homo, dubitaverit.

III. P. quæſt. xv. art. 8.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus, ſecundum quod homo, dubitavit, per hoc quod dicit Ambroſius in littera, quod ut homo dubitabat.

2. Præterea. Quicumque neſcit omnia, poteſt dubitare. Sed Chriſtus ſecundum aliquam ſcientiam neſcivit omnia, ut ſupra diſt. xiv. (quæſt. 1. art. 3.) dictum eſt. Ergo ſecundum illam potuit dubitare.

3. Præterea. Ubicumque eſt timor, ibi eſt dubitatio. Sed in Chriſto fuit verus timor, ut ſupra dictum eſt diſt. xv. (quæſt. II. art. 2.) Ergo in Chriſto fuit dubitatio.

4. Si dicatur, quod dubitabat ſecundum ſenſualitatem, & non ſecundum rationem; contra. Senſualitas ſequitur apprehenſionem ſenſitivæ partis. Sed futurum periculum, de quo erat paſſio, non præſciebat ſenſus. Ergo ſenſualitas de ipſo non dubitabat, ſed ratio.

5. Si dicatur, quod ſenſualitas dubitabat ex apprehenſione rationis, vel ex ſcientia Deitatis; contra. Chriſtus non præſcivit magis tunc ſibi futuram paſſionem quam a principio. Sed a principio ſenſualitas in ipſo non trepidabat. Ergo nec tunc.

Sed contra. Dubitare eſt ignorantis. Sed in Chriſto non fuit ignorantia, ſicut ſupra dictum eſt. Ergo nec dubitatio.

Præterea. Dubitatio ligat rationem, ne poſſit procedere, ſicut dicitur in III. Metaph. (text. 1.) Sed in Chriſto non fuit ratio ligata. Ergo non fuit in ipſo dubitatio rationis.

Præterea. Ubi eſt ſumma ſecuritas, ibi non eſt aliqua dubitatio. Sed in Chriſto fuit

(a) *Al. hic, & infra* ad hoc. (b) *Al. deeſt* non.

ſuit ſumma ſecuritas. Pſal. xxvi. 3. *Si conſiſtant adverſum me caſtra, non timebit cor meum*. Ergo in ipſo non fuit dubitatio.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod dubitatio dupliciter dicitur. Primo enim & principaliter ſignificat motum rationis ſupra utraque parte contradictionis cum formidine determinandi. Iterum ſecundo tranſlatum fuit hoc nomen ad ſignificandum formidinem affectus in aggrediendo, vel ſuſtinendo aliquod terribile. Primo autem modo dicta dubitatio contingit ex defectu medii ſufficientis ad veritatem inveniendam; & ideo contingit ex defectu ſcientiæ: & propter hoc in Chriſto non fuit. Secundo autem modo dicta contingit ex infirmitate eius quod læſivum imminens evadendi facultatem non videt. Et quia Chriſtus habebat infirmitatem in carne, ut ſupra dictum eſt, & læſivum mortis imminens, ſenſualitas trepidabat; ideo erat talis dubitatio in Chriſto quantum ad ſenſualitatem, quamvis eſſet ſumma ſecuritas quantum ad rationem, quæ auxilium divinum imminere videbat, quod ſenſualitas apprehendere non poterat.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambroſius loquitur quantum ad ſenſualitatis timorem; quem dum oſtendit, videbatur hominibus dubitare etiam quantum ad rationem.

Ad ſecundum dicendum, quod non omnis neſcientia dubitationem cauſat, ſed quando aliquis rationem eius quod quærit, & de quo contraria apparent, videre non poteſt: & ideo in Chriſto non fuit talis dubitatio.

Ad tertium dicendum, quod dubitatio prout pro timore ponitur, in Chriſto fuit quantum ad ſenſualitatem.

Ad quartum dicendum, quod ſenſualitas movetur etiam ex his quæ ratio apprehendit: quia formantur formæ particulares in imaginatione, ex quibus ſenſualitas nata eſt moveri.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mors a principio conceptionis eſſet prævisa, non tamen prævidebatur ut imminens: & ideo dubitationem non faciebat, ſed ſolum quando iam imminebat.

Alia concedimus: quia procedunt de rationis dubitatione.

EXPOSITIO TEXTUS.

Anima per aurem audit; ideſt, eſt principium audiendi homini per aurem.

Sicut in viris ſanctis fuit. Videtur quod magis fuit in impiis, quia ſeipſos interficiunt ſuorum peccatorum pondere afflicti, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. v.) Dicendum, quod voluntas ſenſualitatis ſemper refugit mortem, ſimiliter voluntas rationis ut natura; ſed voluntas rationis ut ratio quandoque appetit mortem; & hoc dupliciter: vel propter amorem futuræ vitæ, & hoc eſt in ſanctis; vel propter remorſum læſæ conſcientiæ, & hoc fit in peccatoribus.

Pius mentis affectus quo vellet mori. Contra. II. Corinth. v. 4. *Nolumus expoliari, ſed ſuperveſtiri*. Dicendum, quod (*a*) pius affectus bonorum refugit veſtitum corporis quantum ad corruptionem, ſed amat quantum ad naturam. Vel dicendum, quod non vult expoliari propter ſe, ſed ut cum Chriſto ſit; cum quo ſi eſſe poſſet non expoliatus, ſed ſuperveſtitus, melius vellet.

Sed quia (*b*) *modum geſſit dubitantis*. Contra eſt quod ſupra dixit Auguſtinus diſt. xv. quia eadem ratione omnia quæ de Chriſto dicuntur, non fuerunt vera. Dicendum, quod erat vera dubitatio quantum ad ſenſualitatem quæ faciebat apparere dubitationem in ratione, in qua dubitatio non erat.

Intende, lector, his verbis pia diligentia. Verba Hilarii ſunt exponenda ſecundum quod ratio pro ſe, non pro ſenſualitate proponebat: ſic enim non pro ſe, ſed pro ſuis orabat. Secundum autem quod pro ſenſualitate proponebat, ſic orabat pro ſe, ut iam dictum eſt.

(a) *Al.* plus effectus. (b) *Al. medicum geſſ. dubitationis*.

DISTINCTIO XVIII.

Si Chriſtus meruerit ſibi, & nobis, & quid ſibi, & quid nobis.

DE merito etiam Chriſti prætermittendum non eſt, de quo (1) quidam dicere ſolent, quod non ſibi, ſed membris tantum meruerit. Meruit quidem membris redemptionem a diabolo, a peccato, a pœna, & regni reſurrectionem, ut, amota ignea romphæa, liber pateret introitus; ſed & ſibi meruit impaſſibilitatis, & immortalitatis gloriam ſecundum carnem, ſicut ait Apoſtolus (Phil. II. 8.) „ Chriſtus factus eſt pro nobis obediens uſque ad mortem, mortem autem „ crucis: propter quod & Deus illum exaltavit, & dedit illi nomen quod eſt ſu- „ per omne nomen. “ Aperte dicit Apoſtolus, Chriſtum propterea exaltatum per impaſſibilitatis gloriam, quia eſt humiliatus per paſſionis obedientiam. Humilitas ergo paſſionis, meritum fuit exaltationis, & exaltatio præmium humilitatis. Unde Auguſtinus exponens præmiſſum capitulum, ait (ſuper Ioan. tract. CIV.) „ Ut „ Chriſtus reſurrectione clarificaretur, prius humiliatus eſt paſſione. Humilitas cla- „ ritatis eſt meritum, claritas humilitatis eſt præmium. Sed hoc totum factum eſt „ in forma ſervi: in forma enim Dei ſemper fuit, & erit claritas. “ Item Ambroſius (Ambroſiaſter) idem capitulum tractans ait: „ Quid, & quantum humi- „ litatis mereatur, hic oſtenditur. “ His teſtimoniis evidens fit quod Chriſtus per humilitatem, & obedientiam paſſionis meruit clarificationem corporis; nec id ſolum, ſed impaſſibilitatem etiam animæ. Anima enim ipſius ante mortem erat paſſibilis, ſicut caro mortalis; ſed poſt mortem merito humilitatis & anima impaſſibilis facta eſt, & caro immortalis. Utrum autem anima facta ſit impaſſibilis, quando caro facta eſt immortalis, ſcilicet ipſo reſurrectionis momento, de auctoritate nobis certum non eſt; ſed vel mox poſt carnis ſeparationem anima impaſſibilitate donata eſt, aut in reſurrectione quando caro refloruit.

Quod a conceptu meruit Chriſtus ſibi hoc quod meruit per paſſionem.

NEc ſolum meruit Chriſtus quando Patri obediens crucem ſubiit, ſed etiam ab ipſa conceptione, ex quo homo factus eſt, per caritatem, & iuſtitiam, & alias virtutes, in quarum plenitudine fuit ſecundum hominem conditus, ſibi tantum meruit, quantum poſt per martyrii tolerantiam. Tanta enim plenitudo ſpiritualium chariſmatum in eo fuit quod in eis proficere non potuit. Et ideo melior ipſius anima fieri non potuit, quam ab initio ſuæ conditionis extitit, quia proficere in meritis non valuit. Unde Gregorins (hom. VI. ſup. Ezech.) ait: „ Non habuit omnino Chriſtus (2) iuxta animæ meritum quo potuiſſet profice- „ re. In membris autem, quæ nos ſumus, quotidie proficit. “ Non ergo plus meruit ſibi per crucis patibulum quam a conceptione meruit per gratiam virtutum. Non igitur profecit ſecundum animæ meritum quantum ad virtutem meriti; profecit tamen quantum ad numerum meritorum. Plura enim habuit merita in paſſione quam in conceptione; ſed maioris virtutis non extiterunt in merendo plura quam ante fuerant pauciora. Meruit ergo a conceptione non modo gloriam impaſſibilitatis, & immortalitatis corporis, ſed etiam impaſſibilitatem animæ. Per quid? Per obedientiam, & voluntatem perfectam: quam non tunc primum habuit, nec maiorem cum pati cœpit, & mori. Obediens enim perfecte, & bonus extitit ſecundum hominem, ex quo fuit homo. Habuit igitur anima illa aliquid bonum in ſe poſt mortem quod non habuit ante. Num igitur melior, & beatior fuit quam ante? Abſit quod melior fuerit, quia non ſanctior, nec gratia cumulatior: nec etiam beatior fuit in Dei contemplatione, in quo præcipue beatitudo con-

(1) *Al.* quidem. (2) *Nicolai* iuxta virtutem, vel meritum animæ.

conſiſtit. Poteſt tamen dici in hoc fuiſſe beatior, quia ab omi miſeria immunis: ex quo nequit inferri ſimpliciter quod beatior fuerit.

De eo quod ſcriptum eſt (Philip. II. 9.) Donavit illi nomen quod eſt ſuper omne nomen.

NEc tantum gloriam impaſſibilitatis, & immortalitatis meruit, ſed etiam donari ſibi nomen quod eſt ſuper omne nomen, ſcilicet honorificentiam quod vocatur Deus. Hoc tamen nomen ante mortem habuit. Habuit enim hoc nomen Dei Filius, inquantum Deus eſt ab æterno per naturam; inquantum vero eſt homo factus, habuit ex tempore per gratiam. Verum Auguſtinus dicit (Lib. II. contra Maxim. cap. II. & Lib. III. cap. II.) homini donatum eſſe illud nomen, non Deo: quia illud nomen habuit cum in forma Dei erat tantum. Sed cum dicitur: „ Propter quod Deus illum exaltavit, & dedit illi nomen quod eſt ſuper omne „ nomen: " ſatis apparet propter quid exaltaverit, ſcilicet propter obedientiam; & in qua forma exaltatus ſit. In qua enim forma crucifixus eſt, in ea exaltatus eſt, & in ea donatum eſt ei nomen, ut cum ipſa forma ſervi (1) nominetur unigenitus Filius Dei. Hoc illi donatum eſt ut homini quod iam habebat idem ipſe Deus. Hoc igitur per gratiam accepit, ut ipſe ens homo, vel ſubſiſtens in forma ſervi, ideſt in anima, & in carne, nominetur, & ſit Deus. Sed numquid hoc meruit? Supra enim dictum eſt, quia hoc tantum bonum homo ille non meruit. Quomodo ergo hic dicitur: Propter obedientiam donatum eſt ei hoc nomen? Secundum tropum illum in Scriptura creberrimum hoc accipiendum eſt, quo dicitur res fieri quando innoteſcit. Poſt reſurrectionem vero, quod ante erat, in evidenti poſitum eſt, ut ſcirent homines, & dæmones. Manifeſtationem ergo illius nominis donavit ei Deus poſt reſurrectionem; ſed illam meruit per obedientiam paſſionis, qui eo quod obedivit patiendo, exaltatus eſt reſurgendo: & per hoc manifeſtatum eſt nomen. Hoc eodem tropo Dominus uſus eſt etiam poſt reſurrectionem, dicens (Matth. ult. 18.) „ Donata eſt mihi omnis poteſtas in cælo & in „ terra: " non quod tunc primo acceperit; ſed quam ante habebat, tunc manifeſtata eſt poteſtas. Ceterum Ambroſius (Ambroſiaſter) dicit (Philip. II.) nomen illud donatum eſſe Deo, non homini: & videtur ſecundum verborum ſuperficiem oppoſitus Auguſtino; ſed intelligentia non obviat, licet diverſum ſapiat. Nam Ambroſius de naturali donatione id dictum intelligit, qua æternaliter Pater generando dedit Filio nomen quod eſt ſuper omne nomen, ſcilicet eſſe Deum per naturam, quia genuit ab æterno Filium plenum, & ſibi æqualem Deum; quod tamen nomen Apoſtolus propter paſſionis obedientiam Chriſto donatum dicit. Sed præmiſſo locutionis modo accipiendum eſt.

Si Chriſtus ſine omni merito illa habere potuit.

SI vero quæritur, utrum Chriſtus illam immortalitatis, & impaſſibilitatis gloriam, & nominis (2) Dei manifeſtationem ſine omni merito habere potuerit; ſane dici poteſt, quia humanam naturam ita glorioſam ſuſcipere potuit ſicut in reſurrectione extitit, nomenque ſuum etiam aliter hominibus manifeſtare potuit; ſed homo paſſibilis eſſe non potuit ſicut fuit, & ad illam gloriam ſine merito pervenire. Potuit quidem pervenire ad illam ſine merito paſſionis, quia potuit, conſumpta mortalitate, immortalitatis gloria veſtiri; ſed non ſine merito iuſtitiæ, & caritatis, aliarumque virtutum. Non enim Chriſtus homo eſſe potuit in quo plenitudo virtutum, & gratiæ non fuit: nec virtutes ei ineſſe potuerunt mortalitatis cilicio induto, quin per eas mereretur. Habens igitur has virtutes ſecundum hominem paſſibilem ac mortalem, non potuit non mereri gloriam immortalitatis. Non potuit igitur factus mortalis ſine merito gloriam impaſſibilitatis, & immortalitatis, ac manifeſtationem Dei nominis conſequi; potuit tamen hoc aſſequi ſine

(1) *Nicolai:* nominatur, intelligatur unigenitus &c. (2) *Forte* ſui, *ut habet Nicolai.*

Digitized by Google

ne merito paſſionis: quia per paſſionem nil ſibi meruit quod non ante per virtutes ſibi meruerit.

De cauſa mortis, & paſſionis Chriſti.

AD quid ergo voluit pati, & mori, ſi ei virtutes ad merendum illa ſufficiebant? Pro te, non pro ſe. Quomodo pro me? Ut ipſius paſſio, & mors tibi eſſet forma, & cauſa. Forma virtutis, & humilitatis; cauſa gloriæ, & libertatis: (1) forma Deo uſque ad mortem obediendi; cauſa tuæ liberationis, ac beatitudinis. Meruit enim nobis per mortis, ac paſſionis tolerantiam, quod per præcedentia non meruerat, ſcilicet aditum paradiſi, & redemptionem a peccato, a pœna, & a diabolo; & per mortem eius hæc nos adepti ſumus, ſcilicet redemptionem, & filiorum gloriæ adoptionem. Ipſe enim moriendo factus eſt hoſtia noſtræ liberationis. Sed quomodo per mortem nos a diabolo, & a peccato redemit, & aditum gloriæ aperuit? Decreverat Deus in myſterio, ut ait Ambroſius (Ambroſiaſter) propter primum peccatum non intromitti hominem in Paradiſum, ſcilicet ad Dei contemplationem non admitti, niſi in homine uno tanta exiſteret humilitas quæ omnibus ſuis proficere poſſet, ſicut in primo homine tanta (2) fuit ſuperbia quæ omnibus ſuis nocuit. Non eſt autem inventus inter homines aliquis qui id poſſet implere, niſi Leo de tribu Iuda, qui aperuit librum, & ſolvit ſignacula, implendo in ſe omnem iuſtitiam, ideſt conſummatiſſimam humilitatem, qua maior eſſe non poteſt. Nam omnes alii debitores erant, & vix unicuique ſua virtus ſufficiebat, & humilitas. Nullus ergo eorum hoſtiam poterat offerre ſufficientem noſtræ redemptioni, vel reconciliationi. Sed Chriſtus homo ſufficiens, & perfecta fuit hoſtia, qui multo eſt amplius humiliatus amaritudinem mortis guſtando, quam ille Adam ſuperbierit per eium ligni vetiti, noxia delectatione perfruendo. Si igitur illius ſuperbia omnium extitit ruina, ipſum de paradiſo mittens foras, aliiſque occludens ianuam; multo magis Chriſti humilitas, qua mortem guſtavit, ingreſſum regni cæleſtis omnibus ſuis (impleto Dei decreto) aperire valuit, atque decreti delere chirographum. Ut enim ait Ambroſius (Ambroſiaſter) tantum fuit peccatum noſtrum, ut ſalvari non poſſemus, niſi unigenitus Dei Filius pro nobis moreretur debitoribus mortis. Sed ſic dignos nos fecit teſtamenti, & promiſſæ hereditatis. Quod non ita intelligendum eſt, quaſi non alio modo ſalvare nos potuerit quam per mortem ſuam; ſed quod per aliam hoſtiam non potuit nobis aperiri regni aditus, & fieri ſalus niſi per mortem Unigeniti: cuius tanta fuit, ut dictum eſt, humilitas, & patientia, ut eius merito pateret credentibus in eum aditus regni. Magna ergo in morte Unigeniti præſtita ſunt nobis, ut liceat nobis redire in patriam; ſicut olim in morte ſummi Pontificis his qui ad civitatem refugii confugerant, ſecure ad propria remeare licebat. Ecce aliquatenus oſtenſum eſt, qualiter per Chriſti mortem aditus regni ſit nobis paratus.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de voluntate Chriſti, quæ eſt principium merendi, hic determinat de merito ipſius. Dividitur autem hæc pars in duas. Primo determinat de merito ipſius Chriſti, ſecundum quod ordinatur ad conſecutionem boni; ſecundo ſecundum quod ordinatur ad remotionem mali, diſt. xix. ibi, *Nunc igitur quæramus, quomodo per mortem ipſius a diabolo, & a peccato, & a pœna redempti ſumus*. Prima adhuc dividitur in duas. Primo determinat de merito Chriſti, ſecundum quod ſibi aliquid meruit; ſecundo de merito ipſius, prout nobis meruit, ibi, *Ad quid ergo pati voluit?* Prima in duas. Primo oſtendit quod ſibi meruit; ſecundo inquirit, utrum hoc ſine merito habere potuiſſet, ibi, *Si vero quæritur, utrum Chriſtus &c.* Prima in duas. Primo oſtendit quid ſibi meruit in ſeipſo; ſecundo quid meruit in aliis, ibi, *Nec tantum gloriam impaſſibilitatis, & immortalitatis meruit, ſed etiam*

(1) *Al.* forma vero Deo uſque ad mortem obedientiæ, & cauſa tua liberationis &c. (2) *Al.* deeſt fuit.

iam meruit donari ſibi nomen quod eſt ſuper omne nomen. Prima in duas. Primo oſtendit quomodo Chriſtus ſibi meruit glorificationem corporis, & impaſſibilitatem animæ, & corporis in inſtanti ſuæ conceptionis. Secundo oſtendit quomodo hoc meruit per paſſionem, ibi, *Nec ſolum hoc meruit Chriſtus*. Circa primum duo facit. Primo determinat veritatem; ſecundo movet quamdam dubitationem, ibi, *Utrum autem anima ſit facta impaſſibilis, quando caro facta eſt immortalis .... de auctoritate certum nobis non eſt*.

Ad quid igitur voluit pati, & mori? Hic oſtendit quid nobis meruit per paſſionem: circa quod duo facit. Primo enumerat utilitates quæ nobis ex paſſione Chriſti proveniunt; ſecundo proſequitur unam, quæ pertinet ad conſecutionem boni, ibi, *Decreverat Deus in myſterio*.

QUAESTIO I.

Hic quæruntur ſex.

Primo. Utrum in Chriſto ſit aliqua operatio præter divinam.

Secundo. Utrum per illam potuit mereri.

Tertio. Utrum ab inſtanti conceptionis meruit.

Quarto. Quid ſibi meruit.

Quinto. Utrum per paſſionem mereri potuit.

Sexto. Utrum nobis meruit apertionem ianuæ.

ARTICULUS I.

Utrum in Chriſto ſit aliqua operatio præter divinam.

III. P. quæſt. XIX. *art.* I.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto ſit tantum una actio. Dionyſius enim actionem Chriſti nominat theandricam, ideſt deivirilem. Hoc autem non diverſas actiones, ſed unam ſignificat. Ergo in Chriſto eſt tantum una actio Divinitatis, & humanitatis.

2. Præterea. Actiones, ut dicit Philoſophus (in prologo Metaph.) ſuppoſitorum ſingularium ſunt. Sed in Chriſto eſt tantum unum ſuppoſitum. Ergo tantum una actio.

3. Præterea. Cuius eſt eſſe, eius eſt agere. Sed in Chriſto propter unitatem hypoſtaſis eſt tantum unum eſſe. Ergo tantum una actio.

4. Præterea. Inſtrumenti, & principalis agentis eſt tantum una actio. Sed, ſicut dicit Damaſcenus (Lib. III. de Fide cap. XVI.) caro eſt inſtrumentum Divinitatis. Ergo eſt una actio Chriſti ſecundum Divinitatem, & humanitatem.

5. Præterea. Ubi eſt idem activum, eſt eadem actio: quia actiones diverſificantur penes terminos. Sed in Chriſto eſt idem opus operatum Divinitatis, & humanitatis; ſicut mundatio leproſi, quem Divinitas tactu corporali mundavit, ut dicitur Matth. VIII. Ergo in ipſo eſt tantum una actio.

Sed contra. Sicut ſe habet unitas actionis ad unitatem naturæ, ita pluralitas ad pluralitatem. Sed in divinis perſonis propter unitatem naturæ eſt una actio. Ergo & in perſona Chriſti propter diverſitatem naturarum eſt diverſa actio.

Præterea. Magis diſtant divina natura, & humana in Chriſto, quam diverſæ potentiæ animæ in Chriſto. Sed diverſarum potentiarum in Chriſto ſunt diverſæ actiones. Ergo multo fortius duarum naturarum ſunt diverſæ actiones.

Præterea. Actio divinæ naturæ eſt ipſa divina eſſentia, & eſt æterna. Actio autem humanæ naturæ in ipſo eſt accidens, & aliquid tempore menſuratum. Ergo ſunt duæ actiones in Chriſto.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidam negaverunt in Chriſto duas eſſe actiones: & ad hoc ponendum diverſi diverſis rationibus moti ſunt.

Quidam enim Eutychiani dicebant in Chriſto unam tantum naturam eſſe compoſitam ex divina, & humana: & ideo ſequebatur quod etiam Chriſtus haberet unam tantum actionem compoſitam. Sed ex hoc ſequitur quod ſua actio non fuerit neque divina, neque humana, neque nobis, neque Patri conformis; & ita fruſtratur opus redemptionis, ad quod exigitur divina actio, & humana. Unde hoc eſt hæreticum, ſicut & primum, ut dicitur diſt. V. (quæſt. I. art. I.)

Alii vero negaverunt duas actiones in Chriſto, dicentes in comparatione ad divinam, humanam operationem non eſſe dicendam actionem, ſed potius paſſionem: quod refellit Damaſcenus (ubi ſup.) Quia ſi propterea humana operatio Chriſti non eſt dicenda actio, quia divina eſt actio: eadem ra-

ratione quia natura divina eſt bona, natura humana non eſſet bona: non enim oportet, ſi divina natura excedit humanam in bonitate, quod propter hoc humana ſit mala, aut non bona.

Alii vero viderunt quod actio dependet a natura, quæ eſt principium actionis, & a perſona, quæ agit: ideo voluerunt in Chriſto non eſſe dicendum unam actionem, ne unitatem naturæ ponere videantur; ſimiliter nec eſſe plures, ne videantur ponere perſonarum pluralitatem. Sed ex hoc ſequitur, ut dicit Damaſcenus, quod Chriſtus non ſit neque unius, neque duarum naturarum; quod eſt abſurdum.

Et dicendum propter hoc, quod ſimpliciter in Chriſto oportet concedere duas actiones: quia ad diverſitatem cauſarum ſequitur diverſitas in effectibus. Cauſa autem actionis eſt ſpecies, ut dicitur in III. Phyſic. (text. XVII.) quia unumquodque agit ratione alicuius formæ quam habet: & ideo ubi ſunt diverſæ formæ, ſunt etiam diverſæ actiones; ſicut Ignis deſiccat, & calefacit per caliditatem, & ſiccitatem; & homo audit, & videt per viſum, & auditum. Et ſimiliter Chriſtus ratione diverſarum naturarum habet diverſas actiones.

Ad primum ergo dicendum, quod actionem Chriſti dicit Dionyſius deivirilem, non quia ſit ſimpliciter una actio Deitatis, & humanitatis in Chriſto; ſed quia actiones duarum naturarum (a) quantum ad tria uniuntur. Primo quantum ad ipſum ſuppoſitum agens actionem divinam, & humanam, quod eſt unum. Secundo quantum ad unum effectum, qui dicitur opus operatum, vel apoteleſma ſecundum Damaſcenum (loc. cit.) ſicut mundatio leproſi. Tertio quantum ad hoc quod humana actio ipſius Chriſti participabat aliquid de perfectione divinæ naturæ, ſicut intellectus eius aliis eminentius intelligebat ex virtute divini intellectus ſibi in perſona coniuncti; quamvis divina actio in nullo infirmaretur ex conſortio humanæ.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis agere ſit ſuppoſiti, tamen forma, ſive natura eſt principium, vel cauſa agendi in ſuppoſito, ſicut & aliarum proprietatum in ſuppoſito exiſtentium: unde ſicut idem ſuppoſitum eſt ſubiectum diverſarum proprietatum propter diverſa eius principia cauſantia illas proprietates; ita idem ſuppoſitum habet diverſas actiones propter diverſas formas, ſive naturas.

Ad tertium dicendum, quod unitas rei conſequitur eſſe ſuum: unde eodem modo prædicatur de re ens, & unum, quod convertitur cum ente. Non autem ex actione ſua habet res unitatem: & ideo non poteſt eſſe quod ſit ſuppoſitum unum, & eſſe eius non ſit unum; poteſt autem eſſe quod ſit ſuppoſitum unum, & actio eius non ſit una.

Ad quartum dicendum, quod non poteſt eſſe eadem actio numero per eſſentiam principalis agentis, & inſtrumenti, quia idem accidens non eſt in diverſis ſubiectis; ſed dicitur una ſecundum quid, inquantum ſcilicet inſtrumentum non agit niſi motum a principali agente, & agit in virtute principalis agentis: & hoc modo in ipſa actione humanitatis Chriſti eſt aliqua virtus, inquantum ipſa humanitas eſt inſtrumentum Deitatis.

Ad quintum dicendum, quod actionis unitas non ſolum dependet ex termino, ſed etiam ex multis aliis cauſis: & ideo non oportet, ſi ſit idem activum, quod ſit eadem actio. Contingit autem quod idem activum ex diverſis actionibus cauſatur quadrupliciter. Uno modo quando unus agens non eſt ſufficiens ad complendum effectum, ſed multi ſimul; ſicut multi ſimul trahunt navem, quam nullus per ſe trahere poſſet: & tunc omnes illi ſunt quaſi unus agens non ſimpliciter, ſed unitate aggregationis; & ſimiliter actio eorum non eſt una ſimpliciter, ſed quaſi una congregata ex multis. Alio modo quando unus agens poteſt perficere effectum, ſed non ſimul una operatione, ſed multis operationibus ſucceſſivis; ſicut eſt in generatione habituum acquiſitorum; & tunc ultima complens effectum, agit in virtute omnium præcedentium diſponentium ad illum effectum. Et his duobus modis non fuerunt in Chriſto plures actiones ad unum effectum. Tertio modo quando effectus non eſt unus ſimpliciter, ſed unus ſubiecto, ſicut vulnus aduſtum: & ideo actiones cauſantes ſunt diverſæ ſimpliciter, conveniunt tamen in ſuppoſito, ſcilicet inciſio, & aduſtio: & a diverſis formis per eſſentiam cauſantur, ſcilicet ab acumine ferri, & a caliditate. Quarto modo, quando duæ actiones ſunt diverſorum agentium ordinatorum, quorum unum movet aliud, & unum eſt in-

Nn 2 ſtru-

(a) Al. deeſt quantum.

ſtrumentum alterius. Et hi duo ultimi modi ſunt in Chriſto, ſecundum quod diverſæ eius actiones ad idem opus operatum terminabantur.

ARTICULUS II.

Utrum Chriſtus potuerit mereri.

III. P. quæſt. XIX. *art.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non meruerit. Chriſtus enim ſemper fuit comprehenſor. Sed comprehenſoris qui eſt in termino, non eſt mereri: quia meritum eſt via ad terminum. Ergo Chriſtus non meruit.

2. Præterea. Non poteſt eſſe idem meritum, & præmium, ſicut nec cauſa, & cauſatum. Sed actus caritatis perfectæ eſt præmium, quia eſt ipſa fruitio. Ergo cum in Chriſto fuerit caritas conſummata, per ipſam mereri non potuit; & ita nullo modo merebatur, cum omnis meriti principium ſit caritas.

3. Præterea. Anima Chriſti a principio ſuæ conceptionis fuit beata, ſicut modo eſt. Sed modo non meretur. Ergo nec umquam mereri potuit.

4. Præterea. Quicumque meretur, merendo proficit quantum ad illud quod eſt merendi principium: quia caritas per meritum augetur. Sed Chriſti caritas augeri non potuit, nec ipſe in ſpiritualibus bonis proficere. Ergo ipſe non merebatur.

5. Præterea. Naturalibus non meremur, propter hoc quod ſunt determinata ad unum. Sed liberum arbitrium in Chriſto erat determinatum ad bonum. Ergo ipſe per liberum arbitrium mereri non potuit; & ita nullo modo, cum omne meritum ſit ex libero arbitrio.

6. Præterea. Nullus meretur id quod ſuum eſt: & propter hoc apud homines filii non merentur a patribus, ſed ſervi, quia ea quæ patris ſunt, hereditario iure competunt filio. Sed omnia quæ Patris ſunt, Chriſti ſunt, ut dicitur Matth. XII. & Ioan. XVI. Ergo ipſe apud Patrem non merebatur.

7. Præterea. Nullus meretur a ſeipſo. Sed quicumque meretur, meretur aliquid a Filio Dei. Cum ergo Chriſtus ſit Filius Dei, ipſe nullo modo mereri poterat.

Sed contra. Super illud Pſal. XV. *Conſerva me Domine, quoniam ſperavi in te,* Gloſſa: „ Ecce meritum quo ſervari debet: “ & loquitur de Chriſto. Ergo Chriſtus aliquid meruit.

Præterea. Omnis viator habens caritatem meretur. Sed Chriſtus fuit huiuſmodi. Ergo.

Præterea. Ubicumque eſt difficultas in operatione virtutum, ibi eſt meritum. Sed Chriſtus habuit difficultatem in operibus virtuoſis, non quidem ex parte animæ ſed ex parte corporis, quod affligebatur. Ergo ipſe merebatur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in iuſtitia duæ perſonæ requiruntur, ſcilicet faciens iuſtitiam, & patiens iuſtitiam. Facientis autem iuſtitiam, reddere unicuique quod ſuum eſt, actio eſt propria; patientis autem iuſtitiam actio propria eſt facere ſibi debitum quod eſt ei per iuſtitiam reddendum: & hoc proprie mereri eſt: unde & id quod ſecundum iuſtitiam redditur, merces dicitur. Sed quia iuſtitia reddit unicuique quod ei debetur & in bonis, & in malis; bona autem ſimpliciter ſunt ea quæ ad vitam æternam pertinent, & mala ſimpliciter ea quæ ad miſeriam æternam pertinent; inde eſt quod ſecundum Theologos meritum proprie dicitur reſpectu bonorum; quamvis magis proprie reſpectu bonorum dicatur meritum, demeritum vero reſpectu malorum. Ad hoc igitur quod aliquis mereatur, tria neceſſaria ſunt, ſcilicet agens qui meretur, actio per quam meretur, & merces quam meretur. Et ideo ad meritum tria requiruntur. Primum eſt ſecundum comparationem merentis ad mercedem, ut ſcilicet ille qui meretur, ſit in ſtatu acquirendi mercedem: & propter hoc illi qui ſunt omnino in termino, nihil merentur, quia nihil acquirere poſſunt. Secundum eſt ex comparatione agentis ad actionem, ut ſcilicet ſit dominus ſuæ actionis: alias per actionem ſuam non dignificatur ad aliquid habendum, nec laudatur: & ideo ea quæ agunt per neceſſitatem naturæ, vel etiam per violentiam, non merentur. Tertium eſt ſecundum comparationem actionis ad mercedem, ut ſcilicet æquiparetur mercedi: non quidem ſecundum æqualitatem quantitatis, quia hoc requiritur in iuſtitia commutativa, quæ conſiſtit in emptionibus, & venditionibus; ſed ſecundum æqualitatem proportionis, quæ requiritur in iuſtitia diſtributiva, ſecundum quam Deus æterna præmia partitur. Actio autem proportionata ad vitam æternam eſt

actio

Digitized by Google

actio ex caritate facta: & ideo per eam ex condigno meretur quis ea quæ ad vitam æternam pertinent: opera autem bona quæ non ſunt ex caritate facta, deficiunt ab iſta proportione; & ideo per ea ex condigno non meretur quis vitam æternam, ſed improprie dicitur aliquis mereri, ſecundum quod habent aliquam ſimilitudinem cum operatione informat a caritate. Et ſi quidem ſit ſimilitudo illa in ſubſtantia actus, & in intentione, ut cum aliquis exiſtens in mortali peccato dat eleemoſynam propter Deum; dicitur meritum congrui: ſi vero ſit ſimilitudo in ſubſtantia actus, & non in intentione; ſic dicitur meritum interpretatum, ſicut cum quis dat pauperi eleemoſynam propter inanem gloriam. Et hæc tria in Chriſto reperiuntur: ipſe enim quamvis quantum ad aliquid in termino perfectionis fuerit, ſcilicet quantum ad operationes animæ, quibus erat beatus, & comprehenſor; tamen quantum ad aliquid defectum patiebatur eorum quæ ad gloriam pertinent, inquantum ſcilicet erat paſſibilis anima, & corpore, & inquantum erat corpore mortalis: & ideo ſecundum hoc erat viator in ſtatu acquirendi. Similiter & omnis actus eius informatus erat caritate: & iterum actus ſui dominus erat per libertatem voluntatis; & ideo omni actu ſuo meruit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis eſſet comprehenſor quantum ad aliquid, erat etiam viator quantum ad aliquid; & ſic mereri potuit.

Ad ſecundum dicendum, quod idem non poteſt eſſe meritum, & præmium reſpectu eiuſdem, & ſecundum idem: unde ipſe motus caritatis hominis Chriſti, in quo conſiſtit præmium eius quantum ad beatitudinem animæ, poteſt eſſe meritum reſpectu beatitudinis corporis: quod in aliis beatis non contingit, quia non ſunt in ſtatu acquirendi ſecundum aliquid ſui: & ideo nec ſibi, nec aliis merentur: quia quod impetrant modo nobis, contingit ex hoc quod prius dum viverent, meruerunt ut hoc impetrarent.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus eſt modo tantum comprehenſor; tunc autem erat & viator, & comprehenſor: & ideo tunc mereri potuit, nunc autem non.

Ad quartum dicendum, quod ille qui meretur, non oportet quod proficiat quantum ad rationem merendi: hoc enim accidit ſibi ex hoc quod radix merendi, ſcilicet caritas, non eſt in ipſius merito: ſed oportet quod omnis qui meretur, proficiat quantum ad mercedem quam meretur, ut ſcilicet eam ſibi debitam faciat vel ſimpliciter, vel quantum ad aliquem modum quo ſibi prius debita non erat.

Ad quintum dicendum, quod liberum arbitrium Chriſti non erat determinatum ad unum ſecundum numerum, ſed ad unum ſecundum genus, ſcilicet ad bonum, quia in malum non poteſt; ſed tamen hoc poteſt facere, & non facere; & hoc non excludit libertatem arbitrii, quia poſſe peccare nec eſt libertas arbitrii, nec pars libertatis, ut dicit Anſelmus (in dialog. de lib. arbit. cap. 1.) Et hæc quidem determinatio ex perfectione liberi arbitrii contingit, ſecundum quod per habitum gratiæ, & gloriæ terminatur in eo ad quod eſt naturaliter ordinatum, ſcilicet in bono: quia liberum arbitrium, quamvis in nobis ſe habeat ad bonum, & ad malum, non tamen eſt propter malum, ſed propter bonum. Vel dicendum, quod ſi etiam eſſet determinatum ad unum numero, ſicut ad diligendum Deum (quod non facere non poteſt) tamen ex hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis, ſive meriti: quia in illud non coacte, ſed ſponte tendit; & ita eſt actus ſui dominus.

Ad ſextum dicendum, quod Chriſtus non meretur ſecundum Divinitatem, ſecundum quam habet quod omnia ſunt ſua; ſed meretur ſecundum humanitatem, ex qua non habet quod omnia ſunt ſua.

Et per hoc patet ſolutio ad ſeptimum: quia a Filio Dei meremur ratione Divinitatis ſuæ, ex qua parte ipſe non merebatur.

ARTICULUS III.

Utrum Chriſtus ab inſtanti ſuæ conceptionis potuerit mereri.

III. P. quæſt. XXXIV. *art.* 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non potuerit mereri in inſtanti ſuæ conceptionis. Nullus enim meretur niſi agendo. Sed prius eſt eſſe rei quam eius agere. Ergo in primo inſtanti conceptionis, quando Chriſtus primo habuit eſſe ſecundum humanam naturam, non potuit mereri.

2. Præterea. Opus meritorium cum deliberatione eſt, cum ſit ex electione liberi arbitrii, quæ ſequitur conſilium. Sed deliberatione

beratio, cum ſit quidam motus, requirit tempus. Ergo in primo inſtanti conceptionis mereri non potuit.

3. Præterea. Quidquid Chriſtus habuit in primo inſtanti ſuæ conceptionis, habuit ab alio, non a ſe. Sed meriti ſui ipſe cauſa fuit. Igitur in primo inſtaoti conceptionis non meruit.

4. Præterea. Sicut meritum eſt per liberum arbitrium, ita & peccatum. Sed diabolus non potuit peccare in primo inſtanti ſuæ creationis. Ergo nec anima Chriſti in primo inſtanti creationis ſuæ potuit mereri. Sed primum inſtans cooceptionis fuit primum inſtans creationis aoioæ. Ergo in illo inſtanti mereri non potuit.

5. Præterea. Chriſtus quantum ad corpus, in pueritia erat ſimilis aliis pueris. Sed alii pueri propter imbecillitatem organorum corporalium non habent perfectam imaginationem, nec uſum liberi arbitrii. Per conſequens ergo nec Chriſtus; & ita tunc, ut videtur, mereri non potuit.

Sed contra. Chriſtus in primo inſtanti ſuæ conceptionis fuit vir. Hierem. XXXI. 22. (a) *Novum faciet Dominus ſuper terram: femina circumdabit virum*. Sed perfecti viri eſt mereri. Ergo Chriſtus in primo inſtanti ſuæ conceptionis potuit mereri.

Præterea. Perfectior eſt anima perfecta prima & ſecunda perfectione, quam perfecta ſolum perfectione prima. Sed Chriſto non accrevit aliqua ſpiritualis perfectio. Ergo cum operatio ſit perfectio ſecunda, & habitus perfectio prima; quandocumque habuit habitum virtutis, habuit actum eius. Sed actu virtutis merebatur. Ergo Chriſtus in inſtanti conceptionis merebatur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Chriſto debemus attribuere ſecundum animam, omnem perfectionem ſpiritualem quæ ſibi poteſt attribui: unde cum poſſibile ſit ipſum in primo inſtanti ſuæ conceptionis actum meritorium perfeciſſe, dicendum eſt, Chriſtum in primo inſtanti ſuæ conceptionis meruiſſe. Quod enim aliqua res in primo inſtanti in quo eſt, non poſſit ſuam actionem habere, non poteſt contingere niſi tribus modis. Primo ex hoc quod deeſt ſibi aliqua perfectio quæ requiritur ad agendum; ſicut catulus in primo inſtanti ſuæ nativitatis non poteſt videre, quia non habet organum videndi completum. Alio modo propter aliquod impediens extrinſecum; ſicut aqua generata in aliquo loco concluſo impeditur ut non poſſit proprio motu moveri. Tertio ex natura operationis quæ ſucceſſionem habet; & tunc in primo inſtanti quo res eſt, incipit illam actionem, non tamen illa actio eſt in illo inſtanti, ſed in tempore; ſicut patet quod primum inſtans in quo ignis eſt ignis, quod eſt ultimum inſtans ſuæ generationis, eſt primum inſtans motus ſui ſurſum; ſed tamen motus eius non eſt in illo inſtanti, quia motus ſucceſſivorum eſt. Conſtat autem quod in Chriſto non deficiebat aliqua perfectio ex parte ipſius agentis, quæ eſt neceſſaria ad meritorium actum; & iterum nihil erat quod impedire poſſet; ipſe etiam motus caritatis, quo movebatur, indiviſibilis erat, non ſucceſſivus: & ideo in ipſo inſtanti conceptionis mereri potuit. Quidam autem dicunt, quod in ipſo inſtanti conceptionis noo meruit quantum ad uſum virtutum; ſed ſolum habuit meritum in radice, ſcilicet in habitu caritatis, & aliarum virtutum, ex quibus dignus fuit gloria; ſed quantum ad uſum virtutum non meruit in ipſo inſtanti, ſed poſt ipſum inſtans. Et ad hoc moventur rationibus inductis in obiiciendo. Sed prima opinio magis mihi placet, & ſecundum eam reſpondendum eſt ad argumeota in contrarium facta.

Ad primum ergo dicendum, quod eſſe eſt prius quam agere natura, non tempore de neceſſitate.

Ad ſecundum dicendum, quod deliberatio, & conſilium, ut dicit Philoſophus (III. Ethic. cap. VI.) non ſunt de his quæ ſunt ad finem, quando non eſt certum quæ expediant ad finem intentum. In ipſa autem intentione finis aliquis meretur: unde non exigitur deliberatio ad meritum, etiam in aliis hominibus, quantum ad appetitum finis. Et præterea in Chriſto non exigebatur deliberatio etiam quantum ad ea quæ ſunt ad finem, quia de his certus erat.

Ad tertium dicendum, quod illud quod Chriſtus habuit in primo inſtanti ſuæ conceptioois, ſcilicet meritum, & ab alio habuit, inquantum ſcilicet exigitur gratia, & a ſeipſo habuit, inquantum meritum procedit ex libero arbitrio. Non enim ſemper

(a) Vulgata: *Creavit Dominus novum*.

per neceſſarium eſt ut cauſa cauſatum præcedat tempore, ſed quandoque ſufficit quod præcedat natura.

Ad quartum dicendum, quod motus voluntatis in finem bonum, eſt ſibi naturalis: unde in primo inſtanti creationis ſuæ poteſt habere motum in bonum finem, quia ad finem naturaliter deſideratum appetendum non indigemus deliberatione; & in hoc poteſt eſſe meritum. Sed peccatum contingit ex hoc quod voluntas movetur in aliquid quod non competit fini naturaliter deſiderato: unde oportet quod contingat ex falſa collatione illius ad finem: & ideo requiritur ad peccatum collatio eius quod habet apparentem bonitatem ad id quod eſt per ſe bonum naturaliter deſideratum. Unde in primo inſtanti creationis non poteſt mens peccare.

Ad quintum dicendum, quod Chriſtus non habebat a ſenſibus acceptam ſcientiam, ſed infuſam; & ita habitus ſcientiæ perfectæ poterat eſſe etiam cum infirmitate organorum: & iterum dictum eſt, quod infirmitas corporis in ipſo non refundebatur in mentem, ſicut nec mentis gloria corporis infirmitatem tollebat: & ideo imperfectio organorum corporalium, uſum rationis non tollebat in ipſo.

ARTICULUS IV.

Utrum Chriſtus meruit ſibi immortalitatem.

III. P. quæſt. XIX. *art.* 3.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non meruerit ſibi immortalitatem corporis. Mereri enim eſt extranei, cui non debetur merces niſi per meritum; ſicut & adoptari eſt extranei, cui non debetur hereditas niſi per adoptionem. Sed Chriſtus ad bona Patris, quæ ſunt ſua, non dicitur adoptari quaſi extraneus. Ergo eadem ratione nec immortalitatem, vel aliquid huiuſmodi meruit.

2. Præterea. Præmium eſt dignius merito. Sed bonus motus animæ Chriſti quo merebatur, eſt dignior quolibet corporali. Ergo non merebatur immortalitatem corporis.

3. Præterea. Chriſtus non erat debitor mortis: quia non habebat peccatum, quod mortis debitores facit. Ergo cum nullus mereatur illud malum evitare cuius non eſt debitor, videtur quod ipſe immortalitatem non meruit.

Sed contra eſt quod in littera dicitur, quod claritas corporis eſt præmium humiliationis. Sed immortalitas corporis ad claritatem corporis pertinet. Ergo etiam immortalitatem meruit.

Præterea. Bona gloriæ nulla creatura habet ſine merito. Sed immortalitas pertinet ad gloriam. Ergo ipſam Chriſtus meruit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod impaſſibilitatem animæ Chriſtus non meruerit. Id enim quod nobis eſt naturale, non meremur. Sed anima ſecundum ſuam naturam eſt impaſſibilis. Ergo impaſſibilitatem non meruit.

2. Præterea. Omne quod ineſt alicui per accidens, ex hoc ipſo quod accidens removetur, ei non ineſt. Sed anima patitur, ſicut & movetur per accidens, ſcilicet per corpus. Ergo ex hoc ipſo quod ſeparatur a corpore, fit impaſſibilis. Sed Chriſtus non meruit animam a corpore ſeparari: quia meritum mortis peccatum eſt, ut dicitur Rom. VI. Ergo non meruit impaſſibilitatem animæ.

3. Præterea. Impaſſibilitas animæ pertinet ad beatitudinem animæ, ſicut impaſſibilitas corporis ad beatitudinem corporis. Sed anima Chriſti a principio fuit beata. Ergo impaſſibilitatem animæ non meruit.

Sed contra. Anima Chriſti poſt reſurrectionem fuit impaſſibilis. Sed ante fuit paſſibilis. Ergo ſicut gloriam reſurrectionis, ita & animæ impaſſibilitatem meruit.

Præterea. Animæ damnatorum ſunt paſſibiles, quia impaſſibilitatem non meruerunt. Ergo cum anima Chriſti non fuerit paſſibilis poſt reſurrectionem, videtur quod impaſſibilitatem meruerit.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non meruerit exaltationem. Quia ex hoc ipſo quod humana natura aſſumpta fuit, exaltata eſt, & nomen Divinitatis ſibi debetur. Sed aſſumptionem non meruit, ut ſupra diſt. IV. dictum eſt. Ergo nec exaltationem.

2. Præterea. Nomen quod eſt ſuper omne nomen, eſt nomen in quo flectitur omne genu. Sed hoc eſt nomen *Ieſus*, ut dicitur Philip. II. Cum ergo hoc nomen non meruerit, ſed ante conceptionem ſibi impo-

impoſitum fuerit; videtur quod non meruerit nomen quod eſt ſuper omne nomen.

3. Si dicatur, quod meruit quantum ad manifeſtationem; contra. Hoc etiam ante manifeſtum erat: unde dæmones ante eum confeſſi fuerunt, & pueri, & Prophetæ prædixerunt. Ergo hoc ipſe non meruit.

4. Præterea. Meritum ordinatur ad præmium. Sed facere aliquid propter æſtimationem hominum, pertinet ad vanam gloriam, quæ in ipſo non fuit. Ergo exaltationem quantum ad manifeſtationem hominum non meruit.

Sed contra Luc. xiv. 11. *Qui ſe humiliat, exaltabitur*. Sed Chriſtus ſe humiliavit. Ergo exaltari meruit.

Præterea. Ipſe fecit ſe dignum tali exaltatione quæ eſt in manifeſtatione ad homines per ea quæ geſſit. Ergo meruit ipſe hanc exaltationem.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod etiam præmium ſubſtantiale animæ, ſcilicet fruitionem divinam, ipſe meruit. Maioris enim meriti maius eſt præmium. Sed meritum Chriſti fuit maius omnium ſanctorum meritis. Ergo & maius fuit merces quam meruit. Nihil autem maius cadit ſub merito quam fruitio Dei, quam ſancti merentur. Ergo ipſe etiam meruit ipſam.

2. Præterea. Glorioſius eſt aliquid per ſeipſum habere quam ab alio habere omnia. Sed quod quis meretur, quodammodo habet per ſeipſum. Cum igitur Chriſtus fruitionem divinam glorioſiſſime habuerit, videtur quod eam meruerit.

3. Præterea. Secundum illos qui ponunt Angelos in ſolis naturalibus creatos, ſimul in eis fuit meritum, & præmium. Sed nihil prohibet Chriſtum meruiſſe fruitionem divinam, niſi quia ab initio ſuæ conceptionis eam habuit. Ergo videtur quod in ipſo inſtanti ſuæ conceptionis mereri potuerit ut ſimul in eo eſſet meritum, & præmium.

Sed contra. Nullus meretur ſecundum quod eſt comprehenſor. Sed Chriſtus quantum ad fruitionem erat comprehenſor. Ergo numquam fruitionem meruit.

Præterea. Ex hoc ipſo quod intellectus eius erat Deo coniunctus in perſona, ſibi debebatur fruitio. Sed unionem non meruit. Ergo nec fruitionem.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod, ſicut prædictum eſt, meritum ſecundum ſe eſt operatio eius qui iuſtitiam patitur, ſecundum quam facit ſuum id quod ſibi reddendum eſt. Non autem datur aliquid alicui qui habet illud eo modo quo habet, nec aliquis facit ſuum quod ſuum eſt eo modo quo ſuum eſt: unde ad meritum, ſecundum quod Theologi de ipſo loquuntur, in ordine ad ea quæ ſunt bona ſimpliciter, quatuor requiruntur quantum ad id quod aliquis mereri dicitur. Primum eſt quod illud ſit de pertinentibus ad beatitudinem. Secundum eſt quod illud ſit non habitum quod per meritum acquiritur reddendum iuſtitia mediante. Tertium eſt quod illud ſit non debitum quod merendo quis ſibi debitum facit. Quartum quod id quod quis mereri dicitur, ſequatur ad minus ordine naturæ ad ipſum meritum: & ideo gratia quæ eſt merendi principium, & alia naturalia quæ exiguntur ad meritum, ſub merito non cadunt. Hæc autem quatuor in Chriſti immortalitate inveniuntur. Quia eſt de his quæ pertinent ad beatitudinem corporis. Item non fuit ab eo ſemper habitum, quia a principio mortale corpus aſſumpſit. Item non fuit ſibi debitum ratione naturæ, quamvis eſſet ſibi debitum ratione perſonæ. Item immortalitas non exigitur ad merendum. Et propter hoc immortalitatem meruit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis immortalitas, & omnia alia bona quæ ſunt in poteſtate Patris, eſſent in poteſtate Filii quantum ad divinam perſonam, non tamen ratione humanæ naturæ: unde nos merendo facimus nobis debitum de eo quod non erat debitum neque naturæ, neque perſonæ; Chriſtus autem fecit merendo debitum naturæ de non debito naturæ, quamvis eſſet debitum perſonæ. Nec eſt ſimile de adoptione: quia adoptio reſpicit perſonam, ſicut & filiatio; meritum autem in operatione conſiſtit, quæ variatur ſecundum varietatem naturæ, ut prius dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis actus mentis, quo Chriſtus merebatur, ſit ſimpliciter melius quam immortalitas corporis; tamen illa eſt melior quantum ad ſtatum, inquantum ſcilicet pertinet ad ſtatum beatitudinis; actus vero mentis, ſecundum quod in eo conſiſtit meritum, pertinet

tinet ad ſtatum viatoris. Vel dicendum, quod hoc habet veritatem in præmio ſubſtantiali animæ, & non in aliis.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus quamvis non haberet neceſſitatem moriendi ex peccato, habebat tamen ex principiis naturalibus, ut ſupra (*diſt.* xvi. *quæſt.* 1. *art.* 2.) dictum eſt: & ideo humanæ naturæ in Chriſto immortalitas non erat debita. Vel dicendum, quod privatio culpæ quamvis auferat meritum mortis, non tamen dat immortalitatem, qua impoſſibile eſt mori, qualis eſt immortalitas quam meruit Chriſtus; ſicut patet in Adam quantum ad primum ſtatum, in quo non erat prædicta immortalitas.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod anima dupliciter dicitur paſſibilis. Uno modo ſecundum iuſtitiam divinam, ſicut patitur in inferno ab igne corporali; & hic eſt communis animæ, & omni ſpiritui creato in ſuis tantum naturalibus conſiderato. Alio modo dicitur anima paſſibilis ſecundum naturam: & hoc vel per accidens, ex paſſione corporis, ut ſupra (*diſt.* xv. *quæſt.* 11. *art.* 3.) dictum eſt, quod læſio corporis ad animam pertingit quodammodo, inquantum eſt forma eius; vel per operationem propriam; ſive illa ſit communis animæ & corpori, ſicut in delectationibus, & triſtitiis, quæ ſunt ſecundum partem ſenſitivam; ſive ſit propria ipſi animæ, ſicut in delectationibus, & triſtitiis intellectivæ partis. Quia autem anima ſecundum ſuam naturam eſt forma corporis, formæ autem eſt ut ſit materiæ proportionata; ideo in ipſa natura animæ, etiam ſine corpore exiſtentis, eſt ut ſit nata pati ad paſſionem corporis, quamvis non patiatur actu ſine corpore quantum ad illas paſſiones quæ naturaliter ei ineſſe poſſunt vel ex corpore, vel cum corpore. Hæc autem aptitudo non tollitur per id per quod natura per gratiam reformatur: quamvis enim homo reformetur quantum ad actus perſonales per gratiam, non tamen reformatur quantum ad naturam niſi per gloriam, quæ omnes defectus naturæ tollit: cuius ſignum eſt quod reformati per gratiam, in actu naturali defectum patiuntur, quia in originali peccato generant. Unde oportet quod iſtam aptitudinem naturalem ab anima habitus gloriæ tollat, per quem anima perficitur non ſolum in potentiis quantum ad actus perſonales, ſed inquantum eſt natura quædam: unde ex ipſa glorificata in corpus gloria transfunditur. Per habitum etiam gloriæ excluditur & triſtitia intellectivæ partis, & iterum poſſibilitas peccandi, per quam eſt poſſibilitas ad paſſionem ex iuſtitia divina. Unde conſtat quod impaſſibilitas animæ ad gloriam pertinet; & quod Chriſtus gloriam animæ, inquantum eſt natura corporis, non habuit a principio ſuæ conceptionis, quia corpus paſſibile fuit; quamvis haberet animam glorioſam quantum ad operationes, quibus Deo fruebatur. Ideo ſicut meruit immortalitatem corporis, ita etiam meruit impaſſibilitatem animæ.

Ad primum ergo dicendum, quod anima ſecundum ſuam naturam eſt impaſſibilis, ut pati non poſſit, quantum ad paſſiones proprie dictas, de quibus loquimur, ſine corpore; eſt tamen ſecundum naturam ſuam paſſibilis, ideſt potens pati has paſſiones in corpore, & per corpus. Unde hæc determinatio *per naturam* poteſt determinare paſſibilitatem vel quantum ad potentiam, & ſic falſa eſt propoſitio; vel quantum ad actum, & ſic vera eſt, quia paſſibile eſt potens pati.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis per accidens ineſſet animæ paſſio, non tamen per accidens aptitudo ad patiendum ſimul cum corpore: & ideo quamvis ea ſeparata a corpore, tollatur paſſio ſecundum actum, non tamen tollitur aptitudo patiendi. Unde ſi iterum corpori uniretur, non faceret coniunctum ſibi corpus impaſſibile, ſed in eo per accidens pateretur, ſicut & prius, niſi quando glorificata eſt: tunc enim ſi corpori unitur, corpus impaſſibile facit.

Ad tertium dicendum, quod impaſſibilitas animæ pertinet ad beatitudinem animæ, inquantum natura, & forma corporis: & talem beatitudinem anima Chriſti non habuit a principio ſuæ conceptionis, ſed beatitudinem quæ conſiſtit in actu fruitionis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dicit Philoſophus in I. Ethic. (*cap.* xiv.) in felicitate aliquid invenitur eſſentiale ipſius, ſicut virtutes quæ faciunt operationem perfectam; aliquid autem quod facit ad bene eſſe felicitatis, ſicut divitiæ, & amici, & huiuſmodi. Similiter dico, quod aliqua ſunt quæ ſunt de ſubſtantia beatitudinis, ſicut dotes animæ, & cor-

poris; aliquid autem quod eſt de bene eſſe ipſius, ſicut manifeſtatio beatitudinis ad alios, in quo etiam gloria conſiſtit, quia gloria eſt clara cum laude notitia: (a) Gloſſa Rom. ult. * ſicut etiam Philoſophus dicit (loc. cit.) quod de bene eſſe ipſius felicitatis eſt ut felix etiam poſt mortem vivat in memoriis hominum. Quia (b) ergo in Chriſto debuit eſſe completiſſima beatitudo, ideo non ſolum in ſeipſo beatificatum eſt, ſed ad perfectionem ſuæ beatitudinis etiam ſua beatitudo aliis oſtenſa fuit: & ſecundum hoc dicitur exaltationem meruiſſe: quæ quidem exaltatio in tribus conſiſtit: ſcilicet in notitia cordis, ſecundum quod dicitur accepiſſe nomen ſuper omne nomen, quia nomen de re notitiam facit: item in reverentia corporis, quantum ad genuflexionem: item in confeſſione oris; & hoc eſt quod dicit Apoſtolus (Philip. II. II.) *Et omnis lingua confiteatur quia Dominus Ieſus Chriſtus in gloria eſt Dei Patris*.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis fuerit exaltatus ab initio ſuæ conceptionis, non tamen ſua exaltatio fuit tunc manifeſta: & res in ſacra Scriptura tunc fieri dicitur, quando innoteſcit.

Ad ſecundum dicendum, quod nomen ſuper omne nomen dicitur eſſe vel quantum ad id a quo imponitur; & ſic eſt nomen *Ieſus*, vel *Chriſtus*, quia utrumque (c) imponitur ex unione humanæ naturæ ad divinam: quia ſecundum hoc unctus dicitur quod Deo eſt unitus, & ſecundum hoc etiam a peccatis ſalvos facere poteſt: vel quantum ad id cui nomen imponitur; & ſic hoc nomen *Deus* eſt ſuper omne nomen, quia imponitur ſibi ſecundum divinam naturam. Et hæc omnia quamvis fuerint in eo ſecundum rei veritatem a principio conceptionis, non tamen erant in notitia hominum.

Ad tertium dicendum, quod ante reſurrectionem erat quidem manifeſta Chriſti exaltatio non omnibus, ſed paucis; & quibuſdam etiam non per certitudinem, ſed per quamdam conjecturam, ſicut dæmonibus, & aliquibus Iudæis: ſed poſt reſurrectionem ſuam altitudo (d) illius toti mundo innotuit per certitudinem fidei.

Ad quartum dicendum, quod meritum non ſit propter præmium, niſi ad quod ordinatur principaliter: hoc autem eſt illud quod eſt de ſubſtantia beatitudinis. Unde etiam quamvis honor civilis ſit quo præmiatur virtus civilis; tamen cives propter illum honorem non operantur virtutis opera, ſed propter bonum ipſius virtutis.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod gloria animæ conſiſtit in hoc quod anima ipſi Deo unitur per viſionem, & amorem: & quia poſterior unio præſupponit priorem, ſicut hoc quod Deus eſt in ſanctis per gratiam, præſupponit hoc quod in omnibus eſt per eſſentiam, præſentiam, & potentiam; ideo eadem ratione unio quæ eſt in perſona, quæ eſt ultima, & completiſſima, præſupponit omnem aliam unionem ad Deum: unde ex hoc ipſo quod anima Chriſti erat Deo in perſona conjuncta, debebatur ſibi fruitionis unio, & non per operationem aliquam, ei facta debita: & ideo quia meritum conſiſtit in operatione quæ facit nobis aliquid debitum, Chriſtus fruitionem non meruit. Secus autem eſt de gloria corporis: quia gloria corporis non conſiſtit in unione ad Deum: unde ſine ea corpus Divinitati unitum eſſe potuit; & fuit diſpenſative propter opus redemptionis implendum. Et propter hoc fruitionem, in qua conſiſtit gloria animæ, Chriſtus ſemper habuit, & ipſam non meruit, ſicut meruit gloriam corporis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Chriſtus ſibi beatitudinem quæ eſt in fruitione, non meruit, non fuit ex inſufficientia meriti, ſed ex perfectione merentis.

Ad ſecundum dicendum, quod Chriſtus magis habuit ex ſeipſo quod ex unione habuit quam aliquis habeat id quod ex operatione acquirit, quia habuit illud naturaliter: & ideo etiam glorioſius habuit fruitionem quam aliquis alius.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum illam opinionem, Angeli non ſemper habuerunt beatitudinem, nec iterum aliquid erat in eis unde eis deberetur: & ideo mereri potuerunt ſimul quando acceperunt gratiam, ut in II. Lib. (diſt. v quæſt. II. art. 2.) dictum eſt. Non eſt autem ita de

(a) *Nicolai addit* ut dicit. (b) *Al. deeſt* ergo. (c) *Al.* exponitur. (d) *Al. omittitur* illius.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Super illud nimirum verſ. 17. *Cui honor, & gloria*, ubi Beda ex Auguſtino idem habet .... quod ex Lib. III. contra Maximinum cap. xiii. deſumptum eſt:

de Chriſto, qui ſemper beatus ſecundum animam fuit, & cui ex ipſa unione debebatur gloria.

ARTICULUS V.

Utrum Chriſtus meruerit ſibi per paſsionem.

III. P. quaſt. xx. *art.* 2.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus per paſſionem non meruerit ſibi. Mereri enim eſt aliquid ſibi debitum facere. Sed qui ſibi ſemel aliquid debitum fecit, puta emendo, non ulterius emit illud. Ergo & qui meruit aliquid ſemel, ulterius non poteſt mereri illud. Sed Chriſtus ab inſtanti conceptionis meruit ſibi ea quæ dicta ſunt. Ergo per paſſionem nihil ſibi meruit.

2. Præterea. Meritum facit vel de non debito debitum, vel de debito magis debitum. Sed ea quæ Chriſtus meruit, non fuerunt ſibi magis debita per paſſionem quam ante: quia per primum meritum fuerunt ſibi facta ſufficienter debita. Ergo per paſſionem ſibi Chriſtus nihil meruit.

3. Præterea. Paſſio in corpore Chriſti fuit. Sed meritum non eſt niſi in anima. Ergo per paſſionem Chriſtus nihil ſibi meruit.

4. Præterea. Meriti principium eſt in nobis: quia voluntarium eſt cuius principium eſt intra, ut dicitur in III. Ethic. (cap. IV.) Sed principium paſſionis non eſt in patiente, ſed in agente. Ergo Chriſtus per paſſionem non meruit.

5. Præterea. Omne meritum conſiſtit in caritate. Sed pati paſſiones laudabiliter, non eſt opus caritatis, ſed patientiæ, vel fortitudinis. Ergo Chriſtus per paſſionem non meruit.

Sed contra eſt quod dicitur in littera, quod paſſio claritatis eſt meritum.

Præterea. Actibus virtutum meremur. Sed Chriſtus eſt paſſus ex maxima caritate: Ioan. xv. 13. *Maiorem hac dilectionem nemo habet*. Ergo ipſe per ſuam paſſionem meruit.

Præterea. Paſſio ſua maior fuit aliorum ſanctorum paſſionibus, ut ſupra diſtinct. xv. (quæſt. II. art. 3. quæſtiunc. 3.) dictum eſt. Sed alii ſancti ſuis paſſionibus meruerunt. Ergo & Chriſtus per ſuam paſſionem meruit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod mereri, ſicut dictum eſt, eſt facere aliquid ſibi debitum. Hoc autem contingit tribus modis. Uno modo quando aliquis facit de non debito debitum, ſicut aliquis primo motu caritatis meretur vitam æternam, faciens eam debitam ſibi, quæ prius ei debita non erat. Alio modo quod erat minus debitum faciendo ſibi magis debitum; quod contingit in eo in quo caritas augetur. Tertio contingit, quando aliquid quod eſt uno modo debitum ſibi, facit alio modo debitum ſibi; ſicut puer baptizatus, cui debetur vita æterna ex habitu gratiæ in baptiſmo infuſæ, quando uſum liberi arbitrii habere incipit, facit ſibi debitam eam ex actu. Primo igitur modo Chriſtus meruit in primo inſtanti ſuæ conceptionis claritatem corporis; quæ quidem non erat ei debita neque ex conditione naturæ in ſe conſideratæ, neque conſequebatur ex neceſſitate unionis, ſicut gloria fruitionis, ut dictum eſt. Secundo autem modo Chriſtus mereri non potuit, quia caritas non eſt augmentata in Chriſto. Tertio modo meruit in omnibus actibus ſuis poſt primum inſtans ſuæ conceptionis: quia fecit ſibi debitum aliquibus actibus quod prius ex aliis actibus debebatur. Actus autem quo quis meretur, eſt ille cuius agens eſt dominus, ut ſupra dictum eſt, & qui eſt proportionatus mercedi. Eſt autem homo dominus ſuorum actuum per voluntatem; quam quia caritas perficit in ordine ad finem ultimum, ideo actum fini proportionatum facit, ſcilicet beatitudini, quæ proprie merces eſt noſtrorum meritorum: & ideo omnis actus voluntarius caritate informatus, eſt meritorius. Cum igitur Chriſtus paſſionem ſuam voluntarie ſuſtinuerit (oblatus enim eſt quia ipſe voluit, Iſai. LIII.) & voluntas iſta caritate fuerit informata, non eſt dubium quod per ſuam paſſionem meruerit.

Ad primum ergo dicendum, quod emptio eſt principaliter propter habendam rem quæ emitur: & ideo poſtquam ſemel empta eſt, ulterius non emitur: ſed actio qua quis meretur, non eſt principaliter propter præmium conſequendum, ſed propter bonum caritatis. Unde homo habens caritatem etiam operaretur, ſi nulla retributio ſequeretur: unde etiam poſtquam meruit aliquid, operatur, & id quod ſibi primo uno modo debebatur, poſtea alio modo ſibi debetur.

Ad ſecundum dicendum, quod non oportet

tet quod faciat ſibi magis debitum, quia hoc eſt ſecundum intenſionem caritatis, quæ eſt radix merendi; ſed facit ſibi pluribus modis debitum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis paſſio ſit in corpore, tamen voluntas acceptans paſſionem fuit in anima.

Ad quartum dicendum, quod paſſio, inquantum paſſio, non eſt meritoria, quia ſic principium eius eſt extra; ſed eſt meritoria, inquantum eſt acceptata per voluntatem: ſic enim eſt voluntaria, & principium eius eſt intra. Acceptatur autem paſſio a voluntate dupliciter: vel ſicut voluntarium abſolute, ſicut in Chriſto, qui ſe voluntarie obtulit paſſioni, ut noſtræ redemptionis opus expleretur: vel ſicut voluntarium mixtum, ſicut quando aliquis etſi vellet non pati, tamen magis vult ſuſtinere paſſionem quam aliquid contra Deum faciat.

Ad quintum dicendum, quod quamvis meritum ſit in caritate ſicut in radice, non tamen meremur ſola caritate, ſed etiam aliis virtutibus, inquantum earum actus ſunt a caritate imperati.

ARTICULUS VI.

Utrum Chriſtus potuerit nobis mereri.

III. P. quaeſt. XIX. *art.* 3.

1. AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus nobis mereri non potuit. Sicut enim laus requirit voluntarium, ita & meritum. Sed propter hoc quod laus requirit voluntarium in laudato, ideo unus non laudatur propter actum alterius. Ergo ſimiliter nec unus alteri mereri poteſt; & ſic Chriſtus nihil nobis meruit.

2. Præterea. Ezech. XVIII. 4. dicitur: *Anima quæ peccaverit, ipſa morietur*. Ergo eadem ratione anima quæ (*a*) operatur, ipſa præmiabitur; & ita videtur quod Chriſtus nobis mereri non potuit.

3. Præterea. Chriſtus non meruit ſecundum quod Deus, ſed ſecundum quod homo habens caritatem. Sed unus habens caritatem non meretur alteri niſi ex congruo, quod non eſt per ſe loquendo meritum. Ergo &c.

Sed contra. Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt caput noſtrum. Ergo nobis aliquid influit. Sed non niſi meritorie. Ergo Chriſtus nobis aliquid meruit.

(*a*) *Forte deeſt* bene, *vel* bonum.

Præterea. Nullus pervenit ad gloriam ſine merito. Sed pueri baptizati pervenient ad gloriam. Ergo cum non perveniant per meritum proprium, pervenient per meritum Chriſti; & ita Chriſtus nobis aliquid meruit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non meruit nobis ianuæ apertionem. Quia Enoch, & Elias ante Chriſti incarnationem in paradiſum introierunt. Ergo ante Chriſtum ianua erat aperta.

2. Præterea. Quicumque meretur paradiſum, meretur etiam apertionem ianuæ paradiſi. Sed antiqui patres meruerunt paradiſum, cum haberent caritatem ita perfectam ſicut & nos, & cum propter paradiſum omnia operarentur. Ergo meruerunt apertionem ianuæ paradiſi.

3. Præterea. Poſita cauſa ſufficienti non requiritur aliquid aliud ad effectum. Si ergo Chriſtus ſufficienter meruit nobis apertionem ianuæ paradiſi, videtur quod non oporteat nos aliquid propter paradiſum operari; quod eſt falſum. Ergo & primum.

Sed contra. Ante Chriſtum nullus in paradiſum intravit, quia ſancti patres ad limbum deſcendebant. Sed poſtea homines in paradiſum intraverunt, ſicut dicitur Luc. XXIII. *Hodie mecum eris in paradiſo*. Ergo paradiſi apertionem Chriſtus meruit.

Præterea. Per peccatum Adæ clauſa eſt ianua paradiſi, ut patet Gen. III. Sed Chriſtus pro peccato Adæ ſatisfecit. Ergo ipſe apertionem ianuæ nobis meruit.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non tantum per paſſionem apertionem ianuæ nobis meruit. Caritas enim eius in paſſione non fuit maior quam ante. Si ergo per paſſionem meruit, etiam ante meruit.

2. Præterea. In baptiſmo cæli aperti ſunt ſuper eum. Sed baptiſmus paſſionem præceſſit. Ergo ante paſſionem cæli apertionem nobis meruit.

3. Præterea. Videtur quod per aſcenſionem, per id quod dicitur Mich. II. 13. *Aſcendet pandens iter ante eos*.

Sed contra. Chriſtus ſatisfaciendo, nobis ianuam aperuit. Sed ſatisfecit per paſſionem. Ergo per paſſionem ianuæ apertionem meruit.

Præterea. Clauſio ianuæ fuit decretum quod

Digitized by Google

quod erat contrarium nobis. Sed hoc tulit Chriſtus de medio, affigens illud cruci: Coloſſ. II. Ergo per paſſionem ianuæ apertionem nobis meruit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod, ſicut dicit Damaſcenus in III. Lib. (de Fide cap. xv.) caro Chriſti, & anima erat quaſi inſtrumentum Deitatis: unde quamvis eſſet alia operatio Dei, & hominis, tamen operatio humana habebat in ſe vim Divinitatis, ſicut inſtrumentum agit vi principalis agentis: & propter hoc dicit Damaſcenus quod ea quæ hominis ſunt, ſupra hominem agebat: unde & actio Chriſti meritoria, quamvis eſſet actio humana, tamen agebat in virtute divina: & ideo erat poteſtas (a) ei ſupra totam naturam; quod non poterat eſſe de aliqua operatione puri hominis, quia homo ſingularis eſt minus dignus quam natura communis: quia divinius eſt bonum gentis quam bonum unius hominis. Et quia omnes homines ſunt unus homo in natura communi, ut dicit Porphyrius (in Iſagoge cap. de ſpec.) inde eſt quod meritum Chriſti, quod ad naturam ſe extendebat, etiam ad ſingulos ſe extendere poterat; & ita aliis mereri potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtum mereri pro alio dicitur dupliciter. Aut ita quod ipſe mereatur loco alterius, idest quod pertinet (b) ad alium ut mereatur; & ſic Chriſtus pro aliis non meruit: quia meritum oportet quod procedat ex voluntate merentis, ut obiectio procedebat. Aut ita quod ipſe aliquid alteri mereatur quod ſub merito illius non cadit; & ſic Chriſtus aliis meruit ea quæ ipſi ſibi mereri non potuerunt.

Ad ſecundum dicendum, quod membra, & caput ad eamdem perſonam pertinent: unde cum Chriſtus fuerit caput noſtrum propter Divinitatem, & plenitudinem gratiæ in alios redundantem, nos autem ſimus membra eius; meritum ſuum non eſt extraneum a nobis, ſed in nos redundat propter unitatem corporis myſtici.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus ea quæ ſunt hominis, agebat ſupra hominem, ut dictum eſt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſicut clauſio ianuæ eſt obſtaculum prohibens ab ingreſſu domus; ita per ſimilitudinem dicitur ianua paradiſi clauſa, inquantum eſt aliquod obſtaculum prohibens ab introitu paradiſi. Obſtaculum autem poteſt eſſe duplex: unum ex parte perſonæ, quod eſt per peccatum actuale; aliud ex parte naturæ, quod eſt per peccatum originale. Primum quidem obſtaculum non eſt commune omnibus, ſed tantum peccatoribus; ſed ſecundum obſtaculum eſt omnibus commune: & hoc quidem obſtaculum auferri non potuit niſi per eum cuius (c) operatio in totam naturam potuit, ſcilicet Chriſtum: & ideo ipſe nobis quantum ad hoc apertionem ianuæ meruit, quæ per peccatum primi hominis toti vitiatæ naturæ clauſa erat.

Ad primum ergo dicendum, quod eſt duplex paradiſus, ſcilicet cæleſtis, quæ eſt ipſa viſio Dei, & terreſtris. Per peccatum autem primi hominis clauſa fuit ianua paradiſi terreſtris in ſignum quod humanæ naturæ claudebatur oſtium paradiſi cæleſtis. Enoch ergo, & Elias, quamvis paradiſum terreſtrem ante paſſionem ingreſſi ſint, non tamen paradiſum cæleſtem, de cuius ianua hic loquimur.

Ad ſecundum dicendum, quod antiqui patres meruerunt introitum paradiſi quantum ad id quod perſonæ eſt, ſicut & nos; tamen quod removeretur impedimentum, quod erat ex parte naturæ, mereri non potuerunt: & ideo ſemper remanebat eis ianua clauſa.

Ad tertium dicendum, quod quamvis remotum ſit impedimentum quod erat ex parte naturæ, per Chriſtum; tamen oportet quod per actum meritorium efficiatur homini paradiſus debitus quantum ad id quod eſt perſonæ: & ideo oportet quod homo agat ad hoc ut paradiſum intrare mereatur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod obſtaculum quod ianuam paradiſi claudebat, ut dictum eſt, fuit peccatum totam naturam inficiens: (d) & quia peccatum per ſatisfactionem tollitur, neque ſatisfactio potuit congrue aliter fieri niſi per paſſionem Chriſti, ut infra dicetur; ideo per paſſionem

(a) *Al.* deeſt ei. b) *Al.* ad aliud. (c) *Al.* apertio. (d) *Al.* & ideo quia.

ſionem ipſius tantum aperta eſt nobis ianua, & non per alia quæ prius operatus eſt. Tamen per alia quæ prius operatus eſt, meruit nobis converſionem ad ipſum, inquantum meruit ſe nobis manifeſtari; per quam nos proficimus, & non ipſe.

Ad primum ergo dicendum, quod meritum ſatisfactionis non conſiſtit tantum in caritate, ſed requirit paſſionem Chriſti, ut infra dicetur. Per ſatisfactionem autem oportebat nobis ianuam aperiri.

Ad ſecundum dicendum, quod in baptiſmo aperti ſunt cæli, quia baptiſmus eſt id per quod efficimur participes paſſionis Chriſti, conſepulti cum ipſo in mortem: Rom. VI. unde baptiſmus non aperit ianuam, niſi ſuppoſita paſſione.

Ad tertium dicendum, quod aſcenſio non aperuit ianuam quantum ad id quod eſt eſſentiale in paradiſo, ſcilicet viſionem Dei (quia etiam ante aſcenſionem Deum vident ſancti educti de limbo) ſed quantum ad locum congruentem beatis.

EXPOSITIO TEXTUS.

Ut *amota ignea rhomphæa*: quæ quidem poſita in paradiſo terreſtri ſignificabat impedimentum quod prohibebat ingreſſum paradiſi cæleſtis.

Sed vel mox poſt carnis ſeparationem anima impaſſibilitate donata eſt. Hoc probabilius eſt: quia etiam aliæ animæ ſanctorum, quæ nihil purgabile habent, mox poſt ſeparationem a corpore impaſſibiles fiunt.

In qua forma crucifixus eſt, in ea exaltatus eſt. Contra. Exaltatio eſt uſque ad æqualitatem Patris; quod non convenit ſibi ſecundum humanam naturam, in qua crucifixus eſt. Dicendum, quod exaltatio poteſt dupliciter intelligi: aut quantum ad cognitionem noſtram; & ſic debetur perſonæ ratione utriuſque naturæ: aut quantum ad rem; & ſic cum exaltatio duo importet, terminum ad quem, & motum ad ipſum; terminus convenit perſonæ, ſecundum quod dicitur exaltari uſque ad æqualitatem Patris, naturæ autem aſſumptæ, ſecundum quod dicitur exaltari ad potiora bona Patris; motus autem convenit tantum naturæ: & ideo exaltatio convenit perſonæ ratione naturæ.

Non eſt autem inventus inter homines aliquis qui id poſſet implere. Quia meritum unius puri hominis non poterat in totam naturam.

Vix unicuique ſua ſufficiebat virtus: quia iuſtitiæ noſtræ imperfectionem habent admixtam: & ideo vix valent quantum ad perſonale meritum; nullo autem modo ad merendum pro tota natura.

Impleto autem Dei decreto aperire valuit. Decretum dicitur Dei præceptum, quod Adam tranſgreſſus eſt, quod Chriſtus obediendo implevit. Vel decretum dicitur ſententia mortis, quam in Adam tulit; & hoc etiam decretum Chriſtus implevit quando mortem ſuſtinuit. Chirographum autem dicitur memoria prævaricationis Adæ, ſive reatus ipſius, quod Chriſtus pro nobis ſatisfaciendo delevit.

Tantum enim fuit peccatum noſtrum ut ſalvari non poſſemus, niſi unigenitus Dei Filius pro nobis mereretur. De hoc infra diſt. XX. quære.

DISTINCTIO XIX.

Hic, qualiter a diabolo, & a peccato redemit nos per mortem, quæritur.

Nunc igitur quæramus, quomodo per mortem ipſius a diabolo, & a peccato, & a pœna redempti ſumus. A diabolo igitur, & a peccato per mortem Chriſti liberati ſumus: quia, ut ait Apoſtolus (Rom. III.) in ſanguine ipſius iuſtificati ſumus, & in eo quod ſumus iuſtificati, ideſt a peccatis ſoluti, a diabolo ſumus liberati, qui nos in vinculis peccatorum tenebat. Sed quomodo a peccatis per eius mortem ſoluti ſumus? Quia per eius mortem, ut ait Apoſtolus (Rom. V.) commendatur in nobis caritas Dei; ideſt, apparet eximia, vel commendabilis caritas Dei erga nos, in hoc quod Filium ſuum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tantæ erga nos dilectionis artha, & nos mo-

movemur, accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit ; &
per hoc iuſtificamur, ideſt ſoluti a peccatis, iuſti efficimur . Mors igitur Chriſti
nos iuſtificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus noſtris . Dicimur quoque
& aliter per mortem Chriſti iuſtificari, quia per fidem mortis eius a peccatis mundamur. Unde Apoſtolus (Rom. III. 22.) „ Iuſtitia Dei eſt per fidem Ieſu Chri-
„ ſti : “ & idem (ibidem 25.) „ Quem propoſuit Deus propitiatorem per fi-
„ dem in ſanguine ipſius. “ ideſt per fidem paſſionis ipſius; ut olim aſpicientes
ſerpentem æneum in ligno erectum, a morſibus ſanabantur ſerpentum . Si ergo
recte fidei intuitu in illum reſpicimus qui pro nobis pependit in ligno , a vinculis
diaboli ſolvimur, ideſt a peccatis ; & ita a diabolo liberamur ut nec poſt hanc
vitam in nobis inveniat quod puniat. (1) Morte ſua quippe , uno veriſſimo ſacrificio , quidquid culparum erat, unde nos diabolus ad luenda ſupplicia detinebat, Chriſtus extinxit, ut in hac vita tentando non prævaleat . Licet enim nos
tentet poſt mortem Chriſti quibus modis ante tentabat ; non tamen vincere poteſt, ſicut ante vincebat . Nam Petrus, qui ante Chriſti mortem voce ancillæ territus negavit , poſt mortem ante Reges, & præſides ductus non ceſſit . Quare ?
Quia fortior , ideſt Chriſtus, veniens in domum fortis , ideſt in corda noſtra ,
ubi diabolus habitabat , alligavit fortem , ideſt ſeductione compeſcuit fidelium
(Luc. XI.) ut tentationem, quæ ei adhuc permittitur , non ſequatur ſeductio .
Itaque in Chriſti ſanguine, qui ſolvit quæ non rapuit (Pſalm. LXXVIII.) redempti ſumus a peccato, & per hoc a diabolo. Nam, ut ait Auguſtinus (de agone
chriſt. cap. II.) in ipſo vincuntur inimicæ nobis inviſibiles poteſtates , ubi vincuntur inviſibiles cupiditates. (Et Lib. IV. de Trinit. cap. XIII.) „ Fuſo enim
„ ſanguine ſine culpa, omnium culparum chirographa deleta ſunt, quibus debito-
„ res qui in eum credunt, a diabolo ante tenebantur . “ Unde (Matth. XXVI.
28.) „ Qui pro multis effundetur . “ Per illum ergo redempti ſumus in quo
princeps mundi nihil invenit. Unde Auguſtinus (Lib. II. de baptiſmo parv. cap.
XXXI.) cauſam , & modum noſtræ redemptionis inſinuans , ait: „ Nihil invenit
„ diabolus in Chriſto, ut moreretur ; ſed pro voluntate Patris mori Chriſtus vo-
„ luit , non habens cauſam mortis de peccato ; ſed de obedientia , & iuſtitia mor-
„ tem guſtavit , per quam nos redemit a ſervitute diaboli. “ (Et *Lib. XIII. de
Trinit. cap. XIII.) „ Incideramus enim in principem huius ſæculi , qui ſeduxit
„ Adam, & ſervum fecit , cœpitque nos quaſi vernaculos poſſidere . Sed venit
„ Redemptor, & victus eſt deceptor. Et quid fecit Redemptor captivatori noſtro?
„ Tetendit ei muſcipulam, crucem ſuam : poſuit ibi, quaſi eſcam , ſanguinem
„ ſuum. Ille autem ſanguinem fudit non debitoris , per quod receſſit a debitori-
„ bus: ille quippe ad hoc ſanguinem fudit ut peccata noſtra deleret. Unde ergo
„ nos diabolus tenebat , deletum eſt ſanguine Redemptoris . Non enim tenebat
„ nos niſi vinculis peccatorum noſtrorum : iſtæ erant catenæ captivorum . Venit
„ ille, alligavit fortem vinculis paſſionis ſuæ , intravit in domum eius, ideſt in
„ corda noſtra , ubi ipſe habitabat ; & vaſa eius, ſcilicet nos diripuit , quæ ille
„ impleverat amaritudine ſua . Deus autem noſter vaſa eius eripiens , & ſua fa-
„ ciens, fudit amaritudinem , & implevit dulcedine, per mortem ſuam a peccatis
„ redimens, & adoptionem gloriæ filiorum largiens. “

Cur

(1) *Nicolai:* Unde Auguſtinus de Trin. Lib. IV. cap. XIII. „ Factum eſt ut vincula peccatorum
„ multorum per unicam unius mortem quam peccatum nullum præceſſerat, ſolverentur ; quam pro-
„ pterea Dominus pro nobis indebitam redderet, ut nobis debita non noceret . Morte ſua quippe uno
„ veriſſimo ſacrificio pro nobis oblato, quidquid culparum erat, unde nos diabolus ad luenda ſupplicia
„ detinebat, Chriſtus extinxit &c. “ Nempe ut in hac vita tentando &c.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Immo ſerm. de quinque panibus, & duobus piſcibus.

Digitized by Google

Cur Deus homo mortuus.

FActus eſt igitur homo mortalis, ut moriendo diabolum vinceret. Niſi enim homo eſſet qui diabolum vinceret, non iuſte, ſed violenter homo ei tolli videretur, qui ſe illi ſponte ſubiecit. Sed ſi eum homo vicit, iure manifeſto hominem perdidit: & ut homo vincat, neceſſe eſt ut Deus in eo ſit, qui eum a peccatis immunem faciat. Si enim homo per ſe eſſet, vel Angelus in homine; facile peccaret, cum utramque naturam per ſe conſtet cecidiſſe. Ideo Dei Filius hominem paſſibilem ſumpſit, in quo & mortem guſtavit: quo cælum nobis aperuit, & a ſervitute diaboli, ideſt a peccato (ſervitus enim diaboli peccatum eſt) & a pœna redemit. A qua pœna? Temporali, & æterna. Ab æterna quidem, relaxando debitum; a temporali vero, penitus nos liberabit in futuro, quando „ noviſſima mors inimica deſtruetur. " (I.Corinth. xv.26.) Adhuc enim expectamus redemptionem corporis, ſecundum animam vero iam redempti ſumus ex parte, non ex toto; a culpa, non a pœna. Nec omnino a culpa: non enim ab ea redempti ſumus, ut non ſit, ſed ut non dominetur.

Quomodo pœnam noſtram portavit.

PEccata enim noſtra, ideſt pœnam peccatorum noſtrorum, dicitur in corpore ſuo ſuper lignum portaſſe: quia per ipſius pœnam quam in cruce tulit, omnis pœna temporalis, quæ pro peccato converſis debetur, in baptiſmo penitus relaxatur, ut nulla a baptizato exigatur, & in pœnitentia minoratur. Non enim ſufficeret illa pœna qua pœnitentes ligat Eccleſia, niſi Chriſti pœna cooperaretur, qui pro nobis ſolvit. Unde peccata iuſtorum, qui fuerunt ante adventum, in ſuſtentatione Dei fuiſſe uſque ad Chriſti mortem, dicit Apoſtolus (Rom. III.) ad oſtenſionem eius iuſtitiæ in hoc tempore. Ecce ex parte expoſitum eſt, quomodo, & quid Chriſtus per mortem nobis meruit, & impetravit.

Si ſolus Chriſtus debeat dici redemptor, ut ſolus dicitur mediator.

UNde ipſe vere dicitur mundi redemptor, Dei & hominum mediator. Sed mediator in Scriptura dicitur ſolus Filius; redemptor vero aliquando etiam Pater, vel Spiritus ſanctus: ſed hoc propter uſum poteſtatis, non propter exhibitionem humilitatis, & obedientiæ. Nam ſecundum poteſtatis ſimul, & obedientiæ uſum Filius proprie dicitur redemptor: quia & in ſe explevit per quæ iuſtificati ſumus, & ipſam iuſtificationem eſt operatus potentia Deitatis cum Patre, & Spiritu ſancto. Eſt igitur redemptor, inquantum eſt Deus (1) poteſtatis uſu, & inquantum homo, humilitatis effectu. Et ſæpius dicitur redemptor ſecundum humanitatem: quia ſecundum eam; & in ea ſuſcepit, & implevit illa ſacramenta quæ ſunt cauſa redemptionis noſtræ. Proprie igitur Filius dicitur redemptor,

De mediatore.

QUi ſolus dicitur mediator, non Pater, vel Spiritus ſanctus. De quo Apoſtolus (I. Timoth. II. 5.) „ Unus mediator Dei, & hominum, homo „ Chriſtus Ieſus; " ideſt, per hominem, quaſi in medio, arbiter eſt ad componendam pacem, ideſt ad reconciliandum homines Deo. Hic eſt arbiter quem Iob deſiderat (2) dicens (cap. IX. 33.) „ Utinam (3) eſſet nobis arbiter." Reconciliati enim ſumus Deo, ut ait Apoſtolus (Rom. v.) per mortem Chriſti.

(1) *Nicolai* pietatis. (2) *Al. deeſt* dicens. (3) *Ita ſeptuaginta*; *Vulgata vero*: „ Non eſt qui utrumque valeat arguere, & ponere manum ſuam in ambobus."

Digitized by Google

ſti. Quod non ſic intelligendum eſt, quaſi nos ei ſic reconciliaverit Chriſtus ut inceperit amare quos oderat, ſicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde ſint amici qui ante ſe oderant; ſed iam nos diligenti Deo reconciliati ſumus: non enim ex quo ei reconciliati ſumus per ſanguinem Filii, nos cœpit diligere; ſed ante mundum, priuſquam nos aliquid eſſemus. Quomodo igitur diligenti nos Deo ſumus reconciliati? Propter peccatum cum eo habebamus inimicitias, qui habebat erga nos caritatem, etiam cum inimicitias exercebamus adverſus eum operando iniquitatem. (1) Ita ergo inimici eramus Deo, ſicut iuſtitiæ ſunt inimica peccata. Et ideo remiſſis peccatis tales inimicitiæ finiuntur, & reconciliantur iuſto (2) quos ipſe iuſtificat. Chriſtus ergo mediator dicitur, eo quod medius inter Deum & homines, ipſos reconciliavit Deo. Reconciliat autem dum offendicula hominum tollit ab oculis Dei, ideſt dum peccata delet, quibus Deus offendebatur, & nos inimici eius eramus. Sed cum peccata deleat non ſolum Deus Filius, ſed Pater, & Spiritus ſanctus, quorum deletio eſt noſtra ad Deum reconciliatio; quare ſolus Filius dicitur mediator? Nam de Patre legitur, quod reconciliaverit ſibi mundum. Ait enim Apoſtolus (II. Corinth. v. 19.) „ Deus erat in Chriſto „ mundum ſibi reconcilians. " Cum igitur reconciliet, quare non dicitur mediator? Quia nec medius eſt inter Deum & hominem, nec in ſe habuit illa ſacramenta quorum fide, & imitatione iuſtificamur, ideſt reconciliamur Deo. Reconciliavit nos igitur tota Trinitas virtutis uſu, ſcilicet dum peccata delet; ſed Filius ſolus impletione obedientiæ, in quo patrata ſunt ſecundum humanam naturam ea per quæ credentes, & imitantes iuſtificantur.

Secundum quam naturam ſit mediator.

Unde (3) mediator dicitur ſecundum humanitatem, non ſecundum Divinitatem. Non eſt enim mediator inter Deum & Deum, quia tantum unus eſt Deus; (4) ſed inter Deum & hominem, quaſi inter duo extrema: quia medius eſſe non poteſt niſi inter aliqua. Mediator eſt igitur inquantum homo: nam inquantum Deus non mediator, ſed æqualis Patri eſt, hoc idem quod Pater, cum Patre unus Deus. Mediat ergo inter homines & Deum Trinitatem, ſecundum hominis naturam, in qua ſuſcepit illa per quæ reconciliamur Deo Trinitati: & ſecundum eamdem habet aliquid ſimile Deo, & aliquid ſimile hominibus: quod mediatori congruebat, ne per omnia ſimilis hominibus, longe eſſet a Deo, aut per omnia Deo ſimilis, longe eſſet ab hominibus; & ita mediator non eſſet. (5) Verus igitur mediator Chriſtus inter mortales peccatores, & immortalem iuſtum apparuit: mortalis cum hominibus; iuſtus cum Deo: per infirmitatem propinquans nobis, per iuſtitiam Deo. Recte igitur mediator dictus eſt, quia inter Deum immortalem & hominem mortalem eſt Deus, & homo, reconcilians hominem Deo: (6) intantum mediator, inquantum eſt homo; inquantum autem Verbum, non eſt medius, quia unus cum Patre Deus. Si ergo Chriſtus ſecundum vos, o hæretici, unam tantum habet naturam, unde medius erit? Et niſi ita ſit medius, ut Deus ſit propter naturam Divinitatis, & homo propter humanitatis naturam; quomodo in eo humana reconciliantur divinis? Nam ipſe veniens prius in ſe humana ſociavit divinis per utriuſque naturæ coniunctionem in una perſona. Deinde omnes fideles (7) per omnia reconciliavit Deo, dum ſanati ſunt ab impietate quicumque humilitatem Chriſti credendo dilexerunt, & diligendo imitati ſunt.

(1) *Nicolai:* (ut ait rurſum Auguſtinus: & Lib. XIII. de Trin. cap. xvi.) (2) *Nicolai addit* (vel Deo.) (3) *Nicolai:* (ut Auguſtinus dicit in Epiſt. ad Galatas. (4) *Nicolai:* (mediator autem unius non eſt) (5) *Nicolai:* (ut ait rurſum Auguſtinus Lib. X. Confeſs. cap. xlii. Et cap. xliii.) (6) *Idem:* (ut Lib. I. de conſenſu Evang. cap. ult. idem iterum ait: & denique X. Confeſſ. ubi ſup.) (7) *Nicolai forte melius* per mortem.

Summam intelligentiæ præmiſſæ perſtringit.

Ecce hic aliquatenus inſinuatur, quare Chriſtus ſolus dicitur mediator Dei, & hominum; & ſecundum quam naturam mediet, ſcilicet humanam; & cui mediet, ſcilicet Deo Trinitati. Trinitati enim nos reconciliavit per mortem, per quam etiam nos redemit a ſervitute diaboli. Nam, ut Petrus ait (Epiſt. I. cap. 1. 18.) „ non corruptibilibus auro, vel argento (1) redempti ſumus, ſed „ pretioſo ſanguine agni immaculati. “

DIVISIO TEXTUS.

Poſtquam determinavit Magiſter de merito Chriſti, ſecundum quod ordinatur ad bonum conſequendum ſibi, & nobis, hic determinat de merito ipſius ſecundum quod ordinatur ad remotionem mali in nobis: ipſe enim in ſe nec ſubiectus eſt culpæ, neque debitor eſt pœnæ. Dividitur autem in duas partes. In prima oſtendit quomodo per paſſionem Chriſti liberamur a malis; in ſecunda de cauſa paſſionis Chriſti, diſt. xx. *Si vero quæritur*. Prima in duas. Primo oſtendit quomodo per meritum paſſionis Chriſti ſumus liberati a malo; ſecundo determinat de his quæ dicuntur de Chriſto ratione huius liberationis, ibi, *Unde ipſe vere dicitur mundi Redemptor*. Prima in duas. Primo oſtendit quomodo per paſſionem Chriſti liberari ſumus a malo culpæ, & a poteſtate inſtigantis ad culpam, ſcilicet dæmonis; ſecundo oſtendit quomodo per dictam paſſionem ſumus liberati a malo pœnæ, ibi, *A pœna redemit*. Circa primum duo facit. Primo ponit intentum; ſecundo exequitur propoſitum, ibi, *Sed quomodo a peccatis per eius mortem ſoluti ſumus?* Circa quod duo facit. Primo proſequitur modum quo per Chriſti paſſionem, & mortem liberati ſumus a peccato; ſecundo (a) quomodo liberati ſumus a poteſtate diaboli, ibi, *A diabolo liberamur*. Circa quod tria facit. Primo oſtendit quantum ad quid liberati ſumus a poteſtate diaboli. Secundo exponit modum liberationis, ibi, *Unde Auguſtinus cauſam & modum noſtræ redemptionis inſinuans ait*. Tertio quod hoc fieri non poterat, niſi per Deum, & hominem, ibi, *Factus eſt igitur homo mortalis*.

Et a pœna redemit. Hic oſtendit quomodo ſumus liberati a pœna per Chriſti paſſionem; circa quod duo facit. Primo oſtendit a qua pœna nos liberavit; ſecundo modum liberationis, ibi, *Peccata quoque noſtra, ideſt pœnam peccatorum noſtrorum dicitur in corpore ſuo ſuper lignum portaſſe*.

Unde ipſe vere mediator dicitur. Hic determinat de his quæ dicuntur de Chriſto ratione dictæ liberationis, & circa hoc duo facit. Primo oſtendit quare dicatur redemptor; ſecundo quare dicatur mediator, ibi, *Qui ſolus dicitur mediator*. Circa quod tria facit. Primo oſtendit rationem quare dicitur mediator; ſecundo oſtendit quod ipſe ſolus eſt mediator, non Pater, vel Spiritus ſanctus, ibi, *Sed cum peccata deleat non ſolus Filius, ſed & Pater, & Spiritus ſanctus,... quare ſolus Filius dicitur mediator?* Tertio oſtendit ſecundum quam naturam ipſe ſit mediator, ibi, *Unde & mediator dicitur ſecundum humanitatem*.

QUAESTIO I.

Hic quæruntur quinque.

Primo. Utrum per paſſionem Chriſti ſimus liberati a peccato.

Secundo. Utrum per ipſum ſimus liberati a poteſtate diaboli.

Tertio. Utrum per ipſum ſimus liberati a pœna.

Quarto. Utrum ratione illius liberationis, Chriſtus dicendus ſit redemptor.

Quinto. Utrum eadem ratione ſit mediator.

A R-

(1) *Vulgata:* „ Redempti eſtis de vana veſtra converſatione paternæ traditionis, ſed pretioſo ſan- „ guine quaſi agni immaculati Chriſti. “

„ (a) *Nicolai* modum quo.

ARTICULUS I.

Utrum per paſſionem Chriſti ſimus liberati a peccato.

III. P. queſt. xlix. *art.* 1.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod per paſſionem Chriſti non ſimus liberati a peccato. Chriſtus enim non eſt paſſus ſecundum divinam naturam, ſed ſecundum humanam. Sed peccata delere ſolius eſt Dei, ut patet Iſai. xliii. quia ipſius ſolius eſt gratiam dare, per quam deleantur peccata. Ergo per paſſionem Chriſti, peccata noſtra deleri non potuerunt.

2. Præterea. Corporale non poteſt agere in ſpirituale. Sed paſſio Chriſti fuit quoddam corporale. Ergo non potuit agere in animas noſtras ad delenda peccata.

3. Præterea. Liberatio a peccato dicitur eſſe iuſtificatio. Sed hæc attribuitur reſurrectioni: reſurrexit enim propter iuſtificationem noſtram: Rom iv. Ergo liberatio a peccato non debet attribui paſſioni, ſed reſurrectioni.

4. Præterea. Sicut paſſio Chriſti excitat in nobis caritatem, ita & alia beneficia Dei: quia ipſe nobis temporalia, & ſpiritualia bona tribuit. Similiter etiam ſanctorum exempla nos ad caritatem excitanr. Et tamen non dicitur, quod per omnia beneficia Dei a peccato liberemur. Ergo neque debet dici, quod per paſſionem liberemur a peccato, quia nos ad caritatem excitat, ut dicit Magiſter.

5. Præterea. Sicut habemus fidem de paſſione, ſic etiam habemus fidem de creatione mundi: & tamen non dicitur, quod per bona creationis a peccato mundemur, quamvis fides corda purificet, ut dicitur Act. xv. Ergo videtur quod nec etiam iſta ratione dicendum ſit, quod per paſſionem a peccatis liberati ſimus, ut dicit Magiſter.

Sed contra. Apoc. i. 5. *Lavit nos a peccatis noſtris in ſanguine ſuo.* Sanguinem autem in paſſione fudit. Ergo per paſſionem a peccatis nos liberavit.

Præterea. Signum reſpondet ſignato. Sed ritus veteris legis fuit ſignum, & figura Chriſti. Cum igitur in veteri lege non fuerit ſine ſanguinis effuſione remiſſio, ut dicitur Heb. ix nec peccatorum remiſſio ſit niſi per ſanguinis Chriſti effuſionem.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non omnia peccata per Chriſti mortem delecta ſint. Nullus enim damnatur, niſi pro peccato. Sed multi poſt Chriſti paſſionem damnantur. Ergo non quidquid culparum erat, delevit.

2. Præterea. Quod ſemel deletum eſt, ulterius deleri non poteſt. Sed peccata præcedentium patrum deleta erant & quantum ad actualia per pœnitentiam, & quantum ad originale per circumciſionem. Ergo per paſſionem Chriſti non omnia peccata humani generis deleta ſunt.

3. Præterea. Peccatum non poteſt deleri antequam fiat, quia tunc numquam fieret. Sed multa peccata facta ſunt poſt Chriſti paſſionem, Ergo non omnia peccata delevit

4. Præterea. Pœnitentia, & baptiſmus, & alia bona opera nobis indicuntur ad peccatorum remiſſionem. Hoc autem non eſſet, ſi omnia peccata per mortem Chriſti deleta eſſent. Ergo videtur quod non omnia deleta fuerunt.

5. Præterea. Eorum quæ ſunt æqualia, unum non deſtruit alterum. Sed quantum bonum fuit paſſio Chriſti ex parte patientis, tantum malum fuit occiſio ipſius ex parte occidentium: quia occidebatur Deus, qui erat infinitum bonum. Ergo videtur quod illud peccatum per Chriſti mortem expiari non potuit.

Sed contra. Coloſſ. ii. 13. (*a*) *Vivificavit nos cum illo, donans nobis omnia delicta.* Sed donare delicta eſt remittere peccata. Ergo per Chriſtum omnia peccata ſunt dimiſſa.

Præterea. Paſſio Chriſti, quantum in ſe eſt, æqualiter ſe habet ad omnia peccata delenda. Si ergo aliqua peccata non delevit, nulla delevit; quod eſt abſurdum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod (*b*) delere peccatum dicitur dupliciter. Uno modo formaliter, ſicut albedo dicitur delere nigredinem per hoc quod advenit in ſubiecto; & ſic gratiæ eſt delere peccatum. Alio modo dicitur effective; & hoc contingit tripliciter, ſecundum tria genera cauſæ efficientis. Dicitur enim cauſa efficiens, uno modo perficiens effectum, & hoc eſt principale agens inducens

(a) Vulgata: *Convivificavit cum illo, donans vobis &c.* (b) *Al.* dicere.

ducens formam; & ſic ſolus Deus peccatum delet, quia ipſe ſolus gratiam infundit. Alio modo dicitur efficiens diſponens materiam ad recipiendum formam: & ſic dicitur peccatum delere ille qui meretur peccati deletionem: quia ex merito efficitur aliquis dignus quaſi materia diſpoſita ad recipiendum gratiam, per quam peccata deleantur. Hoc autem contingit dupliciter: vel ſufficienter, vel inſufficienter. Sufficienter quidem diſpoſita eſt materia, quando fit neceſſitas ad formam: & ſimiliter aliquis ſufficienter per meritum diſponitur ad aliquid, quando illud efficitur ſibi debitum; & hoc eſt meritum condigni: & ſic nullus homo neque ſibi, neque alteri poteſt mereri gratiam, vel peccati deletionem. Non ſibi, quia antequam gratiam habeat, non eſt in ſtatu merendi, ut patet ex dictis: aliis non, quia actio unius non poteſt ſufficienter tranſire in alterum, niſi inquantum habet aliquam communitatem cum illo, quę poteſt eſſe vel per communionem in natura, vel per coniunctionem affectus. Sed prima coniunctio eſt eſſentialis, ſecunda autem accidentalis. Purus autem homo non poteſt in naturam, quia ut ſupra dictum eſt (diſt. XVIII. quæſt. II. ar. 6. quæſtiunc. I.) eſt inferior quam natura: & ideo non poteſt actio eius in alium hominem tranſire ſecundum quod coniungitur ei in natura, ſed ſolum quantum ad coniunctionem affectus, quæ eſt coniunctio accidentalis: & propter hoc non poteſt alteri ſufficienter mereri, ſed ex congruo. Solus autem Chriſtus aliis poteſt ſufficienter mereri: quia poteſt in naturam, inquantum Deus eſt, & caritas ſua quodammodo eſt infinita, ſicut & gratia, ut ſupra dictum eſt (diſt. XIII. quæſt. I. art. 2. quæſtiunc. 2.) In hoc autem pro tota natura meruit, in quo debitum naturæ, ſcilicet mortis, quæ pro peccato ei debebatur, exſolvit ipſe peccatum non habens; ut ſic non pro ſe mortem ſolvere teneretur, ſed pro natura ſolveret: unde ſatisfaciendo pro tota natura ſufficienter meruit peccatorum remiſſionem aliis qui peccata habebant. Tertio modo dicitur agens inſtrumentale; & hoc modo ſacramenta delent peccata, quia ſunt inſtrumenta divinę miſericordiæ ſalvantis.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ hominis erant, Chriſtus ſupra hominem faciebat, ſecundum quod eius actio habebat virtutem ex divino conſortio, ut ſupra dictum eſt: & ideo quamvis paſſio eius eſſet ſecundum quod homo, tamen per paſſionem peccata delevit, ſicut per contactum corporalem leproſum mundavit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis paſſio eſſet in corpore, tamen erat in ſpiritu acceptare paſſionem: & ideo per paſſionem meruit noſtrorum ſpirituum emundationem.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus eſt unius naturæ nobiſcum: unde eius actio in nos eſt aliquo modo univoca, ideſt ſimilitudinem habens cum effectu. Quamvis autem in iuſtificatione peccata deleantur, tamen iuſtificatio nominat illam mutationem de culpa in gratiam ſecundum terminum ad quem; peccati autem deletio ſecundum terminum a quo: & ideo attribuitur peccati deletio morti, quæ vitam paſſibilem, vitæ peccatrici ſimilem in pœna, a Chriſto ademit: iuſtificatio autem reſurrectioni, per quam nova vita in Chriſto inchoata eſt: & hoc eſt quod Apoſtolus dicit (Rom. IV. 25.) quod *reſurrexit propter iuſtificationem noſtram, & traditus eſt propter delicta noſtra*.

Ad quartum dicendum, quod Chriſtus, inquantum nobis influxit per meritum, dicitur caput noſtrum, ut ſupra (diſt. XIII. quæſt. II. ar. I.) dictum eſt. Ex capite autem non recipitur influxus in membris diviſis, ſed in membris coniunctis capiti, quantumcumque caput ex ſe ſufficiens ſit ad influendum. Unde quamvis meritum Chriſti ſit ſufficiens ad delendum peccata, tamen ad efficientiam deletionis requiruntur ea quæ capiti coniungunt. Huiuſmodi autem ſunt fides, & caritas. Et ideo Magiſter aſſignat fidem paſſionis, & caritatem quaſi cauſas efficientię deletionis culpæ; cauſam tamen ſufficientiæ aſſignat in hoc quod dicit, quod mors Chriſti eſt verum ſacrificium, per quod peccata delentur. Unde quamvis ex aliis divinis beneficiis, & ſanctorum exemplis caritas excitetur, non tamen coniungit merito ſufficienti ad culpæ deletionem, inquantum ex eis excitatur, ſed inquantum excitatur ex paſſione Chriſti.

Similiter dicendum ad quintum de fide.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ad hoc quod aliquid in alterum effectum inducere poſſit, duo requiruntur: unum ex parte agentis, ſcilicet quod habeat virtutem ſufficientem ad inducendum illum effectum; alterum ex parte recipientis, ut ſcilicet diſpoſitum ſit ad ſuſcipiendum

dum

Digitized by Google

dum actionem. Chriſti autem qui (a) nobis meruit deletionem peccatorum, invenitur ſufficientia ad delendum omnia peccata noſtra ex duobus: ſcilicet ex actione, in qua meritum conſiſtit, quæ agit ut divina, eo quod eſt actio Dei, & hominis, ut dictum eſt; & ex hoc habet infinitam in merendo efficaciam: & iterum ex eo quod paſsio abſtulit, ſcilicet animam Deo unitam, quæ etiam habebat infinitum valorem ex hoc quod eſt Deo unita; & ex hoc eſt infinita efficacia in ſatisfaciendo. Ex parte autem noſtra requiritur ut nos præparemus ad meriti Chriſti effectum in nobis ſuſcipiendum per fidem intellectus, & caritatem affectus, & per imitationem operis; quod quidem non contingit in omnibus: & ideo quo ad ſufficientiam ſatisfactionis, & meriti, omnia peccata per Chriſti paſsionem deleta ſunt, non autem quantum ad efficientiam.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis qui damnantur, eſt indiſpoſitio ad recipiendum effectum meriti Chriſti: unde ex hoc contingit quod eorum peccata non delentur, non ex inſufficientia meriti paſsionis Chriſti.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam in ſanctis qui fuerunt ante incarnationem, habuit effectum paſsio Chriſti, inquantum fidem habebant paſsionis ipſius, per quam iuſtificabantur. Quia autem paſsio nondum erat in rerum natura, ſed in fide eorum, inquantum perſonali actione in Chriſtum credebant; ideo illa iuſtificatio qua per fidem paſsionis Chriſti iuſtificabantur, non ſe extendebat niſi ad removendum perſonale impedimentum, non autem ad removendum impedimentum naturæ: & propter hoc ipſi quidem a peccato mundabantur, ſed paradiſi ianuam non intrabant, quia nondum erat amotum impedimentum naturæ.

Ad tertium dicendum, quod paſſio Chriſti quantum ad ſufficientiam poteſt delere peccata, etiam antequam fiant; ſed efficientia deletionis non eſt, niſi poſtquam aliquis a peccato commiſſo avertitur: ſicut medicina ſufficiens ad ſanandum paratur interdum antequam aliquis infirmetur; ſed non ſanatur per ipſam actu, niſi poſtquam infirmus fuerit.

Ad quartum dicendum, quod baptiſmus, pœnitentia, & alia ſacramenta exiguntur ad deletionem peccatorum, ſicut inſtrumentaliter agentia ad deletionem culpæ: unde agunt in virtute paſſionis dominicæ, & ipſam paſſionis virtutem in nos quodammodo transfundunt.

Ad quintum dicendum, quod quamvis ille qui occidebatur, eſſet Deus, non tamen cognoſcebant occiſores ipſum eſſe Deum: quia *ſi cognoviſſent, numquam Dominum gloriæ crucifixiſſent*: I. Corinth. II. 8. unde eorum peccatum ex ignorantia minuitur, quamvis non ex toto excuſetur. Et etiam quamvis habeant æqualitatem, eorum peccatum, & meritum Chriſti ſecundum quid, ſcilicet quantum ad obiectum actus: quia vitam corporalem, quam Chriſtus caritative dedit, illi nequiter extinxerunt: non tamen habent æqualitatem quantum ad modum: quia multo maior fuit caritas ex parte Chriſti animam ponentis quam nequitia ex parte illorum qui illam animam nequiter extorſerunt: & iterum bonum eſt efficacius quam malum, quod non niſi virtute boni agit, ut dicit Dionyſius IV. cap. de divinis Nominibus.

ARTICULUS II.

Utrum ſimus liberati a diabolo per paſſionem Chriſti.

III. P. quæſt. XLIX. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod per Chriſti paſſionem non ſimus liberati a diabolo. Libertas enim hominis in hoc conſiſtit quod cogi non poteſt. Sed ſicut nunc liberum arbitrium cogi non poteſt a diabolo, ita nec ante Chriſti paſſionem. Ergo paſſio Chriſti non liberavit nos a poteſtate dæmonis.

2. Præterea. Diabolus non habuit poteſtatem in res ipſius Iob, neque in carnem eius, niſi cum accepit eam a Deo. Sed modo etiam accepta poteſtate a Deo, poteſt homines affligere in rebus, & in perſonis. Ergo in nullo ſumus modo magis liberi ab eius poteſtate quam ante.

3. Præterea. Ante paſſionem Chriſti, dæmon aliter non nocebat hominibus, niſi tentando quantum ad animam, & vexando quantum ad corpora. Sed hoc etiam quotidie facit. Ergo in nullo eius virtus eſt diminuta.

4. Præterea. Illi proprie ſub diaboli ſervitute detinentur qui ipſi ſervitutem latriæ impendunt. Sed adhuc hodie ſunt idolatræ multi

(a) Al. in nobis.

Digitized by Google

multi. Ergo humanum genus non eſt liberatum a ſervitute diaboli.

5 Præterea. Apoſtolus dicit II. Tim. III. 1. quod *in noviſſimis diebus inſtabunt tempora periculoſa, & erunt homines ſeipſos amantes:* & etiam tempore Antichriſti magis prævalebit quam umquam fecerit. Ergo videtur quod per paſſionem Chriſti non ſit virtus dæmonis extincta.

Sed contra. Ioan. XII. 31. inſtante paſſione dixit Dominus: *Princeps mundi huius eiicietur foras*. Ergo per paſſionem Chriſti principatus ſui dominium amiſit.

Præterea. Victoris eſt adverſarium a poteſtate dominii eiicere. Sed Chriſtus per paſſionem victor fuit: Apoc. V. 5. *Vicit leo de tribus Iuda*. Ergo poteſtatem dæmonibus abſtulit.

Præterea. Diabolus per peccatum homini dominatur. Sed Chriſtus per paſſionem homines a peccato liberavit. Ergo & a poteſtate dæmonis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod poteſtas dæmonis in duobus conſiſtit, ſcilicet in impugnando, & detinendo deviſtos. Ex eo autem quod quis impugnatur, nondum ſervus factus eſt, ſed ex eo quod victus eſt, ut patet II. Petr. II. Devicerat autem diabolus totum humanum genus in primis parentibus, & eis dominabatur, dum eos ad hoc ſecundum ſuum votum deduxerat ut nullus paradiſi ianuam introiret: devincit etiam unumquemque ſingulariter, dum eum ad peccatum inclinat: quia *qui facit peccatum, ſervus eſt peccati*. (Ioan. VIII. 34.) Poteſtatem igitur diaboli qua victos detinet, Chriſtus per paſſionem ex toto amovit quantum ad ſufficientiam, licet non quantum ad efficientiam, niſi in illis qui vim paſſionis ſuſcipiunt per fidem, caritatem, & ſacramenta: & per hoc dicitur dominium diaboli evacuaſſe. Sed poteſtatem qua impugnat, non ex toto evacuavit, ſed debilitavit dum ipſum hoſtem vicit, & hominibus auxilia multa ad reſiſtendum tribuit, ſicut ſacramenta gratiam abundantiorem, & alia huiuſmodi.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis ante paſſionem Chriſti non poſſet cogere liberum arbitrium, ſicut nec modo, tamen poterat magis inclinare, inquantum homo erat debilior ad reſiſtendum.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc quod homines in rebus, & perſonis affligit, vel eſt ex merito culpæ ipſorum, vel ad probationem iuſtorum, & exercitium patientiæ ipſorum; & non eſt ex inſufficientia paſſionis Chriſti.

Ad tertium dicendum, quod quamvis modo tentet ſicut & ante, non tamen ita de facili ſuperat, inquantum homo plura remedia habet.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod idolatræ adhuc manent ſub ſervitute dæmonis, contingit ex hoc quod auxilia quæ ſunt ex paſſione Chriſti, accipere negligunt.

Ad quintum dicendum, quod multitudo malorum qui erunt in ultimis temporibus, non erit ex hoc quod virtus paſſionis Chriſti deficiat, ſed quia armaturam Dei qua armati ſunt per paſſionem Chriſti, abiicient, vel contemnent: quia *refrigeſcet caritas multorum*: Matth. XXIV. 12. & ideo non eſt mirum, ſi devincantur.

ARTICULUS III.

Utrum per paſſionem Chriſti a pœna æterna liberati ſumus.

III. P. quæſt. XLIX. *art.* 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod per paſſionem Chriſti non ſumus liberati a pœna æterna. Pœna enim æterna eſt pœna inferni. Sed in inferno nulla eſt redemptio. Igitur a pœna (*a*) æterna Chriſti paſſio non liberat.

2. Præterea. Si Chriſtus non fuiſſet paſſus, nullus in infernum iviſſet, niſi peccaſſet mortaliter. Sed nunc etiam Chriſto paſſo, ſolum mortaliter peccantes in infernum vadunt. Ergo Chriſti paſſio non liberavit nos a pœna æterna.

3. Præterea. Pœna quæ finiri poteſt, æterna non fuit. Sed pœna a qua Chriſtus homines liberavit, finita eſt. Ergo a pœna æterna non liberavit.

Sed contra. Peccatum eſt cauſa mortis æternæ. Sed Chriſtus liberavit a peccato. Ergo & a pœna æterna.

Præterea. Zach. IX. 11. *Tu* (*b*) *autem in ſanguine teſtamenti eduxiſti vinctos de lacu in quo non eſt aqua.*

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non liberavit nos a pœna temporali. Quia adhuc pro peccatis pœna temporalis iniungitur pœniten-

(a) *Al. deeſt* æterna. (b) Vulgata *quoque.*

Digitized by Google

tentibus. Ergo ab ea per Chriſtum non ſumus liberati.

2. Præterea. I. Pet. II. 21. *Chriſtus paſſus eſt pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut ſequamini veſtigia eius*. Hoc autem non eſt niſi patiendo. Ergo Chriſtus per ſuam paſsionem nos obligavit ad patiendum pœnam temporalem, magis quam ab ea liberavit.

3. Præterea. Per reſurrectionem mortuorum liberamur ab omni pœna temporali. Sed etiam ſi Chriſtus non fuiſſet paſſus, mortui reſurgerent: quia reſurrectio mortuorum eſt articulus fidei. Ergo paſsio Chriſti non liberat nos a pœna temporali.

4. Præterea. Poſita cauſa ſufficienti ponitur effectus. Sed adhuc in illis qui vim paſsionis Chriſti omnibus modis in ſe excipiunt, manet pœna temporalis. Ergo paſsio Chriſti non liberat a pœna temporali.

Sed contra. Per claves Eccleſiæ remittitur pœna temporalis. Sed claves Eccleſiæ virtutem habent a paſsione Chriſti. Ergo per paſsionem Chriſti tollitur pœna temporalis.

Præterea. Deus (a) non punit bis in idipſum: Naum I. Sed Deus poſuit in Chriſto iniquitates omnium noſtrum, dum ipſe dolores noſtros portavit: Iſai. lVIII. Ergo nos a pœna temporali per ſuam paſſionem liberavit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod pœna æterna dicitur per oppoſitum ad vitam æternam: unde pœna per quam vita æterna privantur, dicitur pœna æterna. Homo autem vitam æternam amittere poteſt dupliciter: ſcilicet per peccatum naturæ, ſcilicet originale, cuius pœna eſt carentia viſionis divinæ; & per peccatum perſonale actuale, ſcilicet mortale. Pœnam igitur æternam, ſecundum quod ex originali conſequitur, omnes incurrerunt: ſed quidam ſecundum reatum tantum, ſicut qui adhuc vivebant in carne; quidam autem ſecundum experientiam illius pœnæ, ſicut qui iam mortui erant. Similiter etiam pœnam æternam, quæ debetur peccato actuali, non omnes incurrerunt; ſed quidam, vel quantum ad reatum tantum, ſicut exiſtentes in mortali, vel quantum ad experientiam, ſicut damnati. Chriſtus igitur per paſsionem ſuam a pœna æterna quæ debetur originali, quod omnes contrahunt, dupliciter abſolvit: ſcilicet auferendo reatum quantum ad illos qui participes efficiebantur redemptionis eius, & adhuc vivebant; & auferendo pœnam quantum ad illos qui mortui erant: ab omnibus quidem quantum ad ſufficientiam, ſed quantum ad efficientiam ab illis in quibus nullum inveniebatur. Sed a pœna debita mortali actuali dupliciter abſolvit: uno modo, præbendo auxilium, ne aliquis reatum illum incurreret; alio modo, præbendo etiam medicamenta quibus reatus poſſet auferri ab illis qui in ſe vim paſſionis eius receperunt. Sed quod a pœna illa iam actualiter ſuſcepta aliquis liberetur, eſſe non poteſt: quia non eſt in ſtatu viatoris, ut gratiam, & caritatem ſuſcipere poſsit, per quam vis paſsionis Chriſti in homines transfunditur.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna æterna non ſolum dicitur pœna inferni, in qua ſunt damnati, a qua non poteſt eſſe redemptio (quia illi nec gratiam habent, nec gratiæ capaces ſunt, ut poſsit eis continuari paſsio Chriſti) ſed dicitur pœna æterna etiam limbi, in quo erant ſancti patres, a qua poterat eſſe redemptio propter gratiam, & caritatem quæ in illis ſanctis erat, per quam eis Chriſti paſsio continuabatur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis illi qui peccant mortaliter poſt paſsionem Chriſti, in infernum vadunt, tamen paſſio Chriſti poterat eos præſervare a peccato, & etiam ſanare vulnus peccati in ipſis: & ideo quantum in ſe eſt, a pœna infernali liberat.

Ad tertium dicendum, quod pœna inferni dicitur æterna: tum quia in eo qui punitur, non eſt virtus ad liberandum ſe a pœna illa: tum quia non eſt diſpoſitio, ut virtus liberans in eo effectum habere poſsit: (b) & ideo nullo modo terminari poteſt. Sed pœna limbi erat æterna, inquantum deficiebat in punito virtus ad liberandum: unde in æternum duraſset, niſi liberatio affuiſſet; quamvis eſſet diſpoſitio ad recipiendum effectum liberantis, & (c) ideo terminari poterat. Sed pœna purgatorii neutro modo eſt æterna: quia per virtutem gratiæ, quam ille qui punitur, habet, pœna illa purgat, & terminatur purgatione completa.

SO-

(a) Vulgata verſ. 9. *Non conſurget duplex tribulatio*. (b) *Al.* quod ideo. (c) *Al.* & in Deo.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod pœna temporalis dicitur per quam privatur aliquod bonum temporale: quia bonum temporale non eſt natum manere ſemper. Hæc autem temporalis pœna in homine eſt duplex. Quædam quæ univerſaliter invenitur in tota humana natura, ſicut neceſsitas moriendi, paſsibilitas, inobedientia carnis ad ſpiritum, & huiuſmodi: & hæc quidem pœna naturæ humanæ debetur ex originali peccato; nihilominus (*a*) huiuſmodi ex principiis naturæ conſequuntur gratia innocentiæ deſtitutæ. Has igitur pœnas per ſuam paſsionis pœnam Chriſtus ab omnibus ſufficienter excluſit, quamvis non efficaciter ab omnibus, ſcilicet illis qui eius paſsionis participes non ſunt; nec tamen ita quod ſtatim poſt paſſionem ab omnibus auferantur, vel ita quod auferantur ab illis qui ſacramenta paſsionis eius percipiunt, ſtatim poſt perceptionem ſacramenti; ſed in fine mundi ab omnibus ſanctis ſimul auferentur: quia iſte pœnæ debentur naturæ, in qua omnes ſunt unum: unde tunc non ſolum hominum, ſed totius mundi natura reparabitur per reſurrectionem: quia *& ipſa creatura liberabitur a ſervitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei*: Rom. VIII. 21. Aliæ autem pœnæ ſunt quæ aliquibus hominibus ſpecialiter infliguntur, & hæ pœnæ dupliciter ad eos comparantur. Uno modo ut vindicantes culpam, ſecundum quod culpa facit debitum huius pœnæ; & hoc modo Chriſtus omnes iſtas pœnas ſua morte quantum ad ſufficientiam abſtulit, removendo cauſam. Sed ad hoc quod aliquis his pœnis quantum ad efficaciam liberetur, exigitur quod paſsionis Chriſti particeps fiat; quod quidem contingit dupliciter. Primo quidem per ſacramentum paſsionis, ſcilicet baptiſmum, in quo conſepelimur Chriſto in mortem, ut dicitur Rom. VI. in quo divina virtus, quæ inefficaciam neſcit, operatur ſalutem: & ideo omnis talis pœna in baptiſmo tollitur. Secundo aliquis fit particeps Chriſti per realem conformitatem ad ipſum, ſcilicet inquantum Chriſto patiente patimur; quod quidem fit per pœnitentiam. Et quia hæc conformatio fit per noſtram operationem, ideo contingit quod eſt imperfecta, & perfecta. Et quando quidem eſt perfecta conformatio ſecundum proportionem ad reatum culpæ, tunc pœna totaliter tollitur, ſive hoc fit in contritione tantum, ſive etiam fit in aliis partibus pœnitentiæ. Quando autem non eſt perfecta conformatio, tunc adhuc manet obligatio ad aliquam pœnam vel hic, vel in purgatorio. Non tamen oportet quod ſit conformatio ad paſſionem Chriſti ſecundum experientiam tantæ pœnæ ad quantam aliquis obligatur ex culpa: quia paſſio capitis in membra redundat, & tanto plus, quanto eſt ei aliquis per caritatem magis coniunctus: unde ex vi paſsionis Chriſti diminuitur quantitas debitæ pœnæ: & ſecundum hoc dicitur has pœnas auferre, inquantum eas diminuit. Alio modo dictæ pœnæ comparantur ad eos quibus infliguntur ut medicinæ: quia pœnæ ſunt quædam medicinæ, ut dicitur II. Ethic. (cap. III.) vel ſibi, inquantum ſcilicet præſervant a culpa, ſeu ad virtutem promovent; vel aliis, inquantum ſcilicet eſt aliis exemplum, ut unus pro aliis aliqualiter ſatisfaciat: & hoc modo per paſsionem Chriſti pœna temporalis non eſt neque totaliter ablata, neque diminuta, ſed magis augmentata caritate creſcente, quantum ad præſentem ſtatum, in quo & peccare poſſumus, & proficere nobis, & aliis; ſed in futuro, quando erit terminus viæ, omnino pœna tolletur per virtutem paſsionis Chriſti.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna temporalis iniungitur vel ut ſatisfactoria; & hoc ſive ut aliquis paſsioni Chriſti (*b*) per imitationem conformetur, unde ubi eſt conformitas per ſacramentum baptiſmi, non iniungitur aliqua pœna ſatisfactoria: vel etiam iniungitur ut medicina præſervans, vel promovens, & non tamquam debita.

Et per hoc patet etiam ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut cauſalitas iuſtificationis attribuitur reſurrectioni quantum ad terminum ad quem, paſſioni autem quantum ad terminum a quo; ita glorificationis cauſalitas attribuitur reſurrectioni quantum ad gloriam quæ datur, ſed paſsioni quantum ad pœnalitates quæ tolluntur.

Ad quartum dicendum, quod in cauſis quæ agunt ex ordinatione ſapientiæ, non eſt neceſſarium quod poſita cauſa ſtatim ponatur effectus; ſed tunc effectus ponitur, quando ſapientiæ ordo requirit: & taliter agit paſsio Chriſti.

A R-

(a) *Al.* huius. (b) *Al.* per mutationem.

Digitized by Google

ARTICULUS IV.

Utrum Chriſtus debeat dici redemptor ratione prædictæ liberationis.

III. P. quæſt. xlviii. *art.* 4. & 5.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ratione prædictæ liberationis Chriſtus non debeat dici redemptor. Redemptio enim emptionem ſignificat iteratam. Sed Chriſtus nos nunquam alias emerat. Ergo nec redimere dicendus eſt ex hoc quod nos liberavit.

2. Præterea. Nullus quod ſuum eſt emit, niſi forte ſolvendo pretium ei qui iniuſte detinebat. Sed diabolus iniuſte nos detinebat; ei autem Chriſtus proprii ſanguinis pretium non ſolvit. Ergo nullo modo nos redemit.

3. Præterea. Ab eo qui aliquid uſurpavit, non oportet quod ſuum eſt emere, ſed violenter auferre, ſi facultas adſit. Sed Chriſto nos liberandi de poteſtate diaboli facultas non defuit. Ergo non liberavit nos per modum emptionis.

Sed contra. Apocal. iv. 9. (a) dicitur Chriſto: *Redemiſti nos Deo in ſanguine tuo*. Ergo ipſe eſt redemptor.

Præterea. Ubicumque eſt aliqua commutatio, ibi videtur emptio. Sed in paſſione Chriſti fuit quædam commutatio: quia accepit mortem, & largitus eſt vitam. Ergo fuit ibi emptio.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non ſolus Filius ſit dicendus redemptor. Eius enim eſt redimere cuius eſt pretium dare. Sed Deus Pater dedit nobis Filium in pretium redemptionis: Galat. iv. 4. *Miſit Deus Filium ſuum.... factum ſub lege, ut eos qui ſub lege erant redimeret*. Ergo Deus Pater redemit.

2. Præterea. Eius eſt redimere ab hoſte cuius eſt hoſtem vincere. Sed Chriſtus per potentiam quam habet ſimul cum Patre, hoſtem qui nos detinebat vicit. Ergo Pater nos redemit.

3. Præterea. Omne nomen ſignificans effectum in creatura, eſt commune toti Trinitati. Sed redemptor eſt (b) huiuſmodi. Ergo.

Sed contra. Redempti ſumus per paſſionem Chriſti: I. Petr. i. 18. (c) *Redempti eſtis pretioſo ſanguine agni*. Sed ſolus Filius paſſus eſt. Ergo ſolus Filius nos redemit.

Præterea. Ad hoc incarnatus eſt, ut nos redimeret. Solus autem Filius incarnatus eſt. Ergo ipſe eſt redemptor.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod per peccatum primi parentis totum humanum genus alienatum erat a Deo, ut dicitur Epheſ ii. non quidem a poteſtate Dei, ſed a viſione faciei Dei, ad quam filii, & domeſtici admittuntur: & iterum in poteſtatem diaboli uſurpantis deveneramus, cui conſentiendo homo ſe ſubdiderat, quantum in ipſo erat, quamvis de iure non poſſet: quia ſuus non erat, ſed alterius. Et ideo per ſuam paſſionem Chriſtus duo fecit: liberavit enim nos a poteſtate hoſtis, vincendo ipſum per contraria eorum quibus hominem vicerat, ſcilicet humilitatem, obedientiam, & auſteritatem pœnæ, quæ delectationi cibi vetiti opponitur: & iterum, ſatisfaciendo pro culpa, Deo coniunxit, & domeſticos Dei, & filios fecit. Unde iſta liberatio duas rationes habuit emptionis: inquantum enim a poteſtate diaboli eripuit, dicitur nos redemiſſe, ſicut Rex regnum occupatum ab adverſario, per laborem certaminis (d) redimit; inquantum vero Deum nobis placavit, dicitur nos redemiſſe, ſicut pretium ſolvens ſuæ ſatisfactionis pro nobis, ut a pœna, & peccato liberemur.

Ad primum ergo dicendum, quod iteratio importata per præpoſitionem, non refertur ad actum emptionis, quaſi alias empti fuerimus; ſed ad terminum actus, quia alias ſui fueramus in ſtatu innocentiæ. Emere enim eſt aliquid ſuum facere. Vel dicendum, quod dicitur redemptio habito reſpectu ad illam venditionem qua nos diabolo per conſenſum peccati vendideramus; a qua venditione hæc emptio ſecunda eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod pretium ſanguinis ſui non diabolo, ſed Deo obtulit, ut pro nobis ſatisfaceret. A diabolo autem nos per victoriam ſuæ paſſionis eripuit, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis diabolus nos iniuſte uſurpaverit, nos tamen in eius poteſtatem devenimus ex quo ab

(a) *Al.* dicitur de Chriſto *poſtponebatur auctoritati*. (b) *Al.* huius. (c) Vulgata: *Non corruptibilibus auro, vel argento redempti eſtis de vana veſtra converſatione paterna traditionis; ſed pretioſo ſanguine quaſi agni immaculati, Chriſti*. (d) *Al. deeſt* redimit.

Digitized by Google

eo victi ſumus, & ideo oportuit etiam ut ipſe vinceretur per contraria eorum quibus vicit: non enim violenter vicit, ſed ad peccatum fraudulenter inducens.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod effectus redemptionis poteſt attribui cauſæ proximæ, & cauſæ remotæ. Si attribuatur cauſæ proximæ, ſic Chriſtus nos redemit per ea quæ in humana natura fecit, & ſuſtinuit; quibus & Patri ſatisfecit pro omnibus hominibus, & hoſtem vicit, eius tentationibus reſiſtendo. Si autem referantur ad cauſam primam, & remotam, ſic attribuitur toti Trinitati, inquantum tota Trinitas acceptavit noſtram redemptionem, & Filium dedit nobis redemptorem, inquantum per virtutem Divinitatis habuit paſſio efficaciam ad ſatisfaciendum pro toto genere humano. Sed quia ille proprie dicitur emere qui emptionis pretium ſolvit, magis quam ille qui emptorem mittit; ideo proprie loquendo dicitur Chriſtus tantum redemptor; quamvis etiam tota Trinitas poſſit dici redemptor.

Et per hoc patet ſolutio ad utramque partem.

ARTICULUS V.

Utrum Chriſtus reconciliaverit nos Deo.

III. P. quæſt. XXVI. *art.* I.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non reconciliaverit nos Deo; quod mediatoris eſt officium. Nullus enim reconciliatur diligenti, ſed odienti. Sed Deus Pater nos diligebat: quia ipſe diligit omnia quæ ſunt, & nihil odit eorum quæ fecit: Sapient. XI. Ergo Chriſtus nos ei non reconciliavit.

2. Præterea. Ioan. III. 16. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium ſuum unigenitum daret.* Ergo magis amor Patris eſt cauſa paſſionis quam e converſo: & ita videtur quod per mortem Chriſti non ſimus Deo reconciliati.

3. Præterea. Matth. XXI. dicitur, quod homo rex cuius filium cultores vineæ occiderant, veniens perdidit homicidas illos; & per illum hominem ſignificatur Deus Pater, cuius Filius occiſus eſt (*a*). Ergo per mortem Chriſti ſunt inimicitiæ magis auctæ quam ablatæ.

Sed contra. Rom. V. 10. *Cum inimici eſſemus, reconciliati ſumus Deo per mortem Filii eius.*

Præterea. Per ſatisfactionem Deo reconciliamur. Sed Chriſtus per paſſionem ſuam pro nobis ſatisfecit. Ergo nos Deo reconciliavit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ipſe non ſit mediator ſecundum humanam naturam. Non enim eſt idem extremum, & medium. Sed humana natura eſt extremum iſtius reconciliationis quæ fit hominis ad Deum. Secundum ergo quod homo, Chriſtus non eſt mediator.

2. Præterea. Medium compoſitum eſt ex extremis. Sed compoſitum ex humana natura, & divina non eſt in Chriſto niſi perſona. Ergo non ratione humanæ naturæ, ſed ratione compoſitæ perſonæ eſt mediator.

3. Præterea. Secundum hoc eſt mediator ſecundum quod nos Deo coniunxit. Sed non potuiſſet nos Deo coniungere, niſi inquantum eſt Deus. Ergo ſecundum quod Deus, eſt mediator.

Sed contra. Mediator non eſt unum cum his inter quos mediat. Sed Chriſtus, ſecundum quod Deus, eſt unum cum Patre, Ioan. X. Ergo ſecundum quod Deus, non eſt mediator.

Præterea. Secundum hoc eſt mediator ſecundum quod eſt redemptor. Sed redemit nos ſecundum humanam naturam. Ergo & ſecundum ipſam eſt mediator.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non ſoli Chriſto convenit eſſe mediatorem. Ille enim eſt mediator qui inter nos & Deum pacem facit. Hic autem eſt Spiritus ſanctus, qui eſt amor, quo Deus nos diligit, & in quo nos Deum diligimus, quantum ad caritatis donum, in quo ipſe nobis datur. Ergo videtur quod Spiritus ſanctus debeat dici mediator.

2. Præterea. Medium eſt quod convenit cum extremis. Sed dæmones conveniunt cum Deo in hoc quod ſunt immortales, nobiſcum autem in hoc quod ſunt miſeri. Ergo dæmones ſunt mediatores, non ſolum Chriſtus.

3. Præ-

(*a*) *Addit Nicolai*: (ut Hieronymus in Matth. XXI. Chryſoſt. homil. LXIX. in Matth. & homil. XLVII. operis imperfecti, & Hilarius can. XXII. interpretantur.)

Digitized by Google

3. Præterea, Angeli beati conveniunt etiam nobiſcum, & cum Deo: cum Deo quidem, inquantum ſunt immortales, & beati; nobiſcum vero, inquantum ſunt creaturæ. Ergo & ipſi ſunt mediatores.

4. Præterea. Dionyſius probat in iv. cap. cæl. Hierar. quod divinæ illuminationes non deferuntur ad nos niſi mediantibus Angelis. Ergo ipſi ſunt mediatores.

5. Præterea. Sacerdos eſt medium inter Deum & populum: & ſimiliter alii ſancti, inquantum pro peccatoribus intercedunt. Ergo non ſolum Chriſtus eſt mediator.

Sed contra. Officium mediatoris eſt reconciliare diſcordes. Sed ſolus Chriſtus ſolvit inimicitias quæ erant inter nos & Deum: Coloſſ. 1. Ergo ipſe ſolus eſt mediator.

Præterea. Ex hoc dicitur mediator, quia pro nobis ſatisfecit. Sed ſolus Chriſtus pro humana natura ſatisfecit. Ergo ipſe ſolus eſt mediator.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod dilectio Dei ad nos ſecundum effectum indicatur. Cum enim ipſe, quantum in ſe eſt, ad omnes æqualiter ſe habeat, ſecundum hoc aliquos dicitur diligere ſecundum quod eos ſuæ bonitatis participes facit. Ultima autem, & completiſſima participatio ſuæ bonitatis conſiſtit in viſione eſſentiæ ipſius, ſecundum quam ei convivimus ſocialiter, quaſi amici, cum in ea ſuavitate beatitudo conſiſtat. Unde illos dicitur ſimpliciter diligere quos admittit ad dictam viſionem vel ſecundum rem, vel ſecundum cauſam, ſicut patet in illis quibus dedit Spiritum ſanctum quaſi pignus illius viſionis. Ab hac igitur participatione divinæ bonitatis, ſcilicet a viſione eſſentiæ ipſius, homo per peccatum amotus erat; & ſecundum hoc homo dicebatur privatus Dei dilectione. Et ideo inquantum Chriſtus per paſſionem ſuam ſatisfaciens pro nobis, ad viſionem Dei homines admitti impetravit, ſecundum hoc dicitur nos Deo reconciliaſſe.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes creaturas diligit quantum ad aliquem modum, quo communicat eis bonitatem ſuam; ſed illas dicitur ſimpliciter diligere quibus ſeipſum videndum communicat. Ioan. xiv. 21. *Ego diligam eum, & manifeſtabo ei me ipſum.*

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Deus dicitur diligere creaturas quando iam ſunt, inquantum eis actu ſuam bonitatem communicat, quas antequam eſſent, dilexit ſecundum propoſitum communicandi eis ſuam bonitatem; ita etiam dicitur Deus homines dilexiſſe ſecundum propoſitum communicandi, vel concedendi hominibus ſuam viſionem: ex qua dilectione Filium dedit. Sed per mortem Filii dilexit eos, quaſi actualiter ad viſionem ſui admittens, remoto impedimento quod eos a viſione Dei impediebat.

Ad tertium dicendum, quod ex parte illorum qui occiderunt Chriſtum, non fuit aliquid quod miſericordiam provocaret, ſed magis iram; ſed ex parte Chriſti, qui pro nobis mortem ſuſtinuit, fuit immenſa caritas, quæ fecit paſſionem ex parte patientis Deo acceptam: & ſic per ipſam ſumus reconciliati.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod in medio eſt duo conſiderare, ſcilicet rationem quare dicatur medium, & actum medii. Dicitur autem aliquid medium ex hoc quod eſt inter extrema. Actus autem medii eſt extrema coniungere. Mediator igitur dicitur aliquis ex hoc quod actum medii exercet coniungendo diſiunctos. Non poteſt autem actum medii exercere niſi aliquo modo natura medii in ipſo inveniatur, ut ſcilicet ſit inter extrema. Eſſe autem inter extrema convenit quantum ad duo; ſcilicet quantum ad hoc quod medium participat utrumque extremorum; & ſecundum ordinem, inquantum eſt ſub primo, & ſupra ultimum: & hoc exigitur ad rationem medii proprie dicti: quia medium dicitur ſecundum reſpectum ad primum, & ultimum, quæ ordinem dicunt. Chriſto autem ſecundum humanam naturam hæc tria conveniunt. Ipſe enim ſecundum humanam naturam pro hominibus ſatisfaciens, homines Deo coniunxit: ipſe etiam ab utroque extremorum aliquid participat, inquantum homo; a Deo quidem beatitudinem, ab hominibus autem infirmitatem: ipſe etiam inquantum homo, ſupra homines fuit per plenitudinem gratiarum, & unionem, & infra Deum propter naturam creatam aſſumptam. Et ideo, proprie loquendo, ratione humanæ naturæ eſt mediator. Ratione autem compoſitæ perſonæ poteſt etiam dici mediator quantum ad duas dictarum conditionum, ſcilicet inquantum coniunxit homines Deo, & inquantum utrique extremorum communicat in natura plenarie,

Digitized by Google

non participative; ſed tertia conditio deficit, quia ſecundum perſonam non fuit minor Patre. Sed quantum ad divinam naturam nullo modo competit ſibi ratio mediatoris: quia ſecundum divinam naturam, neque eſt inter extrema participative, neque ſecundum ordinem, neque iterum coniungit ut cauſa proxima, ſed ut cauſa prima, ut dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura, prout eſt in Chriſto, non eſt extremum, quia ipſa non eget reconciliatione, cum in ipſa peccatum non ſit.

Ad ſecundum patet ſolutio per id quod dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis nos Deo coniungere non potuiſſet, niſi Deus fuiſſet, quia humana natura ex divina ſibi coniuncta in perſona maiorem efficaciam habebat; tamen ſatisfactionem, qua Deo reconciliati, & coniuncti ſumus, non exhibuit niſi per humanam naturam: & ideo ſecundum ipſam eſt proxima cauſa coniunctionis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod quantum ad hanc reconciliationem qua humana natura reconciliata eſt Deo, ſolus Chriſtus eſt mediator: quia in ipſo ſolo eſt reperire conditiones mediatoris prædictas.

Ad primum ergo dicendum, quod Spiritus ſanctus quamvis coniungat ſicut cauſa prima, non tamen eſt medium inter extrema, nec coniungens proximum: & ideo non eſt, proprie loquendo, mediator.

Ad ſecundum dicendum, quod dæmones communicant cum Deo in immortalitate, nobiſcum autem in miſeriis: unde ad hoc ſe medios interponunt ut nos ad immortalitatem, & æternam miſeriam adducant; & hoc faciunt, a Deo nos ſeiungendo, & non coniungendo. Et quia recedendo ab uno primo invenitur multitudo; ideo ipſi non ſunt unus, ſed plures medii, non mediatores, ſed ſeparatores. Chriſtus autem cum Deo habuit communem beatitudinem, nobiſcum autem mortalitatem: & ideo ad beatitudinem nos ducit æternam, mortalitate quam habuit ad tempus conſumpta: & hoc eſt quod dicit Auguſtinus IX. de Civ. Dei.

Ad tertium dicendum, quod Angeli ſunt beati, & immortales: unde non conveniunt nobiſcum in hoc quod a nobis amovendum eſt per actum mediatoris: non enim ad hoc datur mediator, ut faciat nos non eſſe creaturas. Et ideo quamvis conveniant nobiſcum in hoc quod ſunt creaturæ, non tamen competit eis ratio mediatoris.

Ad quartum dicendum, quod illud quod Angeli nobis a Deo deferunt, quaſi medii inter nos & Deum, non eſt hoc per quod Deo coniungimur: quia gratia non eſt nobis ab Angelis, nec ſatisfactio; ſed illa transfuſio coniunctionem præſupponit, vel eam præparat: & ideo ipſi non ſunt mediatores, ſed eorum officium ſequitur, vel diſponit ad officium mediatoris; & ideo ipſi ſunt miniſtri mediatoris.

Ad quintum dicendum, quod aliquis ſanctorum non poteſt eſſe mediator, coniungens totam humanam naturam Deo, quamvis unam ſpecialem perſonam Deo poſſit coniungere; non quidem merendo ei gratiam ex condigno, ſicut Chriſtus fecit, ſed ex congruo tantum, inducendo ad bonum.

EXPOSITIO TEXTUS.

M*Orte quippe ſua uno veriſſimo ſacrificio quidquid culparum erat .... Chriſtus extinxit*. Hic eſt tertius modus quo per paſſionem a peccatis liberamur: duo enim prius poſiti pertinent ad efficientiam iuſtificationis ex parte noſtra; hic autem pertinet ad ſufficientiam ex parte ſua: quia ſua ſatisfactio fuit ſicut quoddam ſacrificium ad delendum omnia peccata, quantum in ſe eſt, ſufficiens.

Culparum chyrographa. Chryrographum dicitur a *chyros*, quod eſt manus, & *graphos*, quod eſt ſcriptura; quaſi manualis ſcriptura, quæ memoriam debitorum facit, & obligationem ad ſolvendum. Dicuntur autem chyrographa noſtrorum peccatorum per mortem Chriſti deleta, inquantum memoria noſtrorum delictorum amota eſt, ſecundum quod Deus eorum non recordatur ad puniendum, vel inquantum obligatio pœnę, ſive reatus amotus eſt.

In baptiſmo penitus laxatur. Contra. Requiritur gemitus interior. Dicendum, quod non requiritur inquantum eſt pœna, ſed inquantum conſequitur ex diſplicentia veteris vitæ; cuius ſi non pœniteat, non poteſt novam vitam inchoare, ſed victus abſcedit.

Implevit illa ſacramenta. Sacramentum hic dicitur, non ſacrum ſignum, ſicut baptiſmus, & huiuſmodi, ſed ſacrum ſecretum, ſicut paſſio, incarnatio, & huiuſmodi.

Digitized by Google

Si ergo Chriſtus ſecundum vos, o hæretici, unam tantum habet naturam, unde medius erit? Hæc ſunt verba (a) Vigilii, qui ponit Chriſtum mediatorem ratione perſonæ compoſitæ, ut dictum eſt. Poſſumus tamen dicere, quod ſi haberet humanam naturam tantum, ſecundum illam non eſſet ſufficiens mediator: quia non haberet unde ſatisfaceret pro tota natura humana, ſicut nec alii qui ſunt puri homines.

DISTINCTIO XX.

Quod alio modo potuit liberare hominem, & quare potius iſto.

SI vero quæritur, utrum alio modo poſſet Deus hominem liberare quam per mortem Chriſti; dicimus, & alium modum fuiſſe poſſibilem Deo, cuius poteſtati cuncta ſubiacent, ſed noſtræ miſeriæ ſanandæ conveniontiorem modum alium non fuiſſe, nec eſſe (1) oportuiſſe. Quid enim mentes noſtras tantum erigit, & ab immortalitatis deſperatione liberat, quam quod tanti nos fecit Deus ut Dei Filius immutabiliter bonus, in ſe manens quod erat, & a nobis accipiens quod non erat, dignatus eſt noſtrum inire conſortium, ut mala noſtra moriendo perferret? Eſt & alia ratio, quare iſto potius modo quam alio liberare voluit: quia ſic iuſtitia ſuperatur diabolus, non potentia. Et quomodo id factum ſit, explicabo ut potero. Quadam iuſtitia Dei in poteſtatem diaboli traditum eſt genus humanum, peccato primi hominis in omnes originaliter tranſeunte, & illius debito omnes obligante. Unde omnes homines ab origine ſunt ſub principe diabolo: unde Apoſtolus (Epheſ. IV. 3.) „ Eramus natura filii iræ: “ natura ſcilicet ut eſt depravata peccato, non ut eſt recta creata ab initio. Modus autem ille quo traditus eſt homo in diaboli poteſtatem, non ita debet intelligi, tamquam Deus hoc fecerit, aut fieri iuſſerit; ſed quod tantum permiſerit, iuſte tamen. Illo enim deſerente peccantem, peccati auctor illico invaſit. Non tamen Deus continuit in ira ſua miſerationes ſuas, nec hominem a lege ſuæ poteſtatis emiſit, cum in diaboli poteſtate eſſe permiſit: quia nec diabolus a poteſtate Dei eſt alienus, ſicut nec a bonitate. Nam qualicumque vita diabolus, vel homo non ſubſiſteret, niſi per eum qui vivificat omnia. Non ergo Deus hominem deſeruit, ut non ſe illi exhiberet Deum, ſed inter mala pœnalia etiam malis multa præſtitit bona. Et tandem hominem quem commiſſio peccatorum diabolo ſubdidit, remiſſio peccatorum per ſanguinem Chriſti data, a diabolo eruit; ut ſic iuſtitia vinceretur diabolus, non potentia.

Qua iuſtitia ſit victus diabolus.

SEd qua iuſtitia? Ieſu Chriſti. Et quomodo victus eſt ea? Quia in eo nihil dignum morte inveniens, occidit eum tamen. Et utique iuſtum eſt ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes quem ſine ullo debito occidit. Ideo autem potentia vincere noluit, quia diabolus vitio perverſitatis ſuæ, amator eſt potentiæ, & deſertor, oppugnatorque iuſtitiæ, in quo homines eum magis imitantur, qui neglecta, vel etiam peroſa iuſtitia, potentiæ magis ſtudent, eiuſque adeptione lætantur, vel cupiditate inflammantur. Ideoque placuit Deo ut non potentia, ſed iuſtitia vincens, hominem erueret, in quo homo eum imitari diſceret. Poſt vero in reſurrectione ſecuta eſt potentia, quia revixit mortuus, numquam poſtea moriturus. Sed nonne iure æquiſſimo vinceretur diabolus, ſi potentia tantum Chriſtus cum illo agere voluiſſet? Utique. Sed poſtpoſuit Chriſtus quod potuit, ut prius ageret quod oportuit. Iuſtitia ergo humilitatis hominem liberavit, quem ſola potentia æquiſſime liberare potuit.

De

(a) *Martyris, & Epiſcopi Tridentini Lib. V. contra Eutychen. Al. perperam* Vigilantii:
(1) *Forte* potuiſſe.

De cauſa inter Deum, & hominem, & diabolum.

SI enim tres illi in cauſam venirent, ſcilicet Deus, homo, & diabolus; diabolus, & homo quid adverſus Deum dicerent, non haberent. Diabolus enim de iniuria Dei convinceretur: quia ſervum eius, ſcilicet hominem, & fraudulenter abduxit, & violenter tenuit. Homo etiam iniurioſus Deo convinceretur: quia præcepta eius contempſit, & ſe alieno domino mancipavit. De hominis iniuria etiam convinceretur diabolus: quia illum & prius fallaci promiſſione decepit, & poſt mala inferendo læſit. Iniuſte igitur diabolus, quantum ad ſe, hominem tenebat; ſed homo iuſte tenebatur: quia diabolus numquam meruit habere poteſtatem ſuper hominem; ſed homo meruit per culpam pati diaboli tyrannidem. Si igitur Deus, qui utrique præerat, potentia hominem liberare vellet, ſola iuſſionis virtute hominem poterat rectiſſime liberare; ſed ob cauſam præmiſſam iuſtitia humilitatis uti voluit, qui dum in carne mortali crucifixus eſt, iuſtificati ſumus, ideſt per remiſſionem peccatorum eruti de poteſtate diaboli: & ita a Chriſto iuſtitia diabolus victus eſt, non potentia. Quomodo autem in eius ſanguine nobis peccata ſint dimiſſa, ſupra expoſitum eſt.

De traditione Chriſti, quæ dicitur facta a Patre, a Filio, a Iuda, & a Iudæis.

CHriſtus ergo eſt ſacerdos, idemque hoſtia, & pretium noſtræ reconciliationis, qui ſe in ara crucis non diabolo, ſed Deo Trinitati obtulit, pro omnibus quantum ad pretii ſufficientiam, ſed pro electis tantum quantum ad efficientiam: quia prædeſtinatis tantum ſalutem effecit. De quo etiam legitur, quod ſit traditus a Patre, & quod ſeipſum tradidit, & quod Iudas tradidit eum, & Iudęi. Ipſe ſe tradidit, quia ſponte ad paſſionem acceſſit: & Pater eum tradidit, quia voluntate Patris, immo totius Trinitatis, paſſus eſt: Iudas tradidit prodendo, & Iudæi inſtigando. Et fuit actus Iudæ, & Iudæorum malus; & actus Chriſti, vel Patris bonus. Opus Chriſti, & Patris bonum, quia bona Patris, & Filii voluntas; & malum fuit opus Iudæ, & Iudæorum, quia mala fuit intentio. Diverſa fuerunt ibi facta, ſive opera, ideſt diverſi actus; & una res, ſive factum, ſcilicet paſſio ipſa. Ideoque doctores aliquando uniunt in facto illo Patrem, Filium, Iudam, & Iudæos; aliquando diſiungunt. Reſpicientes enim ad paſſionem, unum opus illorum dicunt; attendentes intentiones, & actus, facta diverſa diſcernunt. Unde Auguſtinus * (tract. VII.) „ Facta eſt, " inquit, „ traditio a Patre, facta eſt traditio a Filio, facta eſt traditio a Iuda. Una res facta eſt. Quid ergo diſcernit inter eos? Quia hoc Pater, & Filius in caritate, & ex caritate; „ Iudas vero in proditione. Videtis, quia non quid faciat homo, ſed qua voluntate, conſiderandum eſt. In eodem facto invenimus Deum (1) quo Iudam: „ Deum benedicimus, Iudam deteſtamur. Quia cogitavit Deus ſalutem noſtram, „ (2) Iudas cogitavit pretium quo vendidit Dominum, Filius pretium quod dedit pro nobis. Diverſa ergo intentio diverſa facta facit, cum tamen ſit una res „ ex diverſis (3). " Ecce unam dicit rem ibi fuiſſe, & diverſa facta: quia ibi una fuit paſſio, ſed diverſi actus: & actus quidem Iudæ, ac Iudæorum mali, quibus operati ſunt Chriſti paſſionem, quæ bonum eſt, & opus Dei eſt.

(1) *Nicolai* Deum Patrem, quo Iudam: Deum Patrem benedicimus &c. (2) *Idem Nicolai addit* qua redempti ſumus. (3) *In Magiſtri textu additur* intentionibus. *Nicolai:* Diverſa ergo intentio diverſa facta fecit. Cum tamen ſit una res, ex diverſis eam intentionibus diſcernimus.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Super nimirum I. Ioan. IV. 9. *In hoc apparuit caritas Dei &c.* ubi plenius quam hic hæc proſequitur, ut tract. VII. videre eſt, qui prius indiſtincte indicabatur.

Quod

Quod Chriſti paſſio dicitur opus Dei, & Iudæorum, & quomodo.

PAſſio ergo Chriſti & opus Iudæorum dicitur, quia ex actibus eorum provenit; & opus Dei, quia eo auctore, ideſt eo volente, (1) fuit. Unde Auguſtinus (Lib. de unitate Trin. ad Optatum cap. xiv.) „ Nemo aufert animam Chri„ſti ab eo: quia poteſtatem habet ponendi eam, & ſumendi. Ecce habes aucto„rem operis. Ponet animam : ecce habes opus auctoris. Et ut generaliter con„cludam, quoties in carne Chriſtus aliquid patitur, opus auctoris eſt. Quia (2) „ enim ſua voluntate, non alio cogente perpetitur, ipſe auctor eſt operis. "

Si Iudæi ſunt ibi operati bonum.

CUm autem paſſio Chriſti opus Dei ſit, & ideo bonum eſt, eamdemque operati ſint Iudas, & Iudæi, quæritur, an concedendum ſit eos operatos ibi; eſſe bonum. Hic diſtinguendum eſt. Poteſt enim dici, quod operati ſunt bonum, quia ex actibus eorum provenit bonum, ideſt paſſio Chriſti: & iterum quod operati non ſint bonum, ſed malum, quia actio eorum non fuit bona, ſed mala.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter quomodo per paſſionem Chriſti liberamur a malis, hic determinat de cauſis paſſionis. Dividirur autem in duas partes. Primo aſſignat paſſionis congruentiæ cauſam; ſecundo determinat de cauſa ipſius efficiente, ibi, *Chriſtus ergo eſt ſacerdos, idemque hoſtia, & pretium noſtræ reconciliationis*. Prima in duas. In prima aſſignat cauſam congruentiæ ex utilitate noſtra; in ſecunda ex decentia iuſtitiæ ipſius, ibi, *Eſt & alia ratio*. Et circa hoc tria facit. Primo aſſignat congruentiam paſſionis ex iuſtitia Dei. Secundo proſequitur iuſtitiæ ordinem, ibi, *Sed qua iuſtitia? Ieſu Chriſti*. Tertio oſtendit quod, etiam iſto ordine prætermiſſo, nulli iniuria fieret; ut ſic iuſtitiæ proceſſus commendabilior appareat, inquantum non fuit neceſſarius, ibi, *Si enim tres illi in cauſam venirent, ſcilicet Deus, diabolus, & homo; diabolus, & homo quid adverſus Deum dicerent non haberent*.

Chriſtus ergo eſt Sacerdos, idemque hoſtia, & pretium noſtræ reconciliationis. Hic determinat de cauſa efficiente paſſionis: & primo quantum ad ipſam operationem cauſæ efficientis; ſecundo quantum ad opus operatum, ibi, *Paſſio ergo Chriſti & opus dicitur Iudæorum ...... & opus Dei*. Et circa hoc duo facit. Primo oſtendit quomodo opus operatum ex diverſis cauſis proceſſit; ſecundo inquirit, utrum ipſum opus operatum ſit licitum, vel malum, ibi, *Cum autem paſſio Chriſti opus Dei ſit, & ideo bonum eſt, eamdemque operati ſint Iuda, & Iudæi; quæritur, an concedendum ſit eos operatos ibi eſſe bonum*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quinque.

Primo. De reparabilitate humanæ naturæ.

Secundo. An alius quam Chriſtus potuit ſatisfacere pro humana natura.

Tertio. Utrum ſatisfactio convenienter facta ſit per Chriſti paſſionem.

Quarto. Utrum potuit humanum genus alio modo liberari.

Quinto. De paſſione Chriſti per comparationem ad cauſam efficientem.

ARTICULUS I.

Utrum humana natura fuerit reparanda.

III. P. quæſt. xlviii. *art.* 2.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod humana natura non fuerit reparanda. Peccatum enim hominis non fuit gravius quam peccatum angeli. Sed poſt peccatum angeli, bona naturalia ipſius integra remanſerunt, ut dicit Dionyſius iv. cap. de divin. Nom. Ergo in homine natura integra permanſit, & ita reparatione non indiguit.

2. Præterea. Id quod conſequitur humanam naturam, invenitur in omnibus habentibus humanam naturam. Sed non omnes homines erant reparandi, cum multi

(1) *Nicolai* facta fuit. (2) *Nicolai* vero.

ti fuerint prævifi damnati . Ergo naturæ humanæ reparatio non debetur.

3. Præterea . Natura angelica non eſt minus pretioſa quam natura humana. Sed natura angelica poſt peccatum reparata non fuit . Ergo nec humana natura reparanda erat.

4. Præterea. Primus homo per peccatum meruit ut ipſe , & ſua poſteritas in æternum a divina viſione ſepararetur . Sed ad iuſtitiam Dei pertinet ut reddat unicuique ſecundum ſua merita . Ergo hoc reddere debuit, ut in æternum excluderetur humana natura , & humanum genus a divina viſione ; & ſic reparari non debuit humana natura.

Sed contra . Non decet divinam ſapientiam ut aliqua creatura ſuo fine fruſtretur: quia tunc vane facta eſſet. Sed finis ad quem facta eſt humana natura, eſt ut videat Deum, & fruatur eo. Cum igitur ad hunc finem pervenire non potuiſſet , niſi reparata fuiſſet , quia per peccatum primi hominis ab hoc fine deordinata fuit, congruum fuit ut repararetur.

Præterea. Non eſt decens ut aliqua perfectio univerſo deeſſet . Sed de perfectione univerſi eſt creatura rationalis beata, compoſita ex anima & corpore . Ergo congruum fuit ad perfectionem univerſi quod natura talis, ſcilicet humana , repararetur ad beatitudinem, a qua per peccatum abducta erat.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non debuerit per ſatisfactionem reparari. Per eadem enim res reparatur per quæ conſtituitur. Sed humana natura inſtituta fuit ſolo verbo Dei: quia dixit, & facta ſunt. Ergo ſolo verbo debuit reparari, & mandato ; & non per aliquam ſatisfactionem creaturæ.

2. Præterea . Sicut in opere conditionis maxime manifeſtatur potentia, ita in opere reparationis maxime manifeſtatur divina miſericordia . Sed maioris miſericordiæ eſt peccatum abſque omni pœna ſatisfactionis dimittere quam ſatisfactionem requirere . Ergo abſque omni ſatisfactione debuit humana natura reparari.

3. Præterea. Eius eſt pro peccato ſatiſfacere cuius eſt peccatum facere . Sed humana natura non eſt corrupta per actum quem natura fecit , ſed per actum quem fecit perſona . Ergo ſatisfactio aliqua non debet exigi pro natura, ſed ſolum pro perſona.

Sed contra. Culpa ordinatur per pœnam. Sed ſi peccatum remitteretur abſque omni ſatisfactione, remaneret culpa ſine pœna . Ergo remaneret aliquid inordinatum in univerſo, quod eſt inconveniens.

Præterea. Satisfactio eſt medicina peccati . Sed dimittere morbum abſque medicina , non eſt ſapientis medici . Ergo non decuit Deum naturam humanam ſine ſatiſfactione reparare.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius . Videtur quod non fuerit neceſſarium naturam humanam reparari modo dicto . Solus enim Deus naturam reparare poteſt. Sed in Deum non cadit neceſſitas, ſicut nec coactio. Ergo non fuit neceſſarium naturam humanam reparari modo dicto.

2. Præterea . Quanto aliquid eſt magis neceſſarium, tanto eſt minus voluntarium; & quanto eſt minus voluntarium, tanto eſt minus gratiarum actione dignum. Sed opus reparationis humanæ eſt maxime dignum unde gratias Deo agamus. Ergo nullo modo eſt neceſſarium.

3. Præterea. Ad miſericordiam Dei pertinet ut peccatum citra condignum puniat, aliquid de pœna peccato debita diminuens. Sed per quam rationem dimittit partem , per eamdem poteſt dimittere totam. Ergo non eſt neceſſarium quod per ſatisfactionem humanam naturam reparaverit.

4. Præterea. Eadem ratione dona gratis dantur, & debita gratis remittuntur: unde ſicut iudex non poteſt rem unius alteri dare , ita non poteſt offenſam alteri factam ſine pœna dimittere. Princeps autem cuius ſunt omnia , poteſt pœnas relaxare . Sed Deus gratis dat dona hominibus , nec ex hoc ſequitur aliqua inordinatio . Ergo & poteſt pœnas debitas dimittere , præcipue cum pœna ex hoc debeatur, quia per culpam ipſe offenditur.

Sed contra . Impoſſibile eſt aliquid eſſe fruſtra factum a ſapiente, & omnipotente, & optimo artifice . Sed ſi natura humana non repararetur, eſſet fruſtra facta . Ergo neceſſe eſt eam reparari.

Præterea. Impoſſibile eſt aliquid eſſe inordinatum in univerſo . Sed ſi culpæ humanæ naturæ non adhiberetur pœna vel ſatisfactionis, vel condemnationis , eſſet aliquid inordinatum in univerſo . Ergo neceſſarium eſt, ſi a damnatione humana natura reparatur , quod hoc fiat per modum ſa-

ſatisfactionis, cum culpa per pœnam ordinetur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod congruentiſſimum fuit humanam naturam, ex quo lapſa fuit, reparari. Fuit enim conveniens quantum ad ipſum Deum: quia in hoc manifeſtatur miſericordia Dei, potentia, & ſapientia. Miſericordia quidem, ſive bonitas, quia proprii plaſmatis non deſpexit infirmitatem; potentia vero, inquantum ipſe omnium noſtrorum defectum ſua virtute vicit; ſapientia autem, inquantum nihil fruſtra feciſſe invenitur. Conveniens etiam fuit quantum ad humanam naturam, quia generaliter lapſa erat. Similiter etiam ex perfectione univerſi, quod totum quodammodo ad ſalutem hominis ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod naturale dupliciter dicitur. Uno modo id quod conſequitur ex principiis ſpeciei; & hoc non mutatur per peccatum nec in homine, nec in dæmone, ſicut nec ſpecies. Alio modo dicitur naturale id ad quod natura eſt ordinata; & quantum ad hoc, naturale per peccatum tollitur, inquantum auſertur beatitudo, ad quam natura ordinata eſt, & diminuitur habilitas ad ipſam: & ſic natura corrupta erat, quia non poterat perduci ad beatitudinem ab aliquo illius naturæ corruptæ, niſi natura reparata eſſet.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc quod omnes homines non reparantur, non eſt ex inſufficientia medicinæ reparantis; cum ſit ſufficiens, quantum in ſe eſt, ad reparandum omnes qui naturam humanam habent, vel habere poſſunt: ſed ex defectu eorum qui reparationis effectum in ſeipſis impediunt; ſicut etiam carentia viſus, qui humanam naturam conſequitur, cauſatur in cæcis natis ex defectu materiæ.

Ad tertium dicendum, quod natura Angeli non tota corruerat: & iterum angelus peccans, ſtatim in malo confirmatus fuit, non autem homo: & ideo natura humana reparari debuit, non autem natura angelica. De hoc etiam ſunt plura notata ſupra.

Ad quartum dicendum, quod excluſio a viſione Dei poteſt dici æterna propter duo. Aut quia in eo qui excluditur, non eſt virtus ad finiendum iſtam excluſionem, neque diſpoſitio ad recipiendum effectum alicuius terminantis; & ſic efficitur æterna in obſtinatis qui ſunt in inferno, unde ipſi numquam reparabuntur. Aut dicitur æterna, quia non eſt virtus in excluſo ad terminandum excluſionem, quamvis ſit in eo diſpoſitio ad recipiendum effectum alicuius terminantis; & ſic homo per peccatum etiam actuale mortale meretur excluſionem æternam, quamdiu eſt in vita iſta; ſed quando tranſit a vita iſta, ſi ſine gratia tranſit, efficitur æterna ſecundum primum modum.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod congruum etiam fuit quod natura humana per ſatisfactionem repararetur. Primo ex parte Dei, quia in hoc divina iuſtitia manifeſtatur, quod culpa per pœnam diluitur. Secundo ex parte hominis, qui ſatisfaciens, perfectius integratur: non enim tantæ gloriæ eſſet poſt peccatum, quantæ erat in ſtatu innocentiæ, ſi non plenarie ſatisfeciſſet: quia magis eſt homini glorioſum ut peccatum commiſſum ſatiſfaciendo plenarie expurget, quam ſi ſine ſatisfactione dimitteretur; ſicut etiam magis homini glorioſum eſt quod vitam æternam ex meritis habet, quam ſi ſine meritis ad eam perveniret: quia quod quis meretur, quodammodo ex ſe habet, inquantum illud meruit. Similiter ſatisfactio facit ut ſatisfaciens ſit quodammodo cauſa ſuæ purgationis. Tertio etiam ex parte univerſi, ut ſcilicet culpa per pœnam ſatisfactionis ordinetur; & ſic nihil inordinatum in univerſo remaneat.

Ad primum igitur dicendum, quod eſſe rei præcedit operari ipſius: & ideo non poteſt eſſe quod aliquis per ſuam operationem in eſſe conſtituatur, nec quod ſit aliquo modo cauſa ſui ipſius; ſed ſicut homo eſt cauſa ſuæ corruptionis peccando, ita & decens eſt ut ſit quodammodo cauſa ſuæ purgationis ſatisfaciendo.

Ad ſecundum dicendum, quod in hoc quod Deus per ſatisfactionem hominem reparari voluit, maxime manifeſtatur eius miſericordia: quia non tantum culpam ab eo voluit removere, ſed etiam ad priſtinam dignitatem humanam naturam integraliter reducere: quæ quidem dignitas perpetuo in natura manet, ſed pœna ad modicum tranſit: unde magis manifeſtatur miſericordia in perducendo ad æternam dignitatem, quam in dimittendo temporalem culpam.

Ad tertium dicendum, quod naturæ, prout conſideratur in nuda contemplatione, non eſt agere; ſed agere eſt perſonæ ſubſi-

ſtentis in natura. Sicut igitur peccatum naturæ inductum eſt ex actione perſonæ peccantis, ita oportet quod actus perſonæ ſatisfacientis, pro natura ſatisfaciat.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod reparatio humanæ naturæ a Deo facta eſt: unde poteſt dupliciter conſiderari, ſcilicet ex parte Dei, & ex parte ipſius naturæ reparandæ. Ex parte autem Dei poteſt attendi triplex neceſſitas. Una eſt neceſſitas coactionis: & hæc reſpectu nullius poteſt Deo attribui, quia non poteſt in eo aliquid violentum eſſe, neque extra naturam, cum ſit immutabilis, ut dicit Philoſophus V. Metaph. (text. VI.) Alia neceſſitas eſt abſoluta; & hæc quidem cadit in Deo reſpectu illorum quæ in ipſo ſunt, quæ ſcilicet naturam ſuam conſequuntur, quia impoſſibile eſt ea aliter ſe habere, ſicut neceſſarium eſt Deum eſſe, vel eſſe bonum, & alia huiuſmodi; ſed hæc neceſſitas non eſt Dei reſpectu alicuius effectus: quia non agit ex neceſſitate naturæ, ſed ex libertate voluntatis. Tertia neceſſitas eſt ex ſuppoſitione, non quidem finis, quia non eſt dubium quin Deus ad aliquem finem poſſet inducere multis aliis viis etiam quam illis quæ modo determinatæ ſunt ad finem aliquem; ſed ex ſuppoſitione alicuius quod eſt in ipſo, ſcilicet præſcientiæ, vel voluntatis, quæ mutari non poſſunt: ſecundum quem modum dicitur, quod neceſſarium eſt prædeſtinatum ſalvari: & hæc dicitur neceſſitas immutabilitatis a quibuſdam; & per hunc modum neceſſarium fuit ex parte Dei humanam naturam reparari, quia ipſe præviderat, & ordinaverat reparandam. Sed hæc neceſſitas, ut dictum eſt, eſt neceſſitas conditionis, non abſoluta, ſive conſequentiæ, non conſequentis. Et ſimiliter ex parte hominis poteſt conſiderari triplex neceſſitas. Una neceſſitas abſoluta, quæ eſt reſpectu eorum quæ naturaliter homini inſunt, ſicut hominem neceſſarium eſt eſſe riſibilem, & alia huiuſmodi; & ſic non eſt neceſſarium humanam naturam reparari, quia reparatio non ſequitur ex principiis naturalibus. Alia eſt neceſſitas coactionis; & hæc quidem eſt reſpectu eorum quæ homo maiori virtute coactus facit, & involuntarius ſimpliciter, vel ſecundum quid: & talis neceſſitas non fuit in natura humana reſpectu reparationis, quia Deus ad virtutem non cogit. Tertia vero neceſſitas eſt ex ſuppoſitione finis, ſicut neceſſarium eſt homini habere navem, ſi debet ire ultra mare; & hac neceſſitate neceſſarium fuit humanam naturam reparari, ſi ſcilicet ad viſionem Dei admitti debuit.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis neceſſitas eſt coactionis, ut patet ex dictis: & ideo in proceſſu eſt fallacia conſequentis.

Ad ſecundum dicendum, quod neceſſitas quæ eſt ex ſuppoſitione voluntatis, immutabiliter aliquid volentis, non minuit rationem voluntarii; ſed auget tanto magis, quanto ponitur firmius inhærens volito, ut moveri non poſſit.

Ad tertium dicendum, quod quantum eſt de potentia Dei, Deus poſſet peccatum abſque omni pœna dimittere, nec iniuſtus eſſet, ſi hoc faceret; ſed quantum eſt ex parte illius qui peccavit, ſecundum ordinem quem nunc Deus impoſuit rebus, non poteſt peccatum congrue ſine pœna dimitti. Nec ſequitur, ſi congrue pars pœnæ dimittitur, quod etiam congrue tota dimittatur propter duo. Primo quia effectus habet aliquid & ab agente, & a recipiente: unde ſicut in collatione divinorum donorum, donum ex parte dantis elevat recipientem ſupra ſtatum ſuum, ex parte autem recipientis eſt infra modum quo Deus influit; ita in remiſſione peccatorum oportet quod ſit aliquid ex parte miſericordiæ remittentis, ut aliquid de pœna debita dimittatur, & aliquid ex parte recipientis, ut ſcilicet in aliquo puniatur. Secundo quia remiſſio pœnæ quæ fit aliis hominibus, præcipue pœnæ ſatisfactoriæ, fundatur ſupra virtutem ſatisfactoriam Chriſti, quæ ſuperabundavit ad amovendas omnes pœnas quantum in ſe fuit: unde oportet quod particulata ſatisfactio fundetur ſupra ſatisfactionem Chriſti condignam, ſicut imperfectum in quolibet genere oritur ex perfecto.

Ad quartum dicendum, quod in eo cui Deus dat ſua dona gratis, non eſt aliquid quod donis illis repugnet, faciens collationem donorum indecentem; ſed in eo qui peccavit, eſt aliquod quod repugnat impunitati: & ideo ex parte creaturæ non eſt ſimile.

A R-

ARTICULUS II.

Utrum aliqua pura creatura potuerit ſatisfacere pro humana natura.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod aliqua pura creatura ſatisfacere poterat pro humana natura. Sicut enim pro peccato debetur ſatisfactio, ita pro beneficio debetur gratiarum actio. Sed ſufficit Deo gratiarum actio quantum homo poreſt ſibi reddere, etiam ſi non ſit ſuis beneficiis æqualis: quia, ut dicit Philoſophus VIII. Ethic. (cap. VI.) *ſecundum potentiam famulans homo diis, & patribus, videtur iuſtus eſſe, quamvis ad æqualia non poſſit*. Ergo videtur quod ſimiliter ſit ſufficiens ſatisfactio quam homo poteſt reddere ad expiandum peccatum.

2. Præterea. Bonum eſt potentius ad agendum quam malum: quia malum agit virtute boni, ut dicit Dionyſius IV. cap. de div. Nom. Sed una pura creatura potuit per actum malum totam humanam naturam inficere. Ergo multo fortius poteſt per unum bonum actum pro tota humana natura ſatisfacere pura creatura.

3. Præterea. Magnæ crudelitatis videtur eſſe in domino, vel iudice, exigere ab aliquo plus quam poſſit. Sed a Deo longe eſt omnis crudelitas. Ergo non exigit ab aliquo plus quam poſſit. Ergo ſatisfactionem quam Deus ab homine requirebat, purus homo facere poterat.

4. Præterea. Natura non reparatur niſi in individuis, ut ſupra dictum eſt. Sed unus homo eſt ita bonus ſicut humana natura quæ eſt in ipſo. Ergo unus homo ſatisfacere poterat pro natura humana quæ eſt in ipſo, & omnes pro humana natura in omnibus individuis exiſtente.

5. Præterea. Natura angelica eſt ſupra humanam. Sed quod melius eſt, poteſt accipi pro recompenſatione minus boni. Ergo Angelus poterat pro humana natura ſatiſfacere.

Sed contra. Ille ſolus reparare potuit qui potuit condere. Sed ſolus Deus humanam naturam condere potuit. Ergo ipſe ſolus potuit reparare. Ergo ad hoc quod naturam aliquis ſatisfaciendo repararet, oportuit quod eſſet Deus.

Præterea. Homo in inſtanti ſuæ conditionis tantæ erat dignitatis quod nulli creaturæ debitor erat ratione ſuæ beatitudinis. Sed eſt debitor, & obnoxius ratione ſuæ beatitudinis ei qui ipſum ad beatitudinem reparavit. Ergo ſi per aliquam puram creaturam facta eſſet reparatio, non eſſet homo redditus priſtinæ dignitati.

Præterea. Nullus pro alio reddere poteſt quod pro ſe ipſo debet. Sed quælibet creatura totum quod eſt, Deo debet. Ergo nulla pura creatura poteſt pro alia ſufficienter ſatisfacere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, oportebat quod pro peccato humanæ naturæ fieret condigna ſatisfactio: tum quia aliter homo non reſtitueretur priſtinæ dignitati: tum quia eſt conveniens eſſe unum primum in genere ſatisfactionis perfectum, ſupra quod omnes aliæ imperfectæ ſatisfactiones fundentur. Ad hoc autem quod ſatisfactio eſſet condigna, oportebat quod haberet virtutem infinitam: quia peccatum pro quo fiebat ſatisfactio, infinitatem quamdam habebat ex tribus. Primo ex infinitate divinæ maieſtatis, inquantum offenſa fuerat per contemptum inobedientiæ: quanto enim maior eſt in quem peccatur, tanto eſt gravior culpa. Secundo ex bono quod per peccatum auferebatur, quod eſt infinitum, ideſt ipſe Deus, cuius participatione fiunt homines beati. Tertio ex ipſa natura quæ corrupta erat; quæ quidem infinitatem quamdam habet, inquantum in ea poſſunt ſuppoſita in infinitum multiplicari. Actio autem puræ creaturæ non poteſt habere infinitam efficaciam: & ideo nulla pura creatura poterat ſufficienter ſatisfactionem facere.

Ad primum ergo dicendum, quod impoſſibile eſt ut homo ad hoc perducatur ut ſemper Deo debitor non ſit gratiarum actionis, quaſi ab eo habens totum quod eſt: ideo non exigitur in gratiarum actione ut ſit æquivalens donis perceptis. Sed poſſibile eſt hominem eſſe in tanta dignitate, quanta fuit in ſtatu innocentiæ: & ideo ad perfectam reparationem, per quam totum reparatur quod reparari poreſt, exigitur quod ſatisfactio ſit æquivalens culpæ.

Ad ſecundum dicendum, quod comparando bonum, & malum ad effectus eius proportionabiliter reſpondentes, bonum potentius eſt quam malum: quia bonum agit virtute ſua, malum autem non niſi per virtutem boni. Sed tamen homo poteſt facilius in actum malum quam in actum perfecte bonum: quia plura requiruntur ad bonum quam ad malum, quod ex uno ſingu-

ſingulari defectu contingit .˙. Et ideo prius homo potuit in actum malum, qui erat proportionatus ad corrumpendum totam humanam naturam; non autem potuit in actum bonum ita perfecte quod eſſet proportionatus ad reparationem.

Ad tertium dicendum, quod eſſet crudelitas in domino exigere plus quam poſſit, niſi cum hoc etiam ſervo detur unde ſolvere poſſit quod exigitur: unde in hoc maxime eius miſericordia commendatur quod ab homine perfectam ſatisfactionem exigit, ut perfecte reparetur: & quia hoc per ſe non poterat, ei Filium ſuum, qui poſſet, dedit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis natura non ſit corrupta, nec reparatione indigens, niſi ſecundum quod eſt in perſona; tamen aliqua corruptio debetur naturæ, non ſecundum quod eſt determinata in hac perſona, ſed ſecundum hoc quod eſt in omnibus illis qui per vitiatam originem ab Adam humanam naturam acceperunt: unde pro iſta communi corruptione non poteſt unus ſolus ſatisfacere, nec etiam ſimul omnes: quia natura excedit etiam illos omnes qui naturam humanam habent, cum ad plures ſe extendere poſſit.

Ad quintum dicendum, quod Angelus quamvis ſit homine ſuperior quantum ad naturam, non tamen quantum ad gloriam, in qua æquales Angelis erimus: & ideo Angelus ad gloriam non poteſt humanam naturam reparare: & etiam, cum ſit creatura, quidquid poteſt, Deo debet.

ARTICULUS III.

Utrum debuerit fieri ſatisfactio per paſſionem Chriſti.

III. P. quæſt. xlviii. *art.* 2.

1. **A**D tertium ſic proceditur. Videtur quod ſatisfactio non debuit fieri per paſſionem Chriſti. Minus enim peccatum non expiatur per maius, ſed magis aggravatur. Sed maius fuit peccatum occidentium Chriſtum quam commeſtio pomi vetiti, qua natura humana corrupta eſt. Ergo corruptio humanæ naturæ non poteſt expiari per paſſionem Chriſti.

2. Præterea. Nihil corporale eſt æquivalens rei ſpirituali. Sed vita Chriſti, quam per paſſionem Chriſtus dedit, fuit vita corporalis. Ergo non fuit ſufficiens ad recompenſandum vitam ſpiritualem, quæ per peccatum amiſſa erat.

3. Præterea. Peccatum primi hominis, per quod natura humana corrupta eſt, fuit peccatum ſuperbiæ, ut in II. Lib. diſtinct. xxii. (quæſt. 1. art. 1.) dictum eſt. Sed maior fuit humilitas Chriſti in aſſumptione humanæ naturæ, quando exinanivit ſemetipſum, formam ſervi accipiens, quam ſuperbia Adæ. Ergo ex ipſa aſſumptione humanæ naturæ ſufficienter fuit ſatisfactum pro peccato hominis, & ita non fuit conveniens quod Chriſtus pateretur.

4. Præterea. Bernardus * dicit, quod una gutta ſanguinis Chriſti fuit ſufficiens pretium noſtræ redemptionis. Sed aliquid de ſanguine Chriſti effuſum eſt in circumciſione. Ergo non oportebat quod ulterius pateretur.

5. Præterea. Tanta poteſt eſſe contritio in nobis peccantibus quod totum peccatum dimittatur & quantum ad pœnam, & quantum ad culpam. Sed in Chriſto ab inſtanti ſuæ conceptionis fuit perfectiſſima caritas, quæ contritioni vim tribuit expurgandi peccatum. Ergo Chriſtus ab inſtanti ſuæ conceptionis ſufficienter ſatisfecit pro omnibus peccatis noſtris; & ita non oportuit quod per paſſionem mortis ſatisfaceret.

6. Præterea. Pœna, qua quis punitur, quantitatem accipit, quantum ad virtutem ſatisfaciendi, ex conditione patientis. Sed Chriſtus, inquantum Deus eſt, & homo, habet infinitam dignitatem. Ergo qualibet pœna, quam ſuſtinuit, ſcilicet fames, fatigatio, & huiuſmodi, fuit ſufficiens ad ſatisfaciendum pro toto humano genere: ergo non oportuit quod mortem pateretur.

Sed contra. Hebr. 11. 10. *Decebat eum...... per paſſionem (a) conſummari.*

Præterea. Homo erat debitor mortis. Ergo ſi debuit pro aliis ſatisfacere recompenſando, oportuit quod ipſe mortem, quam non debebat, exſolveret.

Præterea. Chriſtus non ſolum debuit hoſtem.

(a) Vulgata *conſummare*.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Apud Bernardum non occurrit expreſſe, quamvis æquivalenter ex ſerm. ii. de circumciſione, & ex tract. contra Abailardum viii. colligi poteſt. Sed expreſſius ex Clemente VI. in extravaganti *Unigenitus*, ubi apertiſſime continetur; & ſubiungitur cauſa *propter unionem ad Verbum*.

ſtem vincere, ſed etiam exemplum vincendi nobis dare. Ergo debuit in difficillimis victor exiſtere. Sed difficillimum eſt mortem ſuſtinere. Ergo debuit per paſſionem mortis nos liberare.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Chriſti ſatisfactio fuit non pro uno homine tantum, ſed pro tota humana natura: unde duas conditiones concernere debuit, ut eſſet univerſalis reſpectu omnium ſatisfactionum quodammodo, & ut eſſet exemplaris omnium ſatisfactionum particularium. Univerſalis autem erat non per prædicationem de multis, quaſi per multas particulares ſatisfactiones multiplicata; ſed habens virtutem reſpectu omnium: unde non oportebat quod ipſe omnes pœnas quæ ex peccato quocumque modo conſequi poſſent, aſſumeret in ſeipſo; ſed illam ad quam omnes ordinantur, & quæ continet in ſe virtute omnes pœnas, quamvis non actu. Finis autem omnium terribilium eſt mors, ut dicit Philoſophus III. Ethic. (cap. IX. Græco-lat.) & ideo per paſſionem mortis debuit ſatisfacere. Inquantum vero fuit exemplaris reſpectu noſtrarum ſatisfactionum, debuit habere magnitudinem excedentem omnes alias ſatisfactiones, quia exemplar debet eſſe præſtantius exemplato: & ideo ſecundum maximam pœnarum debuit ſatisfacere, ſcilicet mortem.

Ad primum ergo dicendum, quod paſſio Chriſti non fuit ſatisfactoria ex parte occidentium Chriſtum, ſed ex parte ipſius patientis, qui ex maxima caritate pati voluit; & ſecundum hoc fuit Deo accepta.

Ad ſecundum dicendum, quod vita corporalis Chriſti habebat quemdam infinitum valorem ex Divinitate (*a*) coniunctæ, inquantum non erat vita puri hominis, ſed Dei & hominis: & ideo poterat eſſe ſufficiens recompenſatio vitæ ſpiritualis, & præcipue ratione caritatis eximiæ ex qua offerebatur.

Ad tertium dicendum, quod in peccato Adæ non ſolum fuit ſuperbia, ſed delectatio: & ideo in ſatisfactione non ſolum debuit eſſe humilitas, quod in incarnatione factum eſt, ſed etiam acerbitas doloris, quod in paſſione accidit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis gutta ſanguinis quam in circumciſione fudit, eſſet ſufficiens ad omnem ſatisfactionem, conſiderata conditione perſonæ, non tamen quantum ad genus pœnæ: quia pro morte ad quam humanum genus obligatum erat, oportebat quod mortem exſolveret.

Ad quintum dicendum, quod contritio non tantum habet vim ex caritate, ſed etiam ex dolore: & ideo ratione caritatis delet culpam, ratione autem doloris computatur in ſatisfactionem pœnæ.

Ad ſextum dicendum, quod aliæ pœnæ quas Chriſtus ſuſtinuit, quamvis ſufficientes eſſent ad ſatisfaciendum pro humana natura, conſiderata conditione patientis, non tamen conſiderato genere pœnæ: quia in pœnis illis non continebantur omnes aliæ pœnæ, ſicut in paſſione mortis continentur.

ARTICULUS IV.

Utrum fuerit poſſibilis alius modus ſatisfaciendi.

III. P. quæſt. XXI. *art.* 1. 2. 3. & 4.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod alius modus non fuerit poſſibilis. Hebr. II. 10. *Decebat eum per paſſionem ... conſummari*: dicit Gloſſa: „Niſi „ Chriſtus pateretur, homo non redimeretur.“

2. Præterea. Anſelmus in Lib. *Cur Deus homo* (cap. x.) *Non potuit tranſire* (*b*) *calix, niſi biberet; non quia mortem vitare nequiverit, ſed quia aliter mundus ſalvari non poſſet.* Ergo videtur quod alius modus poſſibilis non fuit.

3. Præterea. Minimum inconveniens eſt Deo impoſſibile. Sed inconveniens eſt peccatum dimittere ſine debita ſatisfactione, ut dictum eſt. Cum igitur debita ſatisfactio non potuerit eſſe niſi per modum iſtum, videtur quod alius modus poſſibilis non fuit.

4. Præterea. Fidei non poteſt ſubeſſe falſum. Sed antiqui patres crediderunt Chriſtum paſſurum. Ergo non potuit aliter eſſe.

Sed contra. Gregorius XX. Lib. Moral. (cap. XXVI.) *Qui fecit nos de nihilo, revocare etiam ſine morte, & paſſione ſua nos potuit.*

Præterea. Luc. I. 37. *Non erit impoſſibile apud Deum omne verbum.* Ergo quocumque alio modo potuiſſet nos liberare.

QUAE-

(*a*) *Al.* coniunctum. (*b*) *Al.* calicem. *Nicolai:* dicit, *non potuiſſe tranſire calicem &c.*

Digitized by Google

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod alius modus fuiſſet convenientior. Si enim Chriſtus mortem ſubiiſſet naturalem, nihilominus genus humanum redemptum fuiſſet: quia mortem ſolviſſet, quam non debebat. Sed hoc fuiſſet ſine peccato alicuius. Ergo videtur quod hic fuiſſet modus convenientior: quia unumquodque tanto eſt convenientius, quanto ad ipſum pauciora inconvenientia ſequuntur.

2. Præterea. Diabolus nos omnino iniuſte invaſerat, nec aliquod ius in nobis habebat. Sed nihil eſt convenientius quam quod vis vi repellatur. Ergo convenientiſſimus modus fuiſſet ut per potentiam nos eriperet a poteſtate diaboli, (a) non redimendo.

3. Præterea. Ipſe venerat a dæmonis poteſtate hominem liberare, non autem a poteſtate hominis. Ergo convenientius fuiſſet quod a dæmone paſſus fuiſſet, quam ab homine.

4. Præterea. Chriſtus ad hoc venit ut homines ad ſe traheret. Sed plures eum ſequerentur, ſi per viam deliciarum inceſſiſſet, quam quod per viam paſſionis de hoc mundo exivit. Ergo videtur quod ille fuiſſet convenientior modus.

Sed contra. Super illud Pſalm. xxi. *Et non ad inſipientiam mihi*, dicit Gloſſa: „Nullus convenientior modus noſtræ redemptionis fuit quam quod homo, qui per ſuperbiam ceciderat, per humilitatem reſurgeret."

Præterea. Optimi eſt optima adducere. Si igitur Deus eſt optimus, modum optimum noſtræ liberationis elegit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod quantum ex parte Dei eſt, fuit alius modus noſtræ liberationis poſſibilis, quia eius potentia limitata non eſt; quem ſi elegiſſet, convenientiſſimus fuiſſet: non tamen habuiſſet rationem redemptionis, ſed liberationis tantum, quia liberatio non fuiſſet facta per ſolutionem pretii. Ex parte autem hominis non fuit alius modus poſſibilis, niſi quem Deus ei dedit quia per ſe ſatisfacere non poterat, ſed ſolum divino munere. Sed ex parte noſtra ſimul, & Dei fuit quidem alius modus poſſibilis, ſed nullus ita conveniens.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi homo alio modo liberaretur, non redimeretur: quia redemptio ſufficientem ſatisfactionem importat. Sed tamen alio modo liberari potuit.

Ad ſecundum dicendum, quod Anſelmus loquitur quantum eſt ex parte noſtra, ſuppoſita Dei ordinatione.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ſit inconveniens ex parte noſtra ſecundum ordinem quem Deus rebus poſuit, ut peccatum ſine ſatisfactione dimittatur; tamen ſi ipſe faceret, convenientiſſimum eſſet: quia ipſe ſimul cum hoc faceret, aliquam convenientiam in re (b) poneret.

Ad quartum dicendum, quod fides antiquorum fuit de paſſione Chriſti futura, præſuppoſita Dei ordinatione quod ita fieret; ex cuius ſuppoſitione paſſio Chriſti neceſſitatem habet, ut dictum eſt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod quantum eſt ex parte noſtra, convenientior modus eſſe non potuit. Sed tamen Deo non aufertur potentia, quin potuiſſet alium modum convenientiorem feciſſe, cuius potentia limitata non eſt. Sed hoc eſſet ſecundum alium ordinem rebus impoſitum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtus pro omnibus peccatis quantum ad ſufficientiam debuit ſatisfacere, non ſolum pro originali, ſed etiam pro actuali, pro quo infligitur violenta mors: & ideo ut ſua ſatisfactio omnem comprehenderet, decens fuit ut morte turpiſſima quantum ad genus mortis moreretur, ut ſic non ſolum ſub Angelis deſcenderet per mortem, ſed etiam ſub hominibus per genus mortis, quantum ad acerbitatem ſimul, & turpitudinem. Nec peccatum aliorum aliquid de convenientia ſatisfactionis adimit: quia ſatisfactio non eſt ex paſſione ex parte infligentium paſſionem, ſed ex parte patientis.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis diabolus nos iniuſte detineret, tamen nos iuſte ab ipſo detinebamur, eius tyrannidem propter noſtram culpam patientes: unde ex parte noſtra fuit congruum ut ſatisfaciendo nos eriperet; ut non ſolum ipſe iuſte nos liberaret, quod eſſet ſi violentia uteretur, ſed etiam nos iuſte liberaremur.

Ad tertium dicendum, quod ſicut peccatum hominis fuit commiſſum ab homine, inſtigante diabolo; ita etiam conveniens

fuit

(a) *Nicolai* nos. (b) *Al.* oportet.

fuit, ut medicina morbo reſponderet, quod Chriſtus occideretur ab homine, ſuadente diabolo.

Ad quartum dicendum, quod ſatisfactio debet eſſe pœnalis: & ideo ut pro nobis ſatisfaceret, oportuit quod in hoc mundo pœnas ſuſtineret, & non deliciis uteretur. Vel dicendum, quod Chriſtus ad hoc venit ut a terrenis bonis, pro quibus homines a Deo receſſerant, ad cæleſtia nos revocaret: & ideo decuit ut terrena dona abiiceret, quatenus ea contemnendi nobis exemplum daret.

ARTICULUS V.

Utrum Deus Pater Filium tradiderit ad paſſionem.

III. P. quæſt. XLVII. *art.* 3.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod Deus Pater Filium non tradiderit ad paſſionem. Maxima enim crudelitas eſt Filium innocentem tradere. Sed Chriſtus fuit innocentiſſimus. Cum ergo crudelitas non ſit in Deo, videtur quod ipſe Chriſtum ad paſſionem non tradiderit.

2. Præterea. Si Pater Chriſtum in mortem tradidit, hoc non fuit, niſi quia Chriſtus ex obedientia ad Patrem mortuus eſt. Sed quicumque facit aliquid ex obedientia, facit ex debito. Ergo Chriſtus debitor mortis fuit; & ſic non fuit mors eius Deo gratiſſima: debitum enim diminuit de gratitudine actus.

3. Præterea. Si Pater tradidit Filium, ergo voluit eum mori. Sed hoc etiam voluerunt Iudæi. Ergo conſormaverunt voluntatem ſuam voluntati divinæ, & ita non peccaverunt.

4. Præterea. Philoſophus dicit in VI. Ethic. (cap. x.) quod pervenire ad bonum finem per mala media, eſt mali conſiliatoris. Sed conſilium divinum eſt optimum. Ergo ſi ex conſilio voluntatis Patris Chriſtus eſſet mortuus, non eſſet hoc conſilium expletum mediantibus malis actibus Iudæorum; quod tamen falſum eſt. Ergo Pater Filium ad paſſionem non tradidit.

Sed contra. Rom. VIII. 32. *Proprio Filio ſuo non pepercit &c.*

Præterea. Omnis pœna eſt a Deo. Sed paſſio Chriſti quædam pœna fuit. Ergo fuit a Deo.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod paſſio Chriſti non fuerit bona. Quia ſecundum Boetium,* cuius generatio eſt bona, corruptio eſt mala. Sed generatio Chriſti fuit optima. Ergo paſſio mortis ipſius fuit peſſima.

2. Præterea. Omne iniuſtum eſt malum. Sed Chriſtus iniuſte paſſus eſt: I. Petr. II. 23. *Tradebat autem iudicanti ſe iniuſte*. Ergo illa paſſio Chriſti fuit mala.

3. Præterea, Sicut eadem materia non poteſt eſſe in naturalibus ſub contrariis formis, ita unus actus in moralibus non poteſt eſſe bonus, & malus. Sed opus Iudæorum, ut dicitur in littera, fuit paſſio Chriſti. Ergo cum opus Iudæorum fuerit malum, paſſio Chriſti non poteſt dici bona.

Sed contra. Nihil eſt Deo acceptum niſi bonum. Sed mors Chriſti fuit Deo acceptiſſima: quia ipſe *tradidit ſemetipſum pro nobis oblationem, & hoſtiam Deo in odorem ſuavitatis:* Epheſ. v. 2. Ergo paſſio Chriſti fuit bona.

Præterea. Omne quod eſt ex caritate, eſt bonum. Sed Chriſtus ex maxima caritate fuit mortuus, & paſſus. Ergo paſſio ſua fuit optima.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod in paſſione Chriſti fuit tria conſiderare. Unum ex parte patientis, quia ſcilicet voluntarie paſſus eſt ex caritate. Aliud autem ex parte occidentium, qui ex iniqua voluntate eum occiderunt. Tertium eſt ex parte ipſorum pro quibus paſſus eſt, ſcilicet effectus ſalutis in toto humano genere. Et ſecundum hoc tripliciter Deus Pater, immo tota Trinitas eum tradidit. Uno modo, præordinando paſſionem eius ad ſalutem humani generis. Secundo, Chriſto homini voluntatem dando, & caritatem, ex qua pati voluit. Tertio, dando poteſtatem, & non cohibendo voluntatem occidentium, ſicut dicitur Ioan. XIX. 11. *Non haberes in me poteſtatem*, (*a*) *niſi data tibi fuiſſet deſuper*.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus Pater non tradidit Chriſtum in mortem, quaſi

(a) Vulgata: *niſi tibi datum eſſet deſuper*.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Colligitur æquivalenter tum ex Lib. I. de Topicis Ariſtotelis cap. III. prope finem, tum ex Lib. III. cap. IV. ante medium.

Digitized by Google

quaſi cogendo ipſum mori, ſed dando ei voluntatem bonam, qua mori vellet: & ideo non ſequitur quod fuerit aliqua crudelitas in Deo.

Ad ſecundum dicendum, quod Chriſtus non fuit debitor mortis ex neceſſitate, ſed ex caritate ad homines, qua hominis ſalutem voluit, & ex caritate ad Deum, qua eius voluntatem implere voluit, ſicut dixit Matth. xxvi. 39. *Non ſicut ego volo, ſed ſicut tu*: & hoc debitum non diminuit aliquid de gratitudine actus.

℟ Ad tertium dicendum, quod conformitas voluntatis humanæ ad divinam, non eſt ſimpliciter in volendo quod Deus vult, ſed in volendo eodem modo, ideſt ex caritate, ſicut Deus vult, vel ad eumdem finem; vel in volendo id quod Deus vult nos velle: & hoc modo Iudæi voluntatem ſuam divinæ non conformaverunt: quia Chriſtum ex nequitia occiderunt ad impediendam ſalutem, quam ex eius prædicatione ſequi videbant.

Ad quartum dicendum, quod facere aliquod malum propter bonum finem conſequendum, eſt mali conſiliatoris; ſed uti malitia aliorum, quam ipſe non facit, ad bonum finem, hoc eſt ſummæ ſapientiæ.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod iudicium abſolutum eſt de re, quando conſideratur ipſa, ſecundum quod eſt actu in rerum natura exiſtens; & hoc eſt quando conſideratur cum omnibus circumſtantiis quæ ſunt in ipſa. Sed quando conſideratur res ſecundum aliquid quod in re eſt ſine conſideratione aliorum; illud iudicium non eſt de re ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Si igitur conſideretur paſſio, ſecundum quod eſt in patiente cum omnibus quæ circumſtant, ſcilicet caritate Chriſti, & efficacia ipſius; ſic eſt dicenda ſimpliciter bona. Si autem conſideretur ſecundum quod eſt paſſio tantum, ſcilicet inquantum adimit vitam, nihil aliud conſiderando; ſic eſt malum in genere mali naturæ: unde dicenda eſt bona ſimpliciter, & mala ſecundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod paſſio Chriſti, inquantum eſt corruptionis inductiva, ſic eſt mala; & hoc eſt conſiderare ipſam ſecundum quid: ſed inquantum eſt paſſio volita, & ad humanam ſalutem ordinata, ſic eſt optima.

Ad ſecundum dicendum, quod iniuſte illata eſt ex parte occidentium, ſed ex parte ipſius patientis ex iuſtiſſimâ voluntate procedit.

Ad tertium dicendum, quod opus operans Iudæorum eſt malum ſimpliciter; ſed paſſio, quæ eſt opus operatum, eſt quidem ſimpliciter bona, ſecundum quod eſt (*a*) in patiente; quamvis poſſit dici mala ſecundum quid, ſecundum quod eſt in actione illorum ſicut in cauſa, & ſecundum quod eſt corruptiva naturæ: & ita non eſt ponere contraria circa idem.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quia ſic iuſtitia ſuperatus eſt diabolus, non potentia. Contra. Iuſtitia Dei non poteſt eſſe ſine potentia, nec e converſo. Dicendum, quod intelligendum eſt, *non potentia* tantum. Sed ſi etiam potentia tantum diabolum ſuperaſſet, adhuc eſſet iuſtitia ex parte Dei liberantis, quamvis non eſſet ex parte noſtra.

Peccantem peccati auctor illico invaſit. Contra. Magis peccavit diabolus quam homo. Ergo magis debuit ipſe invadi quam homo. Dicendum, quod ambos invaſit ſententia iudicis ſecundum culpæ modum; ſed hominem invaſit & peccati auctor: tum quia homo illi ſe ſubdidit, tum quia homo ex ordine naturæ ſub Angelis erat: unde etiam homini ad exercitium datur.

Prædeſtinatis tantum effecit ſalutem. Contra. Aliqui etiam non prædeſtinati gratiam accipiunt. Dicendum, quod loquitur de ſalute finali, per quam homo ab omni malo liberatur.

Hic diſtinguendum eſt: quia poteſt intelligi de opere operante, & ſic malum operati ſunt; vel (*b*) de opere operato, & ſic bonum operati ſunt.

(a) *Al.* in patientia: *Editio Nicolai* in patientes. (b) *Al. additur* dicendum.

DISTINCTIO XXI.

Si in Chriſto diviſio in morte fuit animæ, vel carnis a Verbo.

POſt prædicta conſiderandum eſt, utrum in morte a Verbo ſit ſeparata anima, vel caro. Quidam putaverunt tunc carnem ſicut ab anima ita a Divinitate in morte fuiſſe diviſam. Si enim, inquiunt, anima media Divinitas carnem ſibi univit, ſicut ſuperius (diſt. II.) prætactum eſt; ergo quando diviſa eſt caro ab anima, diviſa eſt etiam a Divinitate: quia non potuit ab anima ſeiungi, per quam Verbo erat unita, quin a Verbo divideretur. Fuit autem diviſa in morte ab anima; alioquin vera mors ibi non fuiſſet: quia, ut ait Auguſtinus (in Pſal. xlviii. concion. II.) mors quam timent homines, ſeparatio eſt animæ a carne; mors autem quam non timent, ſeparatio eſt animæ a Deo. Utraque vero diaboli ſuaſionibus homini propinata eſt. Si ergo in Chriſto homine vera mors fuit, diviſa eſt ibi anima, ac per hoc Divinitas a carne. Huic ſuæ probabilitati addunt auctoritatis teſtimonium. Ambroſius enim (ſuper Luc. cap. xxiii. ibi, „ Pater in manus tuas &c.") tractans de Chriſti derelictione, qui in cruce voce magna clamans dixit (Matth. xxvii. 46.) „ Deus, Deus meus, quare me dereliquiſti? " ait: „ Clamat homo ſeparatione Divinitatis moriturus. Nam cum Divinitas mortis „ libera ſit, utique ibi mors eſſe non poterat, niſi vita diſcederet, quia „ vita Divinitas eſt. " Hic videtur tradi, quod Divinitas ſeparata ſit in morte ab homine; quæ niſi diſceſſiſſet, homo ille mori non poſſet: quod illi ad carnem referunt, quam dicunt a Deo ſeparatam. Quibus reſpondemus, illam ſeparationem ſic eſſe accipiendam, ſicut intelligitur derelictio, quæ illis verbis ſignificatur, „ Ut quid me dereliquiſti? " Quomodo igitur erat derelictus a Patre, cum in cruce ſe derelictum clamabat? Non receſſerat Deus ab homine, ita quod eſſet ſoluta unio Dei & hominis: alioquin fuit quoddam tempus quando Chriſtus adhuc vivus homo erat, & non Deus: quia adhuc vivus ſe derelictum clamabat, non derelinquendum. Si ergo illa derelictio, unionis intelligatur ſolutio; ante facta fuit ſolutio Dei & hominis quam Chriſtus mortuus eſſet. Sed quis hoc dicat? Fateamur igitur, Deum quodammodo illum hominem in morte deſeruiſſe: quia poteſtati perſequentium eum expoſuit ad tempus; non ſuam potentiam exercendo illum defendit, ut non moreretur. Separavit ſe Divinitas, quia ſubtraxit protectionem; ſed non ſolvit unionem. Separavit ſe foris, ut non adeſſet ad defenſionem; ſed non intus defuit ad unionem. Si non ibi cohibuiſſet potentiam, ſed exercuiſſet; non moreretur Chriſtus. Mortuus eſt Chriſtus Divinitate recedenre, ideſt effectum potentiæ in defendendo non exhibente. Hic eſt hircus apopompæus, qui, altero hirco immolato, in ſolitudinem mittebatur, ut legitur in Levitico (cap. xvi.) Hirci enim duo, humanitas. & Divinitas Chriſti intelliguntur. Humanitate igitur immolata, Divinitas in ſolitudinem abiit, ideſt in cælum. Unde Eſychius ſuper Levit. * (cap xvi.) „ In ſolitudinem, „ ideſt in cælum, tempore paſſionis Divinitas abiiſſe dicitur, non locum mu- „ tans, ſed quodammodo virtutem cohibens, ut poſſent impii conſummare paſ- „ ſionem. Abiit ergo, ideſt virtutem cohibuit, & portavit iniquitates noſtras, non „ ut haberet, ſed ut conſumeret. Deus enim ignis conſumens eſt. " Ex his ſatis oſtenditur, præmiſſa verba Ambroſii ſic eſſe accipienda, ut prædiximus.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Quod ſubiungitur ex Eſychio, vel Iſychio, prout varie ſcriptum invenitur, habet ex illo Gloſſa ſuper eumdem locum, non eadem ſerie tamen, ſed prioribus poſteriora præmittendo.

Aliam inducunt auctoritatem.

ALiis quoque auctoritatibus innituntur qui aſſerunt Divinitatem in morte receſſiſſe ab homine ſecundum carnem. Ait enim Athanaſius * (Lib. VI. de „ beatitud. Filii Dei) „ Maledictus qui totum hominem, quem aſſumpſit Dei „ Filius denuo aſſumptum, vel liberatum tertia die a mortuis reſurrexiſſe non „ confitetur. Fiat, fiat. “ Si, inquiunt, denuo aſſumptus eſt homo in reſurrectione, quem aſſumpſerat in incarnatione; depoſuit ergo eum in morte. Separata ergo fuit Divinitas in morte ab humanitate. Quibus reſpondemus, quod ſi his verbis aſſumptio talis intelligatur quæ ſit ſecundum unionem; non carnem tantum, ſed totum hominem, ideſt animam, & carnem, denuo ſibi univit in reſurrectione: quia non ſimpliciter hominem aſſumptum dicit. Totum igitur hominem in morte depoſuit, ideſt animam, & carnem: ſed quis, niſi hoſtis veritatis, dicat animam a Verbo depoſitam? Et tamen niſi hoc fateantur, quod totus homo ſit aſſumptus, non pro eis facit illa auctoritas, quæ totum dicit aſſumptum. Sciendum eſt igitur, Athanaſium id dixiſſe contra illorum perfidiam qui reſurrectionem Chriſti negabant, putantes in morte detineri qui ſolus inter mortuos liber eſt. Ideo illum maledicit qui non confitetur totum hominem denuo aſſumptum reſurrexiſſe; ideſt. Chriſtum animam corpori denuo coniunxiſſe: & in illis duobus denuo coniunctis, in reſurrectione vere ſecundum hominem vixiſſe, ſicut ante mortem. Nam in morte ſeparata eſt anima a carne, unde vere dicitur Chriſtus mortuus; ſed neutrum ſeparatum eſt a Verbo Dei.

Aſtruit, carnem a Verbo in morte ſeparatam non eſſe.

SIcut Auguſtinus ſuper Ioan. (tract. xlvii.) docet, tractans illud verbum, „ Ego pono animam meam, ut iterum ſumam eam. Nemo tollit eam a „ me; ſed pono eam a meipſo. Poteſtatem habeo ponendi eam, & iterum ſumendi eam. “ „ Hic animam dicit emiſſam. A quo emiſſa eſt? A ſeipſa non „ eſt emiſſa, quia ſeipſam non poſuit; nec Verbum animam poſuit, vel car„ nem. Caro enim animam poſuit, ſed poteſtate in ſe manentis Deitatis. “ Potentia ergo Deitatis anima diviſa eſt a carne, ſed neutrum a Verbo Dei. Unde Auguſtinus ** (Lib. I. de Fide cap. v.) „ Verbum, ex quo ſuſcepit hominem, „ ideſt carnem, & animam, numquam depoſuit animam, ut eſſet anima a Ver„ bo ſeparata; ſed caro poſuit animam quando expiravit, qua redeunte ſurrexit. „ Mors ergo ad tempus carnem, & animam ſeparavit; ſed neutrum a Verbo „ Dei. Caro igitur ponit, & ſumit animam non poteſtate ſua, ſed poteſtate in„ habitantis carnem Deitatis. “ Hic evidenter traditur, nec animam, nec carnem a Verbo Dei in morte diviſam, ut aliquo modo ſoluta fuerit unio. Unde Auguſtinus contra Felicianum: *** „ Abſit ut ſic Chriſtus ſenſerit mortem, ut, „ quantum in ſe eſt, vita vitam perdiderit. Si enim hoc ita eſſet, vitæ fons a„ ruiſſet. Senſit igitur mortem participatione humani affectus, quam ſponte ſuſceperat; non naturæ ſuæ perdidit potentiam, per quam cuncta vivificat. Sic „ in

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ex Lib. VI. ad Theophilum, qui de beatitudine Filii Dei inſcribitur, prius indicabatur ad marginem; ſed inter multas maledictiones ibi contra varios hæreticos commemoratas, hæc non extat in exemplari quod ad manum eſt ex officina Commeliana; nec ſatis poteſt Athanaſio convenire, ut verba ipſa nude iacent; etſi non malo ſenſu in ſequentibus explicentur, ut quia partes in reſurrectione reunitæ ſunt ad invicem, hinc totum ipſum ſub ea ratione qua totum eſt, quaſi rurſus aſſumptum videatur. ** Ut refertur in Gluſſa ſuper eumdem locum, contrahendo quæ ipſe ibi habet. *** Sive Lib. de unitate Trinitatis ad Optatum contra Felicianum illum Arianum edito, ut cap. xxv. videre eſt, ubi plenius hæc habet.

„ in ſepulcro carnem ſuam commoriendo non deſeruit, ſicut in utero Virginis „ connaſcendo formavit. * Mortuus eſt ergo non diſcedente vita, ſicut paſſus „ eſt non pereunte potentia. Nemo tollit animam eius ab eo qui poteſtatem ha„ bet ponendi, & ſumendi. “ Ecce & hic habes, Chriſtum non deſeruiſſe carnem in morte, & vitam non diſceſſiſſe a mortuo; & quod ſponte tradidit ſpiritum, non alius extorſit. Unde Ambroſius (de dom. incarn. ſacram. cap. v.) „ Emiſit Chriſtus ſpiritum, & tamen quaſi arbiter (1) eruendi, ſuſpendendi„ que corporis emiſit ſpiritum, non amiſit. Pendebat in cruce, & omnia com„ movebat. Sed unde emiſit? Ex carne. Quo emiſit? Ad Patrem. “

Qua ratione dicitur Chriſtus mortuus, & paſſus.

Recedente vero anima, mortua eſt caro Chriſti. Et quia caro mortua eſt, mortuus eſt Chriſtus. Sicut enim mortuus dicitur Deus, quando mortuus eſt homo; ita mortuus dicitur homo, quando mortua eſt caro. Separatio animæ, mors carnis fuit. Propter carnem ergo unitam Verbo, quæ mortua eſt, dicitur Deus mortuus; & propter carnem, & animam, quæ utraque dolorem ſenſit, dicitur Deus paſſus, cum Divinitas omnis doloris expers exiſteret. Unde Auguſtinus (ſuper Pſal. cxxx. ibi, „ Sicut ablactatus eſt “) „ Verbum caro „ factum eſt, ut per carnem panis cæleſtis ad infantes tranſiret; & ſecundum „ hoc, ipſum Verbum crucifixum eſt, ſed non eſt mutatum in hominem: ho„ mo in illo mutatus eſt, ut melior fieret quam erat. Per id ergo quod homo „ erat, mortuus eſt Deus; & per id quod Deus erat, homo excitatus eſt, & „ reſurrexit. Quidquid paſſus eſt homo, non poteſt dici non paſſus Deus, quia „ Deus erat homo. (2) Quomodo potes dicere te non eſſe paſſum iniu„ riam, ſi veſtis tua conſcindatur, quamvis veſtis tua non ſis tu? Multo ma„ gis ergo quidquid patitur caro unita Verbo, debebat dici pati Deus; licet Ver„ bum nec mori, nec corrumpi, nec mutari potuerit: ſed quidquid harum „ paſſus eſt, in carne paſſus eſt. “ De hoc etiam Ambroſius in III. Lib. de Spiritu ſancto (Lib. de dom. incarn. ſacram. cap. v.) ait: „ Quod Verbi caro „ patiebatur manens in carne, Verbum in ſe pro corporis aſſumptione referebat, „ ut pati diceretur, quia caro patiebatur; ſicut ſcriptum eſt, Chriſto in carne „ paſſo. “ Hic docetur qua ratione Deus, vel Dei Filius paſſus, vel mortuus dicitur: non quia mortem ſenſerit, inquantum Deus eſt; ſed quia caro ei unita mortua eſt; ſecundum quam rationem dicit Auguſtinus ** (ſerm. III. de Trin. in cœna Domini) „ Si quis dixerit, atque crediderit Filium Dei Deum paſſum, „ anathema ſit. “ Cuius dicti cauſam ex qua intelligentia ſumenda eſt aperiens, in eodem ſubdit: „ Si quis dixerit, quod dolorem in paſſione ſentiebat Filius Dei „ Deus, & non caro tantum cum anima quam ſibi acceperat; anathema ſit. “ Sane igitur dici poteſt, quod mortuus eſt Deus, & non mortuus; paſſus eſt Dei Filius, & non paſſus; paſſa eſt tertia perſona, & non paſſa; crucifixum eſt Verbum, & non crucifixum; ſecundum alteram naturam paſſus eſt, ſecundum alteram impaſſibilis. Unde Ambroſius (loc. cit.) „ Generalis eſt iſta fides, quia „ Chriſtus eſt Dei Filius, & natus ex Virgine, quem quaſi gigantem Propheta „ deſcribit (Pſalm. XVIII.) eo quod biformis, geminæque naturæ unus „ ſit, conſors Divinitatis, & corporis. “ Idem ergo patiebatur, & non patiebatur; movebatur, & non movebatur; ſepeliebatur, & non ſepe-

(1) *Nicolai*: exuendi, ſuſcipiendique corporis. (2) *Auguſtini textus, ut notat Nicolai*, quomodo non potes, *cum puncto affirmationis*.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Paulo infra. ** In ſermone de fide recta: eſtque ſerm. III. feria quinta cœnæ Domini, non prius, de Trinit.

liebatur; reſurgebat, & non reſurgebat; reſurgebat ſecundum carnem; quæ mortua fuerat, non ſecundum Verbum, quod apud Deum ſemper manebat.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de his quæ Chriſtus cum humana natura aſſumpſit, ſcilicet gratia, & ſcientia, & defectibus; & de his quæ per humanam naturam operatus eſt, ſcilicet de meritis; hic determinat de morte quam in humana natura ſuſtinuit. Dividitur autem hæc pars in duas. Primo determinat ea quæ ad mortem Chriſti pertinent; ſecundo ea quæ ad mortem Chriſti conſequuntur, diſt. xxii. ibi, *Hic quæritur, utrum in illo triduo mortis Chriſtus fuerit homo*. Prima dividitur in duas. Primo inquirit, utrum mors fuerit in Chriſto ſecundum ſeparationem Deitatis a carne; ſecundo, ſuppoſito quod non, oſtenditur qua ratione Chriſtus dicatur mortuus, ibi, *Recedente vero anima, mortua eſt Chriſti caro*. Circa primum duo facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo determinat eam, ibi, *Quidam putaverunt tunc carnem ſicut ab anima, ita a Divinitate in morte fuiſſe diviſam*. Et circa hoc duo facit. Primo excludit errorem; ſecundo veritatem confirmat, ibi, *Sicut Auguſtinus ſuper Ioan. .... ait*. Circa primum duo facit. Primo excludit probationem erroris ſumptam ex ratione, & auctoritate Auguſtini; ſecundo probationem ſumptam ex auctoritate Athanaſii, ibi *Alii quoque auctoritati innituntur*. Circa primum tria facit. Primo ponit rationem ipſorum; ſecundo auctoritatem quæ videtur pro eis facere, ibi, *Huic ſuæ probabilitati addunt auctoritatis teſtimonium*; tertio ſolvit, ibi, *Quibus reſpondemus*.

Alii quoque auctoritati innituntur. Hic tria facit. Primo ponit obiectionem ex auctoritate Athanaſii. Secundo oſtendit quod illa auctoritas non facit pro eis, ibi, *Quibus reſpondemus*. Tertio auctoritatem Athanaſii exponit, ibi, *Sciendum eſt igitur*.

QUAESTIO I.

HIc eſt duplex quæſtio. Prima de morte Chriſti. Secunda de reſurrectione eius. Circa primum quæruntur tria.

Primo. Utrum in morte Chriſti fuerit ſeparata Deitas ab humanitate.

Secundo. Utrum corpus Chriſti fuerit diſſolutum, vel incineratum.

Tertio. Utrum debeat ſimpliciter concedi quod Chriſtus, vel Filius Dei ſit mortuus.

ARTICULUS I.

Utrum in morte Chriſti Deitas a carne ſeparata ſit.

III. P. quæſt. L. art. 2. & 3.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod in morte Chriſti Deitas a carne ſeparata ſit. Remoto enim medio, ſeparantur extrema quæ per medium coniunguntur. Sed, ſicut in 11. diſt. (quæſt. 11. art. 1. quæſtiunc. 2.) dictum eſt, Divinitas coniungebatur carni mediante anima. Ergo ſeparata anima a carne, ſeparatur etiam Divinitas.

Præterea. Sicut in 11. diſt. (quæſt. 1. art. 3. quæſtiunc. 2.) dictum eſt, corpus inſenſibile non eſt aſſumptibile. Sed ſeparata anima, caro remanet quoddam corpus inſenſibile. Ergo non potuit remanere Deitati unita, cum nihil poſſit eſſe unitum quod non eſt aſſumptibile.

3. Præterea. Nulla res eſt mortua quæ habet in ſe vitam. Sed ſi Deitas in morte a carne ſeparata non fuiſſet, habuiſſet in ſe vitam, quæ etiam eſt fons indeficiens vitæ. Ergo mortua non fuiſſet.

4. Præterea. Unio humanæ naturæ ad divinam eſt per gratiam. Sed corpus non eſt capax gratiæ, niſi mediante anima. Ergo corpus, ſeparata anima, non poteſt remanere Deitati unitum.

Sed contra. Filius dicitur iacuiſſe in ſepulcro: alias de hoc non eſſet fides, quæ habet obiectum veritatem increatam. Sed hoc non dicitur, niſi quia corpus in ſepulcro fuit. Ergo Deitas a corpore ſeparata non fuit.

Præterea. Leo Papa * dicit: *Tanta fuit unio Dei, & hominis; ut nec ſupplicio poſſet (a) diminui, nec morte diſtingui*. Sed ſupplicium pati, & mori corporis eſt. Ergo corpus in morte a Divinitate non eſt ſeparatum.

QUAE.

(a) Nicolai: *dirimi, nec morte diſiungi*.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Serm. xvii. de paſſione Domini.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod Deitas ſit ſeparata ab anima. Utraque enim mors, ut dicitur in littera, * ſcilicet qua ſeparatur corpus ab anima, & qua ſeparatur anima a Deo, diaboli ſuaſu homini propinata eſt. Sed Chriſtus in ſe accepit mortem, qua ſeparatur corpus ab anima, ut a nobis excluderet quod ſuaſu dæmonis (a) in nobis devenit. Ergo ſimpliciter debuit pati mortem, quæ eſt ſeparatio animæ a Deitate.

2. Præterea. Quicumque deponit aliquid, illud a ſe ſeparat. Sed Filius Dei dicit de ſeipſo Ioan. x. 10. *Ego pono animam meam*. Ergo eam a ſe ſeparavit.

3. Præterea. Sicut ſupra diſt. v. (quæſt. 1. art. 1. quæſtiunc. 3.) dictum eſt, uniens eſt unitum, ſicut ratione unionis Deus eſt homo. Si igitur anima eſſet Deo unita poſt mortem, poſſet dici, quod Deus eſſet anima.

4. Præterea. Ratione unionis Dei ad hominem eſt communicatio idiomatum, ut dicit Damaſcenus. Sed animæ idiomata non dicuntur de Filio Dei: non enim poteſt dici, quod Filius Dei ſit forma corporis. Ergo non remanet poſt mortem anima Verbo unita.

5. Præterea. Si eſſet Verbum unitum animæ, & corpori, cum illa ſint ad invicem diviſa, eſſent duæ uniones Verbi ad illa duo. Sed ante mortem erat tantum una unio. Ergo aliqua unio facta eſt de novo in morte Chriſti; quod eſt inconveniens.

6. Præterea. Anima & corpus ſeparata fuerunt duo quædam. Si ergo Verbum utrique unitum remanſit, videtur quod fuerunt duo, vel tria Chriſtus in morte: quia uniens eſt unitum.

Sed contra. Maior eſt coniunctio animæ ad Deum per unionem in perſona quam quæ eſt per fruitionem. Sed anima Deo coniuncta per fruitionem, numquam ab ipſo ſeparatur. Ergo multo minus coniuncta ei per unionem in perſona.

Præterea. Filius Dei dicitur deſcendiſſe ad inferos. Sed hoc non convenit ſibi niſi ratione animæ. Ergo Filius Dei poſt mortem habuit animam ſibi unitam.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod corpus Chriſti in morte non fuit ſeparatum a Deitate: cuius ratio ex tribus accipi poteſt. Primo ex parte Dei: quia cum ſit immutabilis, ei quod perfecte ſibi coniunctum eſt, incommutabilitatem præſtat, ut ſcilicet immutabiliter ei adhæreat. Secundo ex parte ipſius aſſumpti: quia per mortem, quam ex obedientia Patris ſuſtinuit, non debuit ſuam dignitatem amittere, ſed magis (b) clarificari. Tertio ex fine aſſumptionis: quia ea, quæ poſt mortem ipſius circa ipſum acta ſunt, ſalutaria nobis non fuiſſent, niſi Deitas adiuncta eſſet.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra diſt. 11. (quæſt. 11. art. 1. quæſtiunc. 1.) dictum eſt, anima quantum ad unibilitatem corporis, eſt medium neceſſitatis: quia corpus non eſſet unibile, niſi inquantum eſt animatum: ſed quantum ad unionem in actu, eſt medium congruentiæ, quo remoto non neceſſario unio tollitur, ut ſupra diſtinct. 11. (ibid.) dictum eſt: & ideo quia ſeparata anima a corpore, adhuc remanſit in corpore ordo ad animam, & unibile remanſit, & unitum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis eſſet actu inſenſibile, tamen hoc habebat ſupra alia corpora inſenſibilia quod inerat ei ordo ad animam humanam.

Ad tertium dicendum, quod Deitas non poteſt eſſe forma corporis. Ad hoc autem quod corpus ſit vivum, oportet quod ſit aliquid vivificans formaliter.

Ad quartum dicendum, quod corpus non eſt ſuſceptivum gratiæ habitualis: quia illa ordinatur ad actus ſpirituales, qui non poſſunt corpori communicari. Hæc autem gratia eſt medium congruentiæ ad unionem ex parte animæ. Sed gratia unionis, quæ eſt ipſa unio gratis facta, poteſt eſſe in corpore: quia iſta gratia ordinat ad eſſe in perſona divina, cuius particeps eſt corpus, ſicut & anima: ideo etiam corpus poteſt remanere unitum, anima ſeparata; in quo etiam manet aliquis ordo ad gloriam ex eo quod fuit inſtrumentum animæ habentis gratiam, ut dictum eſt; ut ſic etiam habitualis gratia quodammodo in corpus

(a) *Forte* in nobis evenit: *vel* in nos devenit. (b) *Al.* clarificare.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Ex Auguſtino ſuper Pſal. xlviii. ad illa verba, *Mors depaſcet eos*, ut in textu videre eſt.

corpus redundet, ut ſupra diſt. XIII. dictum eſt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod propter eaſdem rationes anima a Verbo in morte Chriſti ſeparata non fuit, & adhuc amplius, inquantum anima immediatius, & pluribus modis Verbo unitur quam corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod mors animæ eſt ſecundum ſeparationem animæ a Deo per peccatum, oppoſita coniunctioni quæ eſt per caritatem; quam mortem Chriſtum aſſumere non decuit, ſicut nec peccatum, ut ſupra diſt. XV. (quæſt. I. art. I.) dictum eſt: & ideo hæc ratio non eſt ad propoſitum: quia etiam ſi eſſet ſeparatio perfecta animæ a Verbo quantum ad coniunctionem quæ eſt in perſona, adhuc anima non eſſet mortua, ſed viva, inquantum remaneret Deo per caritatem coniuncta.

Ad ſecundum dicendum, quod Filius Dei dicitur animam ponere, non quidem a ſe, ſed a carne, a qua in morte ſeparata fuit.

Ad tertium dicendum, quod anima non nominat perſonam, ſed partem naturæ: unde anima non eſt unita Verbo ſicut importans id in quo facta eſt unio, ſicut eſt de hoc nomine *homo*: & ideo non poteſt dici, quod Filius Dei ſit anima, ſicut poteſt dici, quod ſit homo, ſecundum quod eſt habens animam.

Ad quartum dicendum, quod ſicut ea quæ dicuntur de natura humana, ſecundum rationem naturæ non poſſunt prædicari de Filio Dei, ut quod dicitur eſſe communis Chriſto, & aliis hominibus; ita etiam ea quæ prædicantur de anima Chriſti, inquantum eſt pars naturæ, non poſſunt dici de Filio Dei, ſicut quod eſt forma, vel aliquid huiuſmodi. Ea autem quæ prædicantur de ipſa, inquantum eſt quid ſubſiſtens, poſſunt de Filio Dei prædicari, ſicut quod deſcendit ad inferos, & alia huiuſmodi.

Ad quintum dicendum, quod, ſicut ſupra diſt. VIII. (quæſt. I. art 5.) dictum eſt, relationes ſecundum rem multiplicantur ſecundum multiplicationem illorum ſupra quæ fundantur relationes: unde contingit quod relatio ex parte unius extremi eſt una, quæ ex parte alterius multiplicatur, ſicut de illo qui una paternitate ad multos filios refertur, qui ad ipſum multis filiationibus referuntur. Ita etiam eſt hoc: quia ex parte ipſius Filii Dei eſt una tantum, quamvis non ſit ex parte ipſius relatio realis, ſed rationis tantum; ex parte autem aſſumptorum, quæ diviſa ſunt, ſunt duæ uniones in actu poſt mortem; ante autem erat una in actu, & multæ in potentia: unde non oportet quod aliqua unio fiat ibi de novo, ſicut nec in diviſione continui ſit aliquid de novo, inquantum id quod prius erat multa potentia, unum autem actu, ſit actu plura.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut humana natura non eſt hypoſtaſis in Chriſto, quamvis poſſit dici ſingulare, & individuum, ut ſupra diſt. VI. (quæſt. I. art. I) dictum eſt; ita etiam anima, & corpus non ſunt duæ completæ hypoſtaſes, ſed unitæ uni hypoſtaſi Filii Dei; quamvis poſſint dici duo ſingularia, vel duo individua. Sed non ſequitur ex hoc, quod Chriſtus ſit duo: quia neutrum illorum de Chriſto prædicatur, vel de Filio Dei.

ARTICULUS II.

Utrum corpus Chriſti poſt mortem debuerit diſſolvi.

III. P. quæſt. 51. *art.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod corpus Chriſti poſt mortem debuit diſſolvi, ſive incinerari. Hebr. II. 17. dicitur: *Chriſtus debuit per omnia fratribus aſſimilari*. Sed alii homines, qui dicuntur fratres Chriſti, ſecundum corpus incinerantur. Ergo & corpus Chriſti incinerari debuit.

2. Præterea. Sicut ſeparatio animæ a carne fuit inflicta homini propter peccatum primi parentis, ita etiam incineratio: quia dicitur Gen. III. 19. (a) *Terra es, & in terram ibis*. Sed Chriſtus pro nobis ſuſtinuit mortem, ut debitum naturæ ſolveret. Ergo ſimiliter corpus eius incinerari debuit.

3. Præterea. Humilitas eſt meritum exaltationis: Philipp. II. Sed corpus Chriſti fuit maxime exaltandum. Ergo debuit uſque ad incinerationem humiliari.

4. Præterea. Omne compoſitum ex contrariis, naturaliter eſt diſſolubile in contraria. Sed corpus Chriſti fuit ex contrariis compoſitum, quia fuit eiuſdem naturæ

(a) Vulgata: *Pulvis es, & in pulverem reverteris*.

Digitized by Google

ræ cuius ſunt corpora noſtra. Ergo cum incineratio nihil aliud ſit quam reſolutio corporis in contraria, ex quibus conſtituitur, videtur quod corpus Chriſti incinerari debuit.

5. Præterea. Anima non recedit a corpore, quamdiu in corpore manet æqualitas complexionis, quæ requiritur ut diſpoſitio in corpore animato: quia per hanc diſpoſitionem materia ſit neceſſaria ad talem formam. Sed in morte Chriſti anima receſſit a corpore. Ergo in corpore non remanſit illa æqualitas quæ exigitur ad corpoream animationem. Sed ablata æqualitate complexionis, unum contrarium ſuperat aliud, & ſic ſequitur corporis diſſolutio, & incineratio. Ergo corpus Chriſti fuit corruptum, & incineratum.

Sed contra. Pſalm. xv. 10. *Non dabis ſanctum tuum videre corruptionem*. Hoc autem non poteſt intelligi de corruptione mortis, quia ipſe mortuus fuit. Ergo intelligitur de corruptione incinerationis.

Præterea. Corpori non debetur incineratio, niſi propter corruptionem fomitis. Sed in Chriſto numquam fuit corruptio fomitis: quia natus, & conceptus fuit ſine originali. Ergo corpus Chriſti non debuit incinerari.

Præterea. Anima coniuncta corpori ipſum ſervat ab incineratione. Sed virtus divina eſt maior quam virtus animæ. Ergo cum corpori ſit coniuncta Deitas, videtur quod non debuit incinerari.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod mors, & incineratio, & huiuſmodi defectus, ſunt pœnæ originalis peccati: in Chriſto autem numquam fuit originale: unde Chriſtus non contraxit huiuſmodi defectus ex neceſſitate ſuæ originis, quia ſine originali conceptus fuit. Nec in eo fuerunt, quia ipſe eſſet debitor eorum, quia peccatum in eo numquam fuit; ſed voluntarie defectus humanæ naturæ aſſumpſit ad complendum opus noſtræ redemptionis, & ut in his nobis mereretur. Unde cum opus redemptionis eſſet in paſſione completum, quia dixit, *Conſummatum eſt*: Ioan. xix. 30. & corpus ſine anima non eſt in ſtatu merendi; ideo corpus eius incineratum non fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod aſſimilatio illa intelligitur quantum ad illa quæ ſunt de veritate naturæ, & quantum ad ea quæ pertinent ad opus redemptionis.

Ad ſecundum dicendum, quod per paſſionem, qua ſeparata eſt anima a carne, removit a nobis mortem, & omnes alios defectus humanæ naturæ, quantum ad ſufficientiam cauſæ: & ideo non oportuit quod ad removendum incinerationem corpus eius incineraretur.

Ad tertium dicendum, quod humilitas illa fuit neceſſaria ante opus redemptionis, & quando Chriſtus erat in ſtatu merendi, non autem poſt, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod compoſitum ex contrariis, neceſſario in ipſa reſolvitur, niſi ſit aliquid prohibens. In Chriſto autem erat aliquid prohibens, ſcilicet virtus Divinitatis, & puritas a corruptione fomitis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis illa temperies complexionis, quæ eſt neceſſitas ad formam animæ, fuerit amota in morte; non tamen inde ſecuta eſt diſſolutio, & putrefactio corporis, ratione prædicta.

ARTICULUS III.

Utrum Filius Dei debeat dici mortuus.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus, vel Filius Dei, non debeat dici mortuus. Ea enim quæ habent repugnantiam intellectus ad Filium Dei, de eo non prædicantur. Sed cum Dei Filius ſit vita, ſicut dicitur Ioan. xiv. mortuum eſſe habet repugnantiam intellectus cum ipſo. Ergo non debet dici, quod ſit mortuus.

2. Præterea. Eſſe creatum convenit alicui, ſecundum quod eſt a Deo; ſed corrumpi ſecundum quod eſt ex nihilo. Ergo magis pertinent ad defectum creaturæ ea quæ corruptionem important, quam nomen creaturæ. Sed nomen creaturæ non dicitur de Chriſto, ut ſupra diſt. xi. dictum eſt. Ergo multo minus poteſt dici, quod ſit mortuus.

3. Præterea. Filius Dei eſt divina eſſentia. Sed non poteſt dici, quod divina eſſentia ſit mortua. Ergo non debet dici, quod Filius Dei ſit mortuus.

4. Præterea. Contradictoria non ſunt vera de eodem. Sed de Filio Dei vere dicitur, quod eſt immortalis, & per conſequens non eſt mortuus. Ergo non poteſt dici, quod fuerit mortuus.

5. Præterea. Illud quod eſt partis, non prædicatur de toto. Sed mori eſt corporis, a quo anima ſeparatur. Ergo videtur quod

quod Chriſtus non poſſit dici mortuus. Sed contra eſt quod dicitur in ſymbolo: *Crucifixus, mortuus, & ſepultus*.

Præterea. Nullus homo dicitur mortuus, niſi ex eo quod anima eius a corpore ſeparata eſt. Sed anima Chriſti eſt a corpore ſeparata. Ergo ipſe eſt mortuus.

Præterea. Sicut ſupra dictum eſt, redemptio non potuit convenienter fieri niſi per mortem Filii Dei. Ergo ſi ipſe non eſt mortuus, videtur quod non ſimus adhuc redempti; quod eſt hæreticum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſupra diſt. xi. (quæſt. 1. art. 4.) dictum eſt, ea quæ ſolum ad naturam pertinent, ſimpliciter, & ſine determinatione de Chriſto dici poſſunt. Mors autem in nobis eſt ſecundum ſeparationem animæ a corpore, & paſſio eſt ſecundum læſionem corporis, vel etiam ſecundum immutationem animæ, quæ ſunt partes humanæ naturæ: & ideo ſimpliciter concedendum eſt quod Chriſtus mortuus eſt, & paſſus.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt ibi aliqua repugnantia intellectuum: quia mors, cum ſit conditio naturæ, refertur ad humanam, unde non opponitur divinæ vitæ.

Ad ſecundum dicendum, quod nomen creaturæ non magis ſe habet ad naturam quam ad perſonam: & ideo non poteſt dici ſimpliciter ratione naturæ, ſicut ſupra dictum eſt; præcipue cum creatio reſpiciat eſſe, quod magis videtur pertinere ad ſuppoſitum quam ad naturam: & ideo quod magis, vel minus ad defectum pertineat, non facit ad propoſitum.

Ad tertium dicendum, quod unio non eſt facta in natura, ſed in perſona: & ideo ea quæ ſunt naturæ, poſſunt prædicari de perſona, non autem de alia natura.

Ad quartum dicendum, quod hæc eſt ſimpliciter vera, *Filius Dei*, vel *Chriſtus, eſt immortalis*: & ſimiliter, *Filius Dei eſt mortuus*: quia ea quæ ſunt utriuſque naturæ, poſſunt affirmari de perſona. Sed tamen hæc, *Chriſtus non eſt mortuus*, eſt vera ſecundum quid, & falſa ſimpliciter: quia ad veritatem affirmativæ ſufficit quod ſecundum aliquam naturam conveniat quod de perſona dicitur; ſed ad veritatem negativæ oportet quod ſecundum neutram conveniat: unde hæc eſt falſa ſimpliciter, *Chriſtus non eſt animal*, & vera ſecundum quid, ſcilicet ſecundum divinam. Non eſt autem inconveniens quòd unum contradictoriorum dicatur de aliquo ſimpliciter, & alterum ſecundum quid.

Ad quintum dicendum, quod ea quæ ſunt partis tantum, & parti nata convenire, dicuntur de toto ratione partis; ſicut homo dicitur criſpus propter capillos: & ita mors, quæ eſt conditio corporis, de perſona poteſt prædicari. Tamen ſciendum eſt, quod ſicut generari eſt compoſiti, ita & corrumpi; quamvis ſubiectum generationis, & corruptionis ſit materia.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de reſurrectione Chriſti: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. De neceſſitate reſurrectionis.

Secundo. De tempore.

Tertio. De argumentis reſurrectionis in communi.

Quarto. De eis in ſpeciali.

ARTICULUS I.

Utrum neceſſe fuerit Chriſtum reſurgere.

III. P. quæſt. LIII. *art.* 2.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod non fuerit neceſſarium Chriſtum reſurgere. Quia, ſicut dicit Damaſcenus, reſurrectio eſt eius quod cecidit, & diſſolutum eſt, iterata ſurrectio. Sed Chriſtus non cecidit per peccatum, nec eius corpus diſſolutum eſt. Ergo non debetur ei reſurrectio.

2. Præterea. Auguſtinus dicit (tract. XXIII. in Joan.) quod per Verbum Dei fit reſurrectio animarum, per Verbum incarnatum fit reſurrectio corporum. Sed Verbum caro factum eſt in incarnatione. Ergo non fuit neceſſaria reſurrectio neque ad reſurrectionem corporum, neque ad reſurrectionem animarum.

3. Præterea. Poſt ultimam conſummationem non eſt aliquid neceſſarium. Sed ultima conſummatio facta eſt in paſſione: quia tunc dixit: *Conſummatum eſt*: Ioan. XIX. 30. Ergo non oportuit quod poſtea reſurgeret.

4. Præterea. Ad hoc Chriſtus humanam naturam aſſumpſit, ut ipſam reſtauraret. Sed plena reſtauratio facta eſt in paſſione; quia & ianua aperta eſt, & liberati ſumus a peccato, pœna, & ſervitute diaboli.

Digitized by Google

li. Ergo non oportuit ut iterato corpus aſſumeret.

Sed contra. I. Corinth. xv. 17. *Si Chriſtus non reſurrexit, inanis eſt fides noſtra*. Sed ſine fide non iuſtificamur. Ergo neceſsarium fuit Chriſtum reſurgere.

Præterea. Gregorius dicit * (in præfatione) quod vitam noſtram reſurgendo reparavit. Ergo neceſsarium fuit quod Chriſtus reſurgeret.

S O L U T I O.

Reſpondeo dicendum, quod neceſſitas reſurrectionis Chriſti ex tribus apparet. Primo ex ipſa conditione naturæ aſsumptæ. Anima enim, & corpus ſunt partes humanæ naturæ: omnis autem pars eſt imperfecta reſpectu totius, ut patet per Philoſophum in III. Phyſic. (text. lx.) unde nec corpori ſine anima, nec animæ ſine corpore ineſt omnis perfectio quam nata ſunt habere. Et quia naturæ aſsumptæ debebatur omnis perfectio quam contingit in natura reperire, ideo ei debebatur quod corpus animæ ſemper eſset coniunctum. Quod autem ad tempus ſeparata fuerunt, hoc fuit propter neceſſitatem noſtræ redemptionis. Secundo ex merito paſſionis eius: quia ex humilitate paſſionis meruit gloriam reſurrectionis. Tertio ex parte noſtra, ut ſcilicet in capite glorioſa reſurrectio inchoaretur, quæ in membris futura erat. Et iterum ut illis qui ſunt in patria, non ſolum ſit gloria de viſione Divinitatis, ſed etiam de viſione humanitatis glorificatæ in Chriſto quantum ad corpus, & quantum ad animam.

Ad primum igitur dicendum, quod illa diffinitio eſt reſurrectionis, ſecundum quod in aliis hominibus invenitur; ſed reſurrectio Chriſti poteſt ſic proprie diffiniri: Reſurrectio eſt corporis facti incorruptibilis ad animam iterata unio. Vel poteſt dici, quod quamvis Chriſtus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen a vita naturæ per mortem; & corpus quamvis non ſit diſsolutum per incinerationem, eſt tamen facta diſsolutio corporis, & animæ.

Ad ſecundum dicendum, quod Verbum caro factum, (a) non eſt proxima diſpoſitio ad reſurrectionem noſtram, ſed Verbum caro factum, & a morte reſurgens.

Ad tertium dicendum, quod in morte Chriſti facta eſt conſummatio omnium eorum quæ exigebantur ad ſatisfactione m quæ quidem per reſurrectionem non eſt facta, ſed magis novæ vitæ inchoatio.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Chriſtus naturam noſtram ad hoc aſſumpſit ut eam repararet; non tamen ſequitur quod, reparata natura, debeat eam, vel aliquam eius partem abiicere, ſed magis perpetuo tenere, ſicut perpetua eſt reintegratio facta in natura. Vel dicendum, quod quamvis per paſſionem proprie loquendo ſit facta reparatio quantum ad amotionem mali, tamen per reſurrectionem oportuit quod conſummaretur quantum ad perfectionem in bono.

A R T I C U L U S II.

Utrum Chriſtus debuerit tertia die reſurgere.

III. P. quæſt. LIII. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non debuit tertia die reſurgere. Caput enim eſt conforme membris in natura. Sed per reſurrectionem natura reparatur quantum ad paſſibilitatem, & mortalitatem. Ergo Chriſtus debuit ſimul cum aliis reſurgere, & non tertia die.

2. Præterea. Ut dicit Gloſſa (interlinealis) Hebr. xi. ad hoc eſt dilata reſurrectio omnium in finem mundi, ut ſimul reſurgentibus ſit maius gaudium. Sed de reſurrectione nullius ſancti eſt tantum gaudium ſicut de reſurrectione Chriſti. Ergo etiam ipſe debuit uſque ad finem mundi ſuam reſurrectionem differre, & non tertia die reſurgere.

3. Præterea. Separatio animæ a corpore in Chriſto non fuit facta niſi propter redemptionem humanæ naturæ. Sed in inſtanti mortis, redemptio ſoluto pretio com-

(a) *Al. deeſt* non.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Ita quidem in Sacramentario Gregorii habet præfatio paſchalis quam etiam nunc Eccleſia uſurpat. Sed quomodo a Gregorio compoſita videri poteſt quam Pelagius II. Gregorii ipſius prædeceſſor inter illas recenſet quas in Romana Eccleſia *longa retro vetuſtas* obſervavit? ut in decretis de Conſecratione diſt. 1. cap. *Invenimus*, ac in illius ad Epiſcopos Germaniarum, & Galliarum Epiſt. Tom. II. Conciliorum patet, ex qua ſumptum eſt illud caput.

Digitized by Google

completa eſt. Ergo debuit ſtatim reſurgere.

4. Præterea. Plus conferendum fuit Chriſto quam alicui alteri homini. Sed quidam homines qui vivi invenientur in fine mundi, ſtatim poſt mortem reſurgent. Ergo multo magis Chriſtus reſurgere debuit ſtatim, & non in tertium diem reſurrectionem differre.

5. Præterea. Matth. XII. 40. Dominus dicit: *Sicut fuit Ionas in ventre ceti . . . . ſic erit Filius hominis in corde terræ*. Sed non fuit in corde terræ, niſi quamdiu fuit mortuus. Ergo tribus diebus, & tribus noctibus mortuus fuit. Ergo non reſurrexit tertia die, ſed magis quarta, vel quinta.

6. Præterea. Nox contra diem dividitur. Sed Gregorius videtur dicere in homil. (III) paſchæ Chriſtum de nocte reſurrexiſſe, ſicut Samſon de nocte portas Gazæ tulit. Ergo Chriſtus non reſurrexit tertia die, immo magis ſecunda nocte.

Sed contra. In Symbolo dicitur: *Reſurrexit tertia die ſecundum Scripturas*.

Præterea Rom. VI. dicit Gloſſa: *Quievit in ſepulcro una die, & duabus noctibus: quia noſtram duplicem vetuſtatem ſua ſimpla conſumpſit*. Ergo tertia die reſurrexit.

Præterea. Conveniens erat ut veritas mortis nobis manifeſtaretur. Sed *in ore duorum vel trium teſtium ſtat omne verbum*: II. Corinth. XIII. 1. Ergo conveniens fuit ut tertia die reſurgeret.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, Chriſtus non ſuſtinuit mortem, quia debitor mortis eſſet, ſed ut mortem noſtram ſua morte deſtrueret. Ad hoc autem quod mors noſtra deſtrueret, duo requirebantur: unum ſcilicet ut ipſe non debitor mortis mortem quam nos debebamus, pro nobis ſolveret; aliud eſt ut nos virtutem mortis ipſius cognoſceremus, ut per fidem mortis virtus mortis in nobis effectum haberet. Unde non oportuit quod morte detineretur, niſi quantum congruebat ad oſtendendam mortis veritatem: quæ ſufficienter manifeſtata fuit, & congruenter per hoc quod tertia die reſurrexit: tum quia ſua morte duas noſtras mortes deſtruxit, ut tangit Gloſſa inducta: tum quia confirmatio, quæ fit per teſtes, ternario teſtium approbatur: tum quia perfectio in ternario conſiſtit, ut dicitur in I. de Cælo, & mundo (text. 11.) Alias etiam congruentias non difficile eſt aſſignare.

Ad primum ergo dicendum, quod alii homines debitores mortis erant, & mors in eis non fuit ex neceſſitate finis, ſed ex neceſſitate culpæ; non autem ſic eſt in Chriſto: & ideo non oportuit quod Chriſti reſurrectio uſque in finem mundi differetur. Vel dicendum, quod illud quod eſt ultimum in operatione, oportet eſſe primum in intentione: unde oportet quod reſurrectionem, quam in fine mundi conſequemur, primo intendamus. Intentio autem & dirigitur, & excitatur, & roboratur ex inſpectione alicuius exemplaris, in quo finis ſecundum rem præcedat: unde ſicut intentio noſtra qua intendimus in gloriam animæ, excitatur ex inſpectione divinæ gloriæ, quæ eſt exemplar noſtræ futuræ beatitudinis; ita oportuit quod gloria reſurrectionis in aliquo exemplari nobis proponeretur, ad cuius conformitatem tenderemus: & hæc eſt reſurrectio Chriſti: unde dicitur Philip. III. 21. *Reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ*.

Ad ſecundum dicendum, quod gaudium de reſurrectione Chriſti movet ut exemplar ex quo dirigimur in finem; non autem ita eſt de aliis ſanctis: & ideo non eſt ſimile de Chriſto, & de illis.

Ad tertium dicendum, quod non ſolum oportebat quod per mortem fieret redemptio; ſed ad hoc quod redemptionis eius participes eſſemus oportuit ut veritas mortis nobis oſtenderetur; & hoc non fuiſset, ſi ſtatim poſt mortem reſurrexiſſet.

Ad quartum dicendum, quod mortis aliorum hominum cognitio non eſt nobis neceſſaria ad ſalutem, ſicut fides de morte Chriſti: & ideo reſurrectio non eſt ſimilis de ipſo, & de illis qui vivi invenientur in fine mundi.

Ad quintum dicendum, quod dies, ut in II. Libr. diſtinct. XIII. (in expoſit. litt.) dictum eſt, diverſis modis accipitur. Aliquando enim pro die naturali, quæ continet ſpatium viginti quatuor horarum, unde includit diem, & noctem; aliquando autem pro die artificiali: & ſic Chriſtus fuit mortuus una die integra, ſcilicet die ſabbati, & duabus integris noctibus, ſcilicet præcedente diem ſabbati, & ſequenti, & adhuc plus per quamdam partem ſextæ feriæ: & ſic loquitur Gloſ-

Digitized by Google

Gloſſa * Rom. vi. Si autem loquamur de die naturali, ſic accipiendo partem pro toto, fuit mortuus tribus diebus, & tribus noctibus. Illa enim pars diei paſſionis Chriſti a nona & deinceps computatur pro tota die naturali cuius eſt pars: unde computatur pro una die artificiali, & pro una nocte. Similiter nox poſt ſabbatum computatur pro tota die naturali ſequente; & ſic computatur pro una die, & una nocte artificiali: quibus ſi coniungatur una dies integra, ſcilicet dies ſabbati, & una nox integra, ſcilicet nox præcedens; invenitur quod Chriſtus fuit mortuus tribus diebus, & tribus noctibus.

Ad ſextum dicendum, quod Chriſtus creditur reſurrexiſſe in ſepulcro quando adhuc eſt lux tenebris permixta; & ideo aliquando dicitur reſurrexiſſe in die, & aliquando in nocte.

ARTICULUS III.

Utrum Chriſtus debuerit probare reſurrectionem ſuam argumentis.

III. P. quaeſt. IIII. *art.* 5.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus reſurrectionem ſuam argumentis probare non debuit. Ambroſius enim dicit (Lib. I. de Fide cap. v.) *Tolle argumenta ubi fides quaeritur*. Sed de reſurrectione quæritur fides. Ergo argumenta fieri ad reſurrectionem non debent.

2. Præterea. Aut argumenta illa fuerunt ſufficientia ad probandum reſurrectionem, aut non. Si non, hoc videtur in imperfectionem inducentis argumenta redundare. Si autem fuerunt ſufficientia, & argumentum ſufficiens facit ſcientiam, vel agnitionem, quæ non ſtat ſimul cum fide, quæ eſt de non apparentibus; videtur quod evacuaverunt fidem, & abſtulerunt meritum eius.

3. Præterea. Sicut eſt fides de reſurrectione, ita & de aliis articulis. Sed ad alios articulos non induxit aliqua argumenta probantia. Ergo neque ad reſurrectionem inducere debuit.

4. Præterea. Argumenta ex quibus contrarium videtur ſequi, potius confundunt intellectum quam elucidant. Sed in argumentis a Chriſto oſtenſis quaſi contraria innuebantur: per hoc enim quod comedit, oſtendebat in ſe animalem vitam; per hoc autem quod ianuis clauſis intravit, oſtendit ſpiritualem vitam. Ergo videtur quod argumenta incongruenter adducta fuerint.

5. Præterea. Sicut ſubtilitas eſt de gloria reſurrectionis, ita & claritas. Sed Chriſtus gloriam reſurrectionis ſolum per ſubtilitatem probavit, quando intravit ad diſcipulos ianuis clauſis. Ergo videtur quod inſufficienter oſtenderit.

Sed contra eſt quod dicitur Act. 1. 3. *Præbuit ſeipſum vivum poſt paſſionem ſuam in multis argumentis.*

Præterea. Apoſtoli debebant eſſe teſtes reſurrectionis. Sed nullus poteſt eſſe teſtis idoneus eorum de quibus certitudinem per viſum, & auditum non habet. Ergo videtur quod ipſe eis argumenta præbere debuit, quibus certificarentur de ſua reſurrectione.

Præterea. Magis neceſſarium erat quod Apoſtoli haberent fidem de reſurrectione quam alii homines: quia ipſi erant qui fidem prædicare debebant. Sed aliis hominibus facta eſt fides de reſurrectione Chriſti per argumenta miraculorum: Marc. ultim. 20. *Sermonem confirmante ſequentibus ſignis.* Ergo Apoſtolis per argumenta aliqua fides de reſurrectione fieri debuit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicit Dionyſius 1. cap. cæleſt. Hierar. lumen divinum non recipitur in nobis niſi ſecundum noſtram proportionem; fides autem cauſatur in nobis ex influentia divini luminis: & ideo oportet quod iſtud divinum lumen ſecundum noſtram proportionem in nobis recipiatur. Cognitio autem noſtra naturaliter ex ſenſu oritur, & per principia rationis procedit: unde licet illa quæ fides tenet, ſint ſupra rationem, & ſenſum, inquantum ſunt fidei ſubiecta, ratione cuius exigitur ad eorum cognitionem quod infundatur altius lumen, fidei ſcilicet; tamen ex parte noſtra fuerunt aliqua adminicula fidei exhibenda. Attenditur autem triplex gradus in credendo. Primus eſt ut aliquis rationem tranſcendens his quæ non videntur nec ſenſu, nec ratione, aſſentire paratus

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Scilicet illa quæ iam prius indicata eſt, ſuper illud. *Si complantati facti ſumus ſimilitudini mortis eius, ſimul & reſurrectionis erimus.* Tale aliquid citat Auguſtinus Lib. IV. de Trin. cap. vi.

ſit; & ſic adminiculantur fidei miracula, quæ ex eo quod humana ratione non comprehenduntur, oſtendunt aliquid ſupra rationem eſſe ei incomprehenſibile. Secundus gradus eſt ut homini ea quæ credenda ſunt, determinentur. Et quia fides non innititur niſi veritati primæ, inde eſt quod quantum ad hoc adminiculatur fidei auctoritas, per quam oſtenditur divinitus eſſe dictum. Tertius gradus eſt ut fidem quam habet, aliis teſtificetur; & quantum ad hoc requiritur ſenſibilis cognitio eorum quæ teſtificanda ſunt; alias non eſſet idoneum teſtimonium. Primum gradum aſcendunt qui de novo ad fidem convertuntur: & ideo ſigna infidelibus data ſunt, I. Corinth. XIV. Secundum autem gradum aſcendunt qui in fide inſtruendi ſunt: & ideo eis ex auctoritate fides confirmatur. Sed Apoſtoli teſtes fuerunt fidei: & ideo prius inducti ſunt ad credendum per miracula, ſicut dicitur Ioan. 11. 11. *Hoc fecit initium ſignorum Ieſus in Cana Galilææ*: poſtea inſtructi ſunt per auctoritatem, ut patet in diſcipulis euntibus in Emaus, Luc. ult. & deinde per viſibiles apparitiones idonei teſtes effecti ſunt: I. Ioan. 1. 3. *Quod vidimus, & audivimus*. Sed quia ad reſurrectionem, cum ſit quædam mutatio, exigitur quod idem ſit quod de uno extremo ad aliud tranſivit; ideo Dominus duo per apparitiones probare voluit, ideſt identitatem reſurgentis, & conditionem reſurrectionis. Conditionem autem reſurrectionis probavit quantum ad tria: ſcilicet quantum ad veritatem vitæ per hoc quod cum eis locutus eſt: ſimiliter quantum ad veritatem corporis per hoc quod eis ſe palpabilem præbuit: & quantum ad gloriam per hoc quod ianuis clauſis intravit. Identitatem etiam probavit & quantum ad naturam per hoc quod comedit, & quantum ad perſonam per hoc quod ſe eis viſibilem præbuit in eadem effigie in qua prius eum ſoliti erant videre, & quantum ad accidentia per hoc quod eis cicatrices oſtendit.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Ambroſii eſt dicere, quod fides non aſſentit alicui, vel diſſentit propter argumenta, ſed propter veritatem primam; non autem quin poſſint induci adminiculantia fidei argumenta.

Ad ſecundum dicendum, quod argumenta illa ſufficienter probabant illud ad quod probandum inducebantur, ut dictum eſt. Sed fides non eſt directe de illo quod probabatur ſicut de obiecto, ſed de Divinitate, quæ probari non poteſt homini in via: unde Thomas, de quo dictum eſt (Ioan. XX. 29.) *Quia vidiſti, credidiſti*: vidit (a) hominem, & Deum confeſſus eſt: & propter hoc argumenta illa ex ſuppoſitione fidei procedebant, quod ſcilicet homo ille, in quo naturæ veritas, vel aliquid huiuſmodi oſtendebatur, eſſet Deus: unde non tollebatur neque meritum, neque ratio fidei.

Ad tertium dicendum, quod articuli fidei quidam ſunt de Divinitate tantum; & iſti non poſſunt ad ſenſum probari, ſed vel per miracula, vel per auctoritates: & ſic probati ſunt. Quidam autem ſunt de humanitate unita Divinitati; & iſti etiam ad ſenſum omnes probati ſunt. Sed quia paſſio, & aſcenſio in ſeipſa viſa eſt, reſurrectio autem non; ideo ſigna reſurrectionis viſibiliter oſtendi oportuit, ex quibus conferendo ad veritatem reſurrectionis perveniretur: & propter hoc iſta probatio dicta eſt argumentativa, non autem probatio aſcenſionis, vel paſſionis.

Ad quartum dicendum, quod non erant in argumentis aliquæ contrarietates: quia comeſtio referebatur ad naturam, & introire ianuis clauſis referebatur ad gloriam; & non erat reſpectu eiuſdem.

Ad quintum dicendum, quod in aliis corporibus etiam ſecundum naturam invenitur claritas, & impaſſibilitas, ſicut in corporibus cæleſtibus; ſed ſubtilitas in nullo naturali corpore invenitur. Agilitas autem oſtendi viſibiliter non poteſt: quia ſenſus particularium eſt; agilitas autem eſt ut poſſit undecumque velit moveri: & præterea loca multum diſtantia videri non poſſunt: & iterum quia ſimile agilitati in radio ſolis invenitur. Unde dicendum, quod diſcipulis euntibus in Emaus agilitatem demonſtravit in hoc quod ab oculis eorum ſtatim evanuit: Luc. ult.

A R.

(a) *deeſt* hominem.

Digitized by Google

ARTICULUS IV.

Utrum argumentum ſumptum ex viſibili apparitione fuerit conveniens.

III. P. quæſt. LIII. *art.* 5. & 6.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod argumentum ſumptum ex viſibili apparitione non fuit conveniens. Quia ad veritatem reſurrectionis exigitur quod ſit verum corpus humanum quod reſurgit. Sed Angeli, qui non habent vera corpora humana, apparuerunt multis in veteri teſtamento. Ergo per apparitionem viſibilem non oſtenditur veritas reſurrectionis.

2. Præterea. Omne corpus videtur ſecundum formam quam habet. Sed forma corporis Chriſti eſt forma glorioſa. Si ergo apparuit eis, in forma glorioſa ipſum viderunt. Sed claritas glorioſi corporis non eſt proportionata oculo non glorificato, cum ſit maior claritate ſolis. Ergo Chriſtus a diſcipulis videri non potuit.

3. Præterea. Diſcipuli euntes in Emaus, viderunt eum in effigie peregrini. Aut ergo illa effigies inerat ei ſecundum veritatem, aut erat tantum in oculis videntium. Si erat in corpore Chriſti, cum in eo eſſet effigies propria, tunc duæ effigies erant ſimul in uno corpore, quod eſt impoſſibile. Si autem erat tantum in oculis videntium, ergo erat præſtigioſa apparitio. Sed ea quæ præſtigioſe apparent, non demonſtrant veritatem rei. Ergo per hoc non poterat demonſtrari veritas reſurrectionis.

Sed contra. Inter omnes ſenſus maiorem certitudinem facit viſus, ut dicitur in I. Metaph. (text. 1.) Sed Apoſtoli, qui erant teſtes reſurrectionis, debebant habere certiſſimam fidem de reſurrectione. Ergo debuit eis fieri argumentum ex viſu.

Præterea. Hoc patet per id quod dicitur I. Ioan. 1. 3. *Quod vidimus, & audivimus, annuntiamus vobis.*

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non debuit ſeipſis palpabilem exhibere. Palpabile enim incorruptibili contrarium eſt, ut dicit Gregorius (hom. XXVI. ſuper Evang.) Sed contraria non poſſunt eſſe in eodem. Cum ergo corpus Chriſti eſſet incorruptibile, videtur quod non debuerit ipſum palpabile exhibere.

2. Præterea. Differentiæ tangibiles ſunt calidum, & frigidum, & huiuſmodi contraria. Sed in glorificatis corporibus non eruot huiuſmodi contrarietates, ut dicitur, nec etiam in elementis poſt mundi innovationem. Ergo corpus Chriſti palpari non potuit.

3. Præterea. Hoc ſolum palpabile eſt quod eſt reſiſtens tactui, & cui tactus reſiſtit; unde aer quamvis ſit tangibilis, non tamen eſt palpabilis. Sed corpori Chriſti non reſiſtebat aliud corpus: quia ianuis clauſis intravit. Ergo palpari non potuit.

4. Præterea. Spiritus Angeli, vel dæmonis poſſet aſſumere corpus ſolidum, quod palpari poſſet. Ergo per palpationem non ſufficienter probatur veritas corporis.

5. Præterea. Alii ſenſus ſunt magis ſpirituales quam tactus. Ergo magis per eos debuit veritatem reſurrectionis probare quam per tactum.

Sed contra. Luc. ult. 39. *Palpate, & videte: quia ſpiritus carnem, & oſſa non habet, ſicut me videtis habere.*

Præterea. Inter alios ſenſus homo certiſſimum habet tactum, ut dicitur in II. de Anima (text. XLIV.) Cum igitur cognitio reſurrectionis debuerit eſſe certiſſima in Apoſtolis, per tactum debuit eis oſtendi.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non debuerit per cicatrices ſuam reſurrectionem probare. Quia per ſuam reſurrectionem Chriſtus noſtram demonſtravit. Sed a reſurgentibus omnis corruptio removebitur. Cum igitur cicatrix ſit quædam corruptio, videtur quod Chriſtus per cicatrices ſuam reſurrectionem probare non debuit.

2. Præterea. Status reſurgentium eſt ſtatus immutabilis. Ergo Chriſtus in ſeipſo non debuit demonſtrare niſi quod ſemper in ſe futurum erat. Sed cicatrices non ſemper in Chriſto debebant remanere: quia dicit Damaſcenus (Lib. IV. de Fide cap. XIX.) quod tantum ſecundum diſpenſationem in Chriſto fuerunt. Ergo cicatrices oſtendere non debuit.

3. Præterea. Hieronymus dicit ad Marcellam *, quod non meretur tangere Chriſtum

Ex Edit. P. Nicolai.

Ad Hedibiam epiſt. CL. quæſt. V. non ad Marcellam, ubi nihil omnino tale.

ſtum qui reſurrectionem eius non credit: propter quod dictum eſt Magdalenæ, Ioan. xx. 17. *Noli me tangere*. Sed Thomas reſurrectionem non credebat. Ergo Chriſtus cicatrices vulnerum ei palpabiles exhibere non debuit.

Sed contra. Leo Papa (ſerm. 1. de aſcen. clarius Augu. ſerm. v. in octava paſchæ *) *Quis dubitet a mortuis rediiſſe Salvatorem, cuius præſentiam agnovit oculus, attrectavit manus, digitus perſcrutatus eſt?* Ergo cum omnem dubitationem ſuæ reſurrectionis auferre debuerit, videtur quod cicatrices digito perſcrutandas præbere debuit.

Præterea. Decet victorem inſignia ſuæ victoriæ & habere, & oſtendere. Sed, ſicut dicit Auguſtinus in Lib. de Civitate Dei **, cicatrices vulnerum Chriſti fuerunt victoriæ ſuæ indicia. Ergo decuit ut eas haberet, & oſtenderet.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod non debuit per manducationem ſuam reſurrectionem oſtendere. Comeſtio enim ſpectat ad vitam animalem. Sed per reſurrectionem (*a*) non tranſitur ad vitam animalem, ut dicunt Saraceni, & Iudæi. Ergo Chriſtus per comeſtionem reſurrectionem probare non debuit.

2. Præterea. Cibus comeſtus convertitur in corpus comedentis. Sed in corpus Chriſti non potuit aliquid converti: quia iam erat extra ſtatum generationis, & corruptionis. Ergo videtur quod comedere non debuit.

3. Præterea. Angeli qui apparuerunt Abrahæ, manducaverunt; nec tamen in eis fuit veritas humanæ naturæ. Ergo per comeſtionem veram reſurrectionem humanæ naturæ probare non debuit.

Sed contra. Act. x. 40. *Dedit eum notum fieri non omni populo*, (*b*) *ſed nobis, qui manducavimus, & bibimus cum eo, poſtquam reſurrexit a mortuis:* & per hoc teſtificatus eſt Petrus reſurrectionem. Ergo & hoc argumentum debuit exhibere ſuæ reſurrectionis.

Præterea. Veritas incarnationis probatur per id quod eſt infimum in partibus hominis, ſcilicet per carnem: unde dictum eſt Ioan. 1. 14. *Verbum caro factum eſt*. Ergo etiam veritas humanæ naturæ debuit probari in Chriſto per id quod eſt infimum in operibus animæ. Hæ autem ſunt operationes vegetabilis animæ; quarum prima in animalibus eſt comeſtio. Ergo per hoc veritatem reſurrectionis probare debuit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ad veritatem reſurrectionis exigitur quod idem numero reſurgat. Individuatio autem, ſecundum quam eſt aliquid unum numero, ex diverſis accidentibus maniſeſtatur, quorum collectio in alio non invenitur: & quia viſus, ut dicit Philoſophus in principio Metaph. (text. 1.) plures nobis rerum differentias oſtendit, ideo quod ſit idem numero, numquam melius quam per viſum maniſeſtatur: & ideo viſibilis apparitio fuit unum de argumentis reſurrectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod apparitio viſibilis non inducebatur ad probandum veritatem carnis (quia hoc per alia argumenta probabatur) ſed ad probandum identitatem ſuppoſiti, ſuppoſita veritate corporis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum opinionem Præpoſitivi, quæ probabilior videtur, corpus glorificatum, eſt omnino in poteſtate animæ quantum ad omnes actiones eius; viſibile autem videtur ſecundum quod agit in viſum: & ideo dicebat, quod in poteſtate corporis glorioſi eſt quod videatur, vel non videatur; & iterum quando videtur, quod videatur ſub forma gloriæ, vel non. Cum enim ſit in eo forma naturalis corporis, & forma gloriæ; poteſt ſecundum unam tantum immutare viſum, vel ſecundam utramque; & immutare viſum ſecundum formam gloriæ ſecundum proportionem viſus, ut non corrumpatur, ſed delectetur, ſicut ex viſibili proportionato. Alii vero dicunt, quod non poteſt videri niſi per miraculum. Sed primum eſt probabilius.

Ad tertium dicendum, quod diſcipulis Chriſtus formam naturalem ſui corporis oſtendit, qua eſt quodammodo corpus coloratum, & non formam claritatis gloriæ. Quod autem ipſi eum non cognoverunt, fuit ex interiori eorum diſpoſitione, quia eum reſurrexiſse non credebant: unde non pone-

(*a*) *Al.* tranſitur ad animalem. (*b*) Vulgata: *ſed teſtibus præordinatis a D.o, nobis &c.*

Ex Edit. P. Nicolai.

* In appendice ſerm. lxvi. ** Lib. XXII. cap. xx.

Digitized by Google

ponebant ſe ad perquirendum indicia propria, quibus poſſent ipſum cognoſcere: ſicut etiam accideret, ſi videremus aliquem quem mortuum crederemus, quamvis notus fuiſset nobis; & maxime ſi videremus illum in alio habitu. Unde quam cito eis oſtendit ſignum fractionis panis ſpeciale ſibi, cognoverunt eum propter ſpecialem modum frangendi: quia, ut dicitur, (*a*) ſua fractio erat ſimilis inciſioni cultelli. Et hac infidelitate, vel dubitatione tenebantur oculi eorum ne eum cognoſcerent: & iſta detentio dicitur (*b*) aoraſia, de qua dicitur in Gloſſa Gen. XIX. non quod eſſet aliquod impedimentum ex parte viſus corporalis in diſcipulis, ſicut potuit eſſe in Sodomitis. Vel poteſt dici, quod quamvis viſui repræſentaretur propria ſpecies, in qua ſoliti erant eum videre; tamen virtute divina impediebantur vires interiores, ne ſequerentur iudicium de perſona illa quæ eſset: & ſic ea quæ exterius agebantur, conformabantur his quæ interius contingebant in ipſis, ut præſentem haberent, & non cognoſcerent: quia amabant, ſed dubitabant, ut dicit Gregorius (hom. XXIII. in Evang.)

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod propter vehementiam imaginationis contingit aliquando quod illud quod imaginatio apprehendit, videtur eſse præſens in viſu, non ſolum in dormiendo, ſed etiam in vigilando. Similiter etiam contingit quod ex oppoſitione aliquorum corporum videtur aliqua effigies, ac ſi eſset hominum, vel aliorum animalium. Iterum etiam apparitiones viſibiles dæmonum, & etiam Angelorum conſueverunt fieri per corpora aerea inſpiſsata: unde ſtatim cum volunt, diſsolvuntur. Et ideo Dominus ad oſtendendum veritatem reſurrectionis, palpationem viſui adiunxit, ut excluderetur viſio per immutationem viſus ab imaginatione, & viſio umbrarum, & viſio ſpirituum apparentium.

Ad primum dicendum, quod omne corpus tangibile eſt per naturam corruptibile: unde ſecundum Philoſophos cælum eſt viſibile, ſed non tangibile. Sed quod eſt per naturam corruptibile, poteſt eſse per gloriam incorruptibile. Unde quamvis corruptibile, & incorruptibile ſint contraria ſimpliciter (propter quod dicit Gregorius (hom. XXVI. in Evang.) quod oſtendit in ſe duo contraria) tamen corruptibile per naturam, & incorruptibile per gratiam non ſunt contraria. Unde ſicut corpus glorioſum habet in poteſtate ſua quod poſſit videri, & non videri; ita habet in poteſtate quod poſſit palpari, & non palpari, & utrumque ſine miraculo: ſed palpatur per naturam corporis; non palpabile autem eſt, inquantum corpus eſt inſtrumentum animæ glorioſæ.

Ad ſecundum dicendum, quod palpatio non pertinet ad ſenſum tactus, inquantum eſt diſcretivus calidi, & frigidi, & huiuſmodi contrariorum; ſed inquantum eſt diſcretivus corporum ſolidorum, quæ habent potentiam naturalem reſiſtendi dividenti: & hæc quidem ſoliditas eſt in corporibus glorioſis, etſi non ſint qualitates illæ contrariæ. Vel dicendum, quod qualitates illæ ſunt in corpore glorioſo, & erunt in elementis quantum ad ſubſtantiam, ſed non quantum ad actionem, (*c*) qua unum agat in alterum: continebuntur enim per formam gloriæ ne agant, ſicut continentur per formam naturalem ne diſſolvant coniunctum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis glorioſo corpori nullum corpus non glorioſum poſſit reſiſtere; tamen corpus glorioſum poteſt reſiſtere cuilibet alteri corpori: & ſecundum hoc poteſt palpari quando vult.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ſpiritus poſſit corpus (*d*) ſolidum accipere; non tamen poteſt aſſumere corpus ſolidum, in quo appareant omnes operationes vitæ, ſicut perfecte in Chriſti corpore apparebant: quia opus artis non poteſt eſſe ſimile operationi naturæ. Unde quamvis ſtatim non perciperetur deceptio, ſi Chriſtus corpus ſolidum aſſumpſiſset, tamen ex longa mora, qualem contraxit Chriſtus cum diſcipulis, non potuiſset latere: quia illa quæ ſiunt per artem dæmonis præter viam naturæ, non ſunt diuturna.

Ad quintum dicendum, quod per tactum cognoſcimus calidum, & frigidum, durum, & molle, & huiuſmodi qualitates, ex quibus naturaliter conſtituitur corpus: & ideo quamvis tactus ſit minus ſpiritualis inter alios ſenſus, tamen per eum veritas naturæ reſurgentis certius probari potuit.

SO-

(a) *Nicolai* illa. (b) *Al.* acriſia. (c) *Al.* quod. (d) *Al. hic & infra* ſolum.

Digitized by Google

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod cicatrices ſigna erant mortis Chriſti: unde ſecundum hoc accidens oſtendebatur quod ille idem qui mortuus fuerat, reſurrexit.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum Auguſtinum XXII. de Civ. Dei (cap. xix. & xx.) huiuſmodi cicatrices vulnerum remanent in victoribus, & in Chriſto remanſerunt ad decorem, quaſi inſignia victoriæ ſuæ; & non quod aliqua corruptio, vel defectus ex iſtis cicatricibus in eis ſit. Unde etſi aliquibus ſanctis ſunt amputata aliqua membra, non oportet quod ſine illis reſurgant, ſed quod in loco inciſionis aliquod veſtigium ad decorem gloriæ remaneat.

Ad ſecundum dicendum, quod cicatrices iſtæ, ut probabilius videtur, ſemper in corpore Chriſti remanebunt ad decorem. Quod autem dicuntur diſpenſative aſſumptæ, hoc eſt, non quia ad tempus aſſumptæ ſunt, ſed quia non eſt de neceſſitate materiæ quod in Chriſto remaneant, ſicut in nobis accidit, ſed propter aliquem finem: in omnibus quidem victoribus propter decorem, in Chriſto autem propter hoc, & propter alia quatuor. Primo ut veritatem reſurrectionis aſtrueret: ſecundo ut eas Patris eius aſpectui præſentaret, pro nobis implorans: tertio ut nobis ſuæ miſericordiæ, & caritatis monſtraret indicia: quarto ut in iudicio per eas impiis oſtenderet quam iuſte damnentur.

Ad tertium dicendum, quod Thomas ad ſolum aſpectum vulnerum credidit: unde dictum eſt ei, Ioan. xx. 29. *Quia vidiſti me, credidiſti*. Sed tamen tetigit eum, ut a nobis omnem dubitationem excluderet: quia teſtis erat futuræ reſurrectionis: unde Leo Papa * dicit: *Suffecerat ad fidem propriam quod viderat*; *ſed nobis* (a) *operatus eſt, ut tangeret quod videbat*. Glorioſa autem Magdalena non eligebatur ut teſtis reſurrectionis in populis: quia non decet mulierem docere in Eccleſia: I. Corinth. xiv. & ideo non eſt permiſſa tangere.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod per comeſtionem oſtendit veram remanſiſſe naturam humanam ex illis vitæ operibus quæ infima ſunt, ut prius dictum eſt.

Ad primum igitur dicendum, quod magis difficile erat ad credendum (b) veritas reſurrectionis quam gloria reſurgentis, reſurrectione ſuppoſita: & ideo maxime facta ſunt argumenta ad probandum veritatem naturæ humanæ, quæ manet in ſtatu gloriæ quantum ad omnes potentias, & membra, ut ſit natura integra; quamvis non remaneant omnes uſus potentiarum, & membrorum, quia non ineſt neceſſitas. Et ideo iſta comeſtio non fuit neceſſitatis, ſicut eſt in animali vita, ſed magis fuit poteſtatis, ideſt naturalis potentiæ oſtenſiva.

Ad ſecundum dicendum, quod fuit ibi comeſtio quantum ad diviſionem cibi, & quantum ad traiectionem in ventrem, non autem quantum ad converſionem in humores. Cibus autem ille, ut dicit Auguſtinus **(Lib. III. de mirabilibus ſacræ Scripturæ cap. xiv.) in ſpiritualem naturam converſus eſt, ideſt in vaporem reſolutus, ſicut aqua per radium ſolis.

Ad tertium dicendum, quod in Angelis non eſt comeſtio ad oſtendendum potentiam naturalem nutritivam, quia eam non habent, ſicut Chriſtus eam habuit: & ideo non eſt ſimile. Et quamvis unum iſtorum argumentorum ex ſe non ſufficeret, tamen omnia ſimul certitudinem faciebant: & ideo etiam argumenta multiplicata ſunt.

EXPOSITIO TEXTUS (c).

Nemo tollit eam a me. Contra. Ergo Chriſtus non fuit per violentiam crucifigentium occiſus. Dicendum, quod illi quantum in eis erat, violentiam intulerunt; quamvis Chriſto violentia inferri non potuit ex parte perſonæ, ſed ſolum ex parte corporis humani.

Item. *Homo in illo mutatus eſt, ut melior fieret quam erat*. Contra. Naturæ manſerunt

(a) Nicolai *opus ut targeret*: forte *opus erat*. (b) *Al.* veritatem reſurrectionis quam gloriam &c.
(c) *In editione Nicolai omittitur hac expoſitio textus.*

Ex Edit. P. Nicolai.

* Immo potius Auguſtinus, ut ſuperius indicatur ex ſerm. lvi. appendicis. ** Colligitur ex epiſt. xlix. quæſt. I.

ſerunt utrimque in unitate. Dicendum, quod humana natura in Chriſto per hoc quod eſt aſſumpta in unitatem divinæ perſonæ, non eſt mutata a ſua naturali conditione; ſed accepit ampliorem perfectionem, ſecundum quam facta eſt melior.

DISTINCTIO XXII.

Si Chriſtus in morte fuit homo.

HIc quæritur, utrum in illo triduo mortis Chriſtus fuerit homo? Quod non videtur quibuſdam, quia mortuus erat, & homo mortuus non eſt homo. Addunt etiam: Si tunc erat homo, vel mortalis, vel immortalis. Sed mortalis non, quia mortuus; nec immortalis, quia tantum poſt reſurrectionem. Ergo non erat homo. Quibus reſpondemus, quia licet homo mortuus fuerit, erat tamen in morte Deus homo; nec mortalis quidem, nec immortalis; & tamen vere erat homo. Illæ enim, & huiuſmodi argutiæ in creaturis locum habent; ſed fidei ſacramentum a philoſophicis argumentis eſt liberum. Unde Ambroſius (Lib. I. de Fid. cath. cap. v.) „ Aufer argumenta, ubi fides quæritur. In ipſis gymnaſiis ſuis, iam dialectica taceat: piſcatoribus creditur, non dialecticis. “ Dicimus ergo in morte Chriſti Deum vere fuiſſe hominem, & tamen mortuum; & hominem quidem nec mortalem, nec immortalem, quia unitus erat animæ, (1) & carni ſeiunctis. Alia enim ratione dicitur Deus homo, vel homo Deus, quam Martinus, vel Ioannes. Homo enim dicitur Deus, & e converſo propter ſuſceptionem hominis, ideſt animæ, & carnis. Unde Auguſtinus (de Trin. Lib. I. cap. xI.) „ Talis erat illa ſuſceptio, quæ Deum hominem faceret, & hominem Deum. “ Cum ergo illa ſuſceptio per mortem non defecerit; ſed Deus homini, & homo Deo, ſicut ante, unitus erat vere; & tunc Deus erat homo, & e converſo, quia unitus animæ, & carni, & homo mortuus erat, quia anima a carne diviſa erat. Propter ſeparationem animæ a carne homo mortuus, ſed propter utriuſque ſecum unionem, homo. Non autem ſic erat homo ut ex anima, & carne ſimul iunctis ſubſiſteret. Ex qua ratione dicitur aliquis alius homo, & ipſe forte ante mortem hoc etiam modo erat homo, & poſt reſurrectionem fuit; in morte vero homo erat tantum propter animæ, & carnis ſecum unionem, & mortuus propter inter illa duo diviſionem.

Si Chriſtus in morte erat homo alicubi, & ſi ubicumque eſt, homo ſit.

HIc quæritur, ſi Chriſtus in morte alicubi erat homo, & ſi ubicumque eſt, homo ſit. Ad quod dicimus, quia non ubicumque erat, homo erat; nec modo ubicumque eſt, homo eſt. Quia ubique eſt ſecundum Deitatem; nec ubique homo, quia non ubique homini unitus; ſed ubicumque eſt ſecundum hominem, ibi homo eſt. Tempore autem mortis & ubique erat ſecundum Deum, & in ſepulcro ſecundum hominem, (2) & in inferno ſecundum hominem; ſed in inferno ſecundum animam tantum, & in ſepulcro ſecundum carnem tantum. In ſepulcro ergo erat homo, quia humanitati erat unitus, etiamſi non toti, quia carni tantum; & in inferno erat, quia humanitati iunctus, ſed non toti, quia animæ tantum. Sed ſi in inferno animæ tantum, & in ſepulcro carni tantum unitus erat; ergo nec in inferno unitus erat animæ, & carni, nec in ſepulcro. Quomodo ergo hic, vel ibi homo eſſe dicitur? Quæ eſt ratio dicti? Quia una eademque unione unitus erat animæ in inferno, & carni in ſepulcro; & ſic erat

(1) *Al.* & carne ſeiunctus. (2) *Sic reponimus ex Magiſtri textu ſeparatim cuſo. Al.* & in inferno ſecundum animam, in ſepulcro ſecundum carnem.

illis duobus tunc ſeparatis unitus, ſicut ante ſeparationem , ideſt ante mortem : Ad hoc autem opponitur: Si Chriſtus animam tantum , vel carnem tantum aſſumpſiſſet , non fuiſſet verus homo . Sed propter utriuſque aſſumptionem verus homo fuit. Sic ergo ubi carnem, & animam ſibi unitam non habebat, verus homo ibi non exiſtebat. Sed tempore mortis nuſquam illa duo unita habebat: quia nec in ſepulcro, nec in inferno, nec alibi. Nuſquam erat ergo homo . Ad quod dicimus , quia Chriſtus utique verus homo non fuiſſet , ſi carnem , & animam non aſſumpſiſſet. Sed tamen ex quo aſſumpſit, neutrum depoſuit; ſed cum utroque eamdem unionem indeſinenter tenuit quam aſſumendo contraxit. Ideo non incongrue ubicumque animę, vel carni, vel utrique unitus eſt , ibi homo eſſe dicitur, quia ibi humanatus eſt. Ergo & in ſepulcro erat homo, & in inferno erat homo: quia in utroque humanatus erat Chriſtus, & unam eamdemque cum anima, & carne, licet ſeparatis, habebat unionem; & uno eodemque tempore in ſepulcro iacuit Chriſtus, & ad infernum deſcendit. Sed in ſepulcro iacuit ſecundum ſolam carnem, & in infernum deſcendit ſecundum ſolam animam . Unde Auguſtinus (ſuper Ioan. tract. lxxviii.) „ Quis non eſt derelictus in inferno? Chri„ ſtus; ſed in anima ſola. Quis iacuit in ſepulcro? Chriſtus; ſed in carne ſola : „ quia in his ſingulis Chriſtus eſt: Chriſtum in his omnibus & ſingulis confite„ mur . “ Ex his evidenter oſtenditur quod carni iacenti in ſepulcro unitus erat Chriſtus, ſicut animæ in inferno . Alioquin ſi carni mortuæ non eſſet unitus , non in ea diceretur iacuiſſe in ſepulcro . Anima igitur ad infernum deſcendit , caro in ſepulcro iacuit, ſapientia cum utroque permanſit: quæ in inferno poſitis, ut ait Ambroſius (Lib. de Sacram. incar. dominicæ cap. v.) „ lumen vitæ fun„ debat æternæ. Radiabat illic lux vera ſapientiæ, illuminabat infernum, ſed (1) „ in inferno non claudebatur . Quis enim locus eſt ſapientiæ , de qua ſcriptum „ eſt (Iob xxxviii.) Neſcit homo vias eius, nec inventa eſt inter homines: de „ qua abyſſus dicit, Non eſt in me; mare dicit , non eſt mecum . Ergo nec in „ tempore, nec in loco ſapientia eſt, cui nec mors tribuenda eſt. (2) In ligno „ enim caro, non illa operarix omnium ſubſtantia divina pendebat . “ (3) Confitemur tamen Chriſtum pependiſſe in ligno, & iacuiſſe in ſepulcro, ſed in carne ſola; & fuiſſe in inferno, ſed in anima ſola.

Quod Chriſtus ubique totus eſt, ſed non totum; ut totus eſt homo, vel Deus, ſed non totum.

ET utique totus eodem tempore erat in inferno, totus in cælo, totus ubique. Perſona enim illa æterna non maior erat, ubi carnem, & animam ſimul unitam ſibi habebat, quam ubi alterum tantum ; nec maior erat ubi utrumque ſimul, vel alterum tantum unitum habebat , quam ubi erat neutrum habens unitum. Totus ergo Chriſtus perfectus ubique erat. Unde Auguſtinus (de unit. Trin. ad Optatum cap. xiv. & xvi.) „ Non dimiſit Patrem Chriſtus cum venit in „ Virginem. Ubique totus, ubique perfectus. Uno igitur & eodem tempore totus „ erat in inferno, totus in cælo: erat apud inferos reſurrectio mortuorum, erat ſu„ per cælos vita viventium: vere mortuus, vere vivus: in quo & mortem ſuſce„ ptio mortalitatis excepit, & vitam Divinitas (4) non perdidit. Mortem igitur „ Dei Filius & in anima non pertulit, & in maieſtate non ſenſit, ſed tamen par„ ticipatione infirmitatis, Rex gloriæ crucifixus eſt. “ Ex his apparet quod Chriſtus eodem tempore totus erat in ſepulcro, totus in inferno, totus ubique , ſicut & modo totus eſt , ubicumque eſt , ſed non totum. Nec in ſepulcro, nec in inferno totum erat, etſi totus , ſicut Chriſtus totus eſt Deus , totus homo, ſed non totum: quia non ſolum eſt Deus, vel homo, ſed Deus & homo eſt . To-

tum

(1) *Al. deeſt* in. (2) *Nicolai* (& inferius cap. vi.) (3) *Addit Nicolai :* Sive aliter : „ Sunt qui in „ tantum impietatis prodierint ut putent quia in ligno non caro , ſed illa operatrix omnium divina „ ſubſtantia in carnis ſpecie coagulata pendebat. Quis autem non horreſcat? “ (4) *Nicolai addit* ſervata.

tum enim ad naturam refertur, totus autem ad hypoſtaſim; ſicut aliud, & aliquid ad naturam, alius vero, & aliquis ad perſonam referuntur. Unde Ioannes Damaſcenus (de Fide orth. Lib. III. cap. VII. circa finem.) „ Totus Chriſtus „ Deus perfectus eſt, non autem totum Deus eſt. Non enim ſolum Deus eſt, „ ſed & homo; & totus homo perfectus, non autem totum homo: non ſolum „ enim homo, ſed & Deus. Totum enim naturæ repræſentativum eſt, totus autem „ hypoſtaſeos; ſicut aliud quidem eſt naturæ, alius autem hypoſtaſeos; ſic „ & huiuſmodi. “

Si ea quæ dicuntur de Deo, vel de Filio Dei, poſſint dici de illo homine, vel de filio hominis.

SOlet etiam quæri, ſi congruenter dici poſſit filius hominis, vel ille homo deſcendiſſe de cælo, vel ubique eſſe, ſicut dicitur Filius Dei, vel Deus de cælo veniſse, & ubique eſſe. Ad quod dicimus, ſi ad unitatem perſonæ referatur dicti intelligentia, ſane dici poteſt; ſi vero ad diſtinctionem naturarum, nullatenus concedendum eſt. Unde Auguſtinus (Lib. III. contra Maximinum cap. XX.) „ Una eſt perſona Chriſtus Deus, & homo. Ideo dicitur (Ioan. III. 13.) Ne„ mo aſcendit in cælum, niſi qui deſcendit de cælo &c. Si ergo attendas diſtin„ ctionem ſubſtantiarum, Filius Dei deſcendit, & filius hominis crucifixus eſt; „ ſi vero unitatem perſonæ & filius hominis deſcendit, & Filius Dei crucifixus „ eſt. Propter hanc unitatem perſonæ non ſolum Filium hominis deſcendiſſe de „ cælo, ſed etiam dixit eſſe in cælo, cum loqueretur in terra. Propter hanc eam„ dem dicitur Deus gloriæ crucifixus, (1) qui tamen ex forma ſervi tantum cru„ cifixus eſt, non ſecundum hoc quod Deus gloriæ eſt, vel ſecundum hoc quod glorifi„ cat ſuos: & tamen dicitur Deus gloriæ crucifixus: recte quidem non ex virtute „ Divinitatis, ſed ex infirmitate carnis. “ Quid ergo, propter quid, & ſecundum quid dicatur, prudens, & diligens, & pius lector intelligat. Hæc de corrigia calceamenti dominici ſufficiant, ne oſſa Regis Idumeæ conſumantur uſque in cinerem.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de his quæ pertinent ad mortem Chriſti, ſcilicet ſecundum quam rationem dicatur mortuus, hic determinat ea quæ conſequuntur ad mortem Chriſti. Dividitur autem in duas partes. In prima determinat de morte Chriſti per comparationem ad eius humanitatem abſolute; ſecundo per comparationem ad locum, ibi, *Hic quæritur ſi Chriſtus in morte alicubi erat homo*. Circa primum tria facit. Primo movet quæſtionem, utrum Chriſtus in triduo fuerit homo; ſecundo ponit aliorum opinionem, ibi, *Quod non videtur quibuſdam*; tertio ponit opinionem ſuam, ibi, *Quibus reſpondemus*.

Hic quæritur, ſi Chriſtus in morte alicubi erat homo. Hic inquirit de morte per comparationem ad locum in quo erat, & duo facit. Primo oſtendit quod erat ſecundum humanitatem in ſepulcro, & in inferno, & ſecundum Divinitatem ubique. Secundo inquirit, utrum de illo homine poſſit prædicari eſſe ubique, ibi, *Solet etiam quæri, ſi congruenter dici poſſit Filius hominis .... ubique eſſe*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit quod Chriſtus erat in diverſis locis ſecundum diverſa. Secundo inquirit, utrum fuerit in illis locis totus, ibi, *Et utique totus eodem tempore erat in inferno, in cælo totus, ubique totus*.

QUAESTIO I.

HIc eſt triplex quæſtio. Prima de morte Chriſti per comparationem ad eius humanitatem. Secunda de deſcenſu ad inferos. Tertia de aſcenſione eius in cælum.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum Chriſtus in illo triduo mortis fuerit homo.

Secundo. Utrum fuerit ubique homo tunc, vel etiam ante, vel nunc.

(1) *Nicolai* (Lib. I. de Trin. cap. XIII.) (2) *Al.* ſed.

ARTICULUS I.

Utrum Chriſtus in triduo quo iacuit in ſepulcro, potuerit dici homo.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus in illo triduo fuerit homo. Rationale enim eſt differentia completiva hominis. Sed Chriſtus poterat dici rationalis in illo triduo propter animam rationalem ſibi unitam. Ergo poterat dici homo.

2. Præterea. Omnis perſona ſubſiſtens in natura humana poteſt dici homo. Sed perſona Filii Dei ſubſiſtebat in natura humana, quia habebat omnes partes humanæ naturæ ſibi unitas. Ergo poterat dici homo.

3. Præterea. Ad hoc quod aliquis dicatur homo, oportet quod anima, & corpus ſint ſibi unita. Sed in illo triduo anima, & corpus erant unita in unam hypoſtaſin Filii Dei. Ergo poterat dici homo.

4. Præterea. Omnis ſacerdos eſt homo. Chriſtus in illo triduo fuit ſacerdos: quia dictum eſt ei (Pſalm. CIX. 4.) *Tu es ſacerdos in æternum*. Ergo Chriſtus in illo triduo erat homo.

5. Præterea. Cum omnia eſſe deſiderent, ut Philoſophus dicit in II. de generatione (text. LIX.) nullus deſiderat non eſſe, ſed ſemper verius eſſe. Sed ſancti deſiderant mori, ut patet Philipp. 1. 23. (*a*) *Cupio diſſolvi, & eſſe cum Chriſto*. Ergo per mortem non deſinunt eſſe id quod fuerant, ſed verius eſſe incipiunt; & ita poſt mortem poſſunt dici homines.

6. Præterea. Petrus eſt nomen cuiuſdam ſingularis in natura humana. Sed poſt mortem Petri invocamus eum dicentes: *Sancte Petre, ora pro nobis*. Ergo poſt mortem poteſt dici homo; & ſic videtur quod eadem ratione Chriſtus.

7. Præterea. Philoſophus dicit in IX. Ethic. (cap. IX.) quod homo eſt intellectus ſuus. Sed intellectus hominis manet poſt mortem. Ergo poteſt poſt mortem dici homo.

Sed contra. Pars non prædicatur de toto, nec e contra. Sed poſt mortem Chriſti manſerunt tantum partes humanæ naturæ. Ergo ratione illarum partium Chriſtus non poterat dici homo.

Præterea. Homo eſt nomen ſpeciei. Sed ſpecies, & genera ſumuntur a forma totius; forma autem totius reſultat ex compoſitione partium. Cum ergo anima, & corpus non fuerint in illo triduo ad invicem compoſita, Chriſtus non poterat dici homo.

Præterea. Vivum eſt ſuperius ad hominem, ut dicitur in Lib. de cauſis (prop. 1.) mortuum autem opponitur vivo. Sed Chriſtus erat mortuus. Ergo non erat homo.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod opinio fuit Magiſtri, & etiam Hugonis de ſancto Victore (Lib. II. de ſacramentis part. XI. cap. XI.) quod Chriſtus in illo triduo fuit homo; ſed ad hoc movebantur diverſis viis. Hugo enim dicebat, quod tota perſonalitas hominis eſt in anima, & in ipſa erat homo proprie loquendo: & ideo anima poſt mortem poteſt dici homo non ſolum in Chriſto, ſed etiam in aliis hominibus. Hæc autem poſitio non poteſt eſſe vera: quia poſtquam aliquid eſt completum in ſpecie ſua, & perſonalitate, non poteſt ei advenire aliquid, ut componat cum eo naturam aliquam; ſed vel adiungitur ei in perſona, & non in natura, quod eſt ſingulare in Chriſto; vel adiungitur ei accidentaliter. Unde ex hac poſitione ſequitur quod vel ex anima, & corpore non efficiatur una natura; & ſic anima non erit forma corporis, nec vivificabit corpus formaliter: vel iterum quod anima adiungatur corpori accidentaliter, ut nauta navi, vel homo veſtimento, ſicut dicebant antiqui Philoſophi; quorum Plato, ut Gregorius Nyſſenus narrat * (Lib. I. Philoſ. cap. 1.) dicebat, quod homo non eſt aliquid compoſitum ex anima, & corpore; ſed eſt anima utens corpore. Et quia hæc inconvenientia ſunt; ideo Magiſter non voluit quod alii poſt mortem eſſent homines, ſed ſolum hoc voluit, de Chriſto: quia etiam poſt mortem anima, & corpus aliquo modo manent unita in Chriſto, inquantum utrumque manet unitum Verbo. Sed hæc etiam poſitio non poteſt ſtare, ſi proprie accipiatur hoc nomen

(*a*) Vulgata: *Deſiderium habens*.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Vel Nemeſius Emiſſenus, qui tunc nomine Gregorii Nyſſeni citabatur, Lib. I. Philoſophiæ cap. 1. ſeu Lib. de natura hominis cap. 11. quod inſcribitur de anima Tom. XII. Biblioth. Patrum.

Digitized by Google

men *homo*, propter duas rationes. Primo quia ad hoc quod ſit homo, oportet quod ſint anima, & corpus coniuncta ad conſtituendum naturam unam; quod ſit per hoc quod informatur anima, quod in illo triduo non fuit. Secundo quia recedente anima, illa caro non dicebatur niſi æquivoce caro: unde nec illud corpus erat humanum corpus, niſi æquivoce. Et ideo omnes moderni tenent, quod Chriſtus in triduo non fuerit homo. Sciendum tamen, quod Magiſter non voluit quod Chriſtus in triduo illo diceretur homo, niſi æquivoce: unde dicit, quod non ſecundum eamdem rationem dicebatur homo poſt mortem, ſicut ante, vel ſicut alii homines: & ſecundum hoc ex opinione Magiſtri non ſequitur aliquod inconveniens ſecundum rem: quia ſecundum Philoſophum IV. Metaph. (text. xi.) non eſt inconveniens út quod nos dicimus hominem, alii dicant non hominem quantum ad convenientiam nominis; ſed ſolum eſt improprietas in modo loquendi: quia non eſt in uſu huius nominis *homo*, quod ſignificet corpus, & animam diviſam.

Ad primum ergo dicendum, quod rationale, ſecundum quod eſt differentia, eſt ipſius compoſiti, ut dicit Avicenna, quamvis ſumatur ab anima: & ideo poſt mortem ſicut non erat homo, ita non erat rationale, ſecundum quod rationale nominat differentiam hominis, ſed ſolum ſecundum quod nominat potentiam animæ.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſubſiſtebat in natura humana, quia non erant omnes partes humanæ naturæ: non enim erat caro, & os, niſi æquivoce, ut dictum eſt: & iterum non erat unio animæ ad corpus.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod ſit homo, non ſolum oportet quod anima, & corpus uniantur in perſona, ſed etiam ad conſtitutionem unius naturæ.

Ad quartum dicendum, quod Chriſtus dicitur ſacerdos in æternum, quia eius ſacerdotio aliud ſacerdotium non ſuccedit. Vel aliter dicendum, quod Chriſtus, ut dicitur Heb. ix. erat aſſiſtens Pontifex futurorum bonorum ſpiritualium: & ideo illud ſacerdotium eſt etiam animæ Chriſti ſeparatæ a corpore.

Ad quintum dicendum, quod Paulus deſiderabat verius eſſe quantum ad animam, quod erat nobilius quam eſſe in mortali corpore.

Ad ſextum dicendum, quod illæ locutiones ſunt ſynecdochicæ, quia ponitur totum pro parte.

Ad ſeptimum dicendum, quod Philoſophus loquitur figurative, & non proprie: unde ipſe dicit, quod ita (*a*) homo dicitur intellectus ſicut civitas Rex, quia totum quod eſt in civitate, dependet ex voluntate Regis.

ARTICULUS II.

Utrum Chriſtus ubique fuerit homo.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus ubique fuerit homo. Secundum Damaſcenum enim, naturæ communicant ſibi ſua idiomata. Sed Chriſtus ubique eſt Deus. Ergo ubique eſt homo.

2. Præterea. Quæcumque ſunt unum ſuppoſito, ubicumque eſt unum, eſt aliud. Sed homo, & Filius Dei ſunt idem ſuppoſito. Ergo cum Filius Dei ſit ubique, ubique etiam erit homo.

3. Præterea. Sicut Petrus vere eſt homo, ita & Chriſtus. Sed ubicumque eſt Petrus, ibi eſt homo. Ergo ubicumque eſt Chriſtus, ibi eſt homo. Sed Chriſtus eſt ubique. Ergo ubique eſt homo.

4. Præterea. Omne quod eſt, aut eſt homo, aut non homo. Si ergo Chriſtus non eſt ubique homo, erit alicubi non homo: quod eſt falſum.

5. Præterea. Eſſe ubique, non magis eſt remotum a creaturis quam æternitas. Sed dicimus, quod iſte homo fuit ab æterno. Ergo ſimiliter dicere poſſumus, quod eſt ubique homo.

6. Præterea. Totalitas rei dicitur reſpectu illorum ex quibus res componitur. Sed totus Chriſtus dicitur eſſe ubique, ut dicitur in littera, & ut Damaſcenus dicit. Cum igitur totus ad perſonam pertineat, & perſona ſit compoſita ex Divinitate, & humanitate, videtur quod humanitas Chriſti ſit ubique, & ſic ubique eſt homo.

Sed contra. Humanitas Chriſti non conſiſtit niſi in anima, & carne. Sed neque corpus Chriſti, neque anima ſunt ubique. Ergo ipſe ſecundum humanitatem non eſt ubique.

Præterea. Omne quod movetur de' loco ad locum, habet locum determinatum, & non eſt ubique. Sed Chriſtus, ſecundum quod homo, movebatur de loco ad locum. Ergo non erat ubique.

Præterea. Eſſe ubique ſolius eſt Dei. Sed nullum tale convenit Chriſto, ſecundum quod

a) *Al. deeſt* homo.

quod homo. Ergo non eſt ubique ſecundum quod homo.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod humana natura Chriſti non eſt ubique, neque quando anima & corpus fuerunt diviſa, neque quando ſunt coniuncta; ſed perſona illa ratione ſui, & ratione divinæ naturæ eſt ubique. Ad veritatem autem locutionis, ut ſupra dictum, (a) non exigitur quod prædicatum ſecundum ſe totum conveniat ſubiecto; ſufficit autem quod conveniat ei ratione ſuppoſiti. Et ideo quia homo ſignat ſuppoſitum humanæ naturæ, & ipſam naturam humanam, inde eſt quod hæc eſt falſa: *Chriſtus eſt homo ubique*: quia non non convenit ſibi ubique habere humanitatem. Adverbium autem *ubique* determinat eſſe hominem in prædicato poſitum ad id totum quod in homine importatur, & magis etiam quantum ad naturam, ſecundum quod termini in prædicato poſiti tenentur formaliter. Sed hæc eſt vera: *Iſte homo eſt ubique*: quia eſſe ubique convenit perſonæ. Hæc autem, *Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt ubique*, poteſt eſſe vera, & falſa: ſecundum quod enim poteſt importare conditionem naturæ, ſic eſt falſa; vel veritatem ſuppoſiti, & ſic eſt vera.

Ad primum ergo dicendum, quod communicatio idiomatum fit ſecundum quod naturæ uniuntur in perſona, vel in ſuppoſito: & ideo oportet quod iſta communicatio attendatur, ſecundum quod nomen ſignificans utramque naturam, in ſubiecto ponitur, & non ſecundum quod ponitur in prædicato: non enim ſequitur: *Factus eſt homo: ergo eſt factus Deus*: & ſimiliter non ſequitur: *Eſt ubique Deus: ergo eſt ubique homo*.

Ad ſecundum dicendum, quod ubicumque eſt Deus, hic homo eſt in illo loco; non eſt tamen ibi humana natura: & ideo non oportet quod ibi ſit homo.

Ad tertium dicendum, quod Petrus non habet niſi humanam naturam: & ideo ubicumque ipſe eſt, oportet quod ſit illa natura. Sed Chriſtus habet plures naturas: & ideo non oportet quod ubicumque eſt, ibi habeat utramque naturam; ſicut non oportet quod ubicumque eſt totum, ibi ſint omnes partes eius; ſed in uno loco ſecundum manum, & in alio ſecundum pedem.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, *Filius Dei non eſt ubique homo*, locutio non verificatur ſecundum quod negatio abſolute fertur ad hominem, ſed ſecundum quod fertur ad hominem cum hoc quod eſt eſſe ubique; ſed quando additur ſibi per compoſitionem, negatio non fertur extra terminum illum: & ideo removet humanitatem abſolute, & non reſpectu eius quod dicitur ubique, vel alicubi: & propter hoc hæc eſt falſa, *Chriſtus alicubi eſt non homo*; ſed hæc eſt vera, *Non eſt ubique homo*.

Ad quintum dicendum, quod ſimiliter eſt de hoc ſicut de æterno: hæc enim eſt vera, *Iſte homo fuit ab æterno*; ſed hæc eſt falſa, *Chriſtus fuit ab æterno homo*, ſicut & de ubique dictum eſt.

Ad ſextum dicendum, quod perſona non proprie dicitur compoſita ex naturis, ut ſupra dictum eſt: unde *totus* non fertur ad perſonam, ſecundum quod totum dicitur quod habet partes, ſed ſecundum quod totum dicitur perfectum, cui nihil deeſt; & ſecundum hoc dicitur totus ubique, quia nihil deeſt ſibi de ſua perſonalitate, ſecundum quod eſt ubique: *totus* enim cum ſit maſculini generis, ad perſonam pertinet. Deeſt ei autem aliquid de his quæ ad humanam naturam pertinent, ſecundum quod eſt ubique: quia ſecundum humanam naturam non eſt ubique: & ideo dicitur, quod non eſt totum ubique: quia totum cum ſit neutrius generis, ad naturam pertinet.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de deſcenſu Chriſti ad inferos: & circa hoc quæruntur duo. Primo. De deſcenſu Chriſti ad inferos. Secundo. De effectu quem ibi fecit.

ARTICULUS I.

Utrum Chriſtus ad inferos deſcenderit.

III. P. quæſt. lvii. *art.* 1. & 2.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus ad infernum non debuit deſcendere. Sicut enim dicit Auguſtinus ad Dardanum (epiſt. lvii.) nomen inferni in Scriptura ſemper in malo accipitur. Sed id quod ſemper in malo accipitur, Chriſto non competit. Ergo nec deſcendere ad infernum.

2. Præterea. Chriſtus non deſcendit in mun-

(a) *Al. deeſt* non.

Digitized by Google

mundum, niſi ut mundum liberaret. Sed per paſſionem non ſolum liberavit eos qui in mundo erant, ſed etiam eos qui in inferno detinebantur, ſoluto pretio pro peccato, pro quo detinebantur. Ergo videtur quod ad infernum deſcendere non debuit.

3. Præterea. Deſcendere ad infernum importat pœnam damnationis pro peccato. Sed in Chriſto nullum peccatum fuit. Ergo nec aliqua damnatio ſibi competit. Ergo ad infernum deſcendere non debuit.

Sed contra eſt quod dicitur in ſymbolo: *Deſcendit ad inferos*.

Præterea. Act. II. 24. *Quem Deus ſuſcitavit ſolutis doloribus inferni*. Ergo videtur quod in inferno fuerit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod deſcenderit uſque ad infernum damnatorum. Ipſe enim ſua morte humanum genus non ſolum liberavit a peccato originali, ſed etiam ab actuali. Sed infernus damnatorum eſt locus pœnalis reſpondens peccato actuali, ſicut limbus patrum locus debitus pro peccato originali. Ergo videtur quod etiam in illum infernum deſcendere debuerit, ſicut in limbum deſcendit.

2. Præterea. Chriſti aſcenſio reſpondet ſuo deſcenſui, quia qui aſcendit ipſe eſt & qui deſcendit, Eph. IV. Sed ipſe aſcendit ſuper omnes cælos. Ergo debuit etiam uſque ad inferiorem infernum deſcendere.

3. Præterea. Eccli. XXIV. 45. dicitur: *Penetrabo omnes inferiores partes terræ, & inſpiciam omnes dormientes*. Sed inferiores partes terræ ſunt infernus damnatorum, in quo aliqui de dormientibus, id eſt mortuis, ſunt. Ergo videtur quod ipſe in illum infernum deſcenderit.

Sed contra. Luc. XVI. 26. dicitur: *Inter nos & vos chaos magnum firmatum eſt*, (a) *ut illi qui volunt illuc ex nobis tranſire, non poſſint*. Sed illud chaos magis erat firmatum inter Chriſtum, qui iam erat comprehenſor, & damnatos, quam inter ſanctos qui erant in limbo expectantes beatitudinem, & illos qui erant in inferno. Ergo Chriſtus ad illos non deſcendit.

Præterea. Sicut cælum empyreum eſt locus æternæ gloriæ, ita infernus eſt locus æternæ miſeriæ. Sed nullus damnatus poteſt eſſe in cælo empyreo. Ergo nulli beato competit eſſe in inferno; & ſic nec Chriſto.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod in limbo (b) illo moram non contraxerit. Ad hoc enim deſcendit in infernum, ut ſanctos, qui ibi detinebantur, liberaret. Sed ſtatim illuc deſcendens ſanctos liberavit. Ergo videtur quod moram illic trahere non debuit.

2. Præterea. Sicut per peccatum aliquis a cælo excluditur, ita per emundationem a peccato aliquis ab inferno liberatur. Sed diabolus, ſtatim ut peccavit, de cælo cecidit. Ergo videtur quod ſancti, ſtatim ut mundati fuerunt a peccato, de inferno educti ſint; & ita etiam Chriſtus ſtatim exivit.

3. Præterea. Anima Chriſti non potuit eſſe ſimul in diverſis locis. Sed Chriſtus in die mortis ſuæ fuit in paradiſo: quia pendens in cruce latroni dixit (Luc. XXIII. 43.) *Hodie mecum eris in paradiſo*. Ergo videtur quod illa eadem die de inferno exierit.

Sed contra. Act. II. 24. *Quem Deus ſuſcitavit ſolutis doloribus inferni*. Ergo videtur quod in inferno fuerit uſque ad horam reſurrectionis ſuæ.

Præterea. Locus animæ ſeparatæ eſt infernus, vel cælum. Sed anima Chriſti ante diem aſcenſionis, in cælum non aſcendit, & ita ante reſurrectionem in cælo non fuit. Ergo manſit in inferno uſque ad diem reſurrectionis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod Chriſtus, ut nos ab omnibus defectibus liberaret, in ſe noſtros defectus qui univerſaliter omnium erant, & in defectum gratiæ non vergebant, accipere voluit. Hoc autem erat omnibus hominibus commune ante paſſionem Chriſti quod pro debito originalis peccati ad infernum deſcendebant. Sed in nomine inferni duo importantur, ſcilicet locus, & pœna vel damni, vel ſenſus, ſcilicet afflictiva. Pœna autem damni, ſcilicet carentia divinæ viſionis vergebat in defectum gratiæ, quia ſcilicet non poterat in eis eſſe gratia conſummata, ſcilicet gloria. Similiter etiam pœna ſenſus poſt hanc vitam non eſt ſatisfactoria, quia illi non ſunt in ſtatu merendi; ſed eſt vel purgativa, vel damnativa. Purgatio autem debetur alicui impuritati, & damnatio debetur peccato mortali: unde etiam pœna ſen-

(a) Vulgata: *ut hi qui volunt hinc tranſire ad vos, non poſſint*. (b) *Editio Nicolai omittit* illo.

ſenſus poſt hanc vitam in defectum gratiæ vergit. Et ideo Chriſto fuit competens in infernum deſcendere, ſecundum quod infernus importat locum, non autem ſecundum quod importat pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen inferni, ſecundum quod importat locum, non ſonat in malum tantum, & ſic poteſt competere Chriſto; ſecundum autem quod importat pœnam damni, vel ſenſus, ſic Chriſto competere non poteſt, quia ſic ſonat etiam in malum culpæ. Vel dicendum, quod deſcendere ad infernum, quaſi ſub poteſtate infernalium deduci, in malum ſonat; ſed deſcendere in infernum ad expoliandum ipſum per modum domini, ſonat in maximam dignitatem; & ſic Chriſto competit.

Ad ſecundum dicendum, quod per paſſionem eius ſolutum erat pretium, unde amotum erat impedimentum quo ſancti prohibebantur a viſione Dei, & ideo ſtatim Deum viderunt; ſed tamen oportuit quod in infernum localiter deſcenderet, quantum ad liberationem eorum a loco pœnali, & iterum ut in ſe omnes defectus acciperet.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum quod nomen inferni importat pœnam ſenſus, vel damni, ſic Chriſtus non dicitur in infernum deſcendiſſe; ſed ſecundum quod tantum locum nominat.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod quadruplex eſt infernus. Unus eſt infernus damnatorum, in quo ſunt tenebræ & quantum ad carentiam divinæ viſionis, & quantum ad carentiam gratiæ, & eſt ibi pœna ſenſibilis; & hic infernus eſt locus damnatorum. Alius eſt infernus ſupra iſtum, in quo ſunt tenebræ & propter carentiam divinæ viſionis, & propter carentiam gratiæ, ſed non eſt ibi pœna ſenſibilis; & dicitur limbus puerorum. Alius ſupra hunc eſt, in quo ſunt tenebræ quantum ad carentiam divinæ viſionis, ſed non quantum ad carentiam gratiæ, ſed eſt ibi pœna ſenſus; & dicitur purgatorium. Alius magis ſupra eſt, in quo eſt tenebra quantum ad carentiam divinæ viſionis, ſed non quantum ad carentiam gratiæ, neque eſt ibi pœna ſenſibilis; & hic eſt infernus ſanctorum patrum: & in hunc tantum Chriſtus deſcendit quantum ad locum, ſed non quantum ad tenebrarum experientiam.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtus liberavit ſua paſſione a peccato mortali eos qui in via ſunt, ut vel non committant, vel a commiſſo abſolvantur, ſi velint; non autem eos qui iam cum mortali peccato deceſſerunt: quibus debetur ille infernus damnatorum.

Ad ſecundum dicendum, quod aſcenſio congruit Chriſto ratione ſui; & ideo quia ipſe eſt altiſſimus, ſuper omnes cælos aſcendere debuit: ſed deſcendere non competit ſibi niſi pro nobis; ideo tantum deſcendit quantum expediebat noſtræ liberationi, & non ſub omnibus ſimpliciter.

Ad tertium dicendum, quod inferiores partes terræ dicuntur etiam illa loca in quibus ſancti patres erant: & qui ibi continebantur, dormientes dicebantur, propter ſpem glorioſæ reſurrectionis; non autem illi qui damnati erant in inferno.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod cum anima, & corpus ſint proportionabilia, tantum debuit anima ſtare in inferno quantum corpus in ſepulcro, ut per utrum, que fratribus ſuis ſimilaretur, & ut in reſurrectione novam vitam incboaret & quantum ad animarum liberationem, & quantum ad corporum reſurrectionem in ſuo corpore inchoatam.

Ad primum ergo dicendum, quod liberare Chriſtus nos voluit, defectus noſtros in ſe portando: & ideo quamdiu mortuus fuit, voluit ſecundum animam in inferno eſſe, ſicut ſecundum corpus in ſepulcro.

Ad ſecundum dicendum, quod diſpenſative factum eſt ut Chriſtus tamdiu mortuus eſſet, ut veritas mortis oſtenderetur; & tamdiu debuit anima eius eſſe in inferno, & corpus in ſepulcro, quamdiu mortuus fuit, ſicut & (*a*) de aliis ante eius reſurrectionem fuit.

Ad tertium dicendum, quod paradiſus eſt triplex. Unus paradiſus terreſtris, in quo Adam poſitus eſt: alius corporalis cæleſtis, ſcilicet cælum empyreum: alius ſpiritualis, ſcilicet gloria de viſione Dei; & de iſto paradiſo intelligitur quod Dominus latroni dixit: quia ſtatim peracta paſſione & ipſe latro, & omnes qui in limbo patrum erant, Deum per eſſentiam viderunt.

(a) *Al.* de eis.

A R-

ARTICULUS II.

Utrum Chriſtus limbum patrum illuminaverit.

III. P. quæſt. lvii. *art.* 7. & 8.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus limbum patrum non illuminaverit. De ratione enim inferni videtur eſſe tenebra, ſicut de ratione paradiſi lux. Ergo (a) inferno non competit illuminari.

2. Præterea. Si locus aliquis illuminatur, omnes qui ſunt in loco illo, lumen percipiunt. Sed aliqui erant in inferno qui non debebant percipere lumen Chriſti, ſicut dæmones. Igitur videtur quod illum locum non illuminaverit.

3. Præterea. In Pſalm. cvi. 14. dicitur: *Eduxit eos de tenebris, & umbra mortis.* Sed ſi Chriſtus locum illum illuminaſſet, tenebræ ibi non fuiſſent. Ergo Chriſtus locum illum non illuminavit.

Sed contra. Damaſcenus dicit (Lib. III. de Fide cap. xxix.) *Deſcendit ad infernum anima deificata, ut quemadmodum his qui in terra ſunt, ortus eſt ſol iuſtitiæ, ita & his qui in inferno, & tenebris, & umbra mortis ſedent, ſuperluceſcat.*

Præterea. Ambroſius dicit (ubi ſup. in text.) quod *in inferno lumen vitæ fundebat æternæ.*

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod Chriſtus animas extraxerit etiam de inferno damnatorum. Ipſe enim dixit (Pſal. lxxxv. 13.) *Eruiſti animam meam ex inferno inferiori*: & Iob xvii. 16. *In profundiſſimum infernum deſcendent (b) oſſa mea.* Sed profundiſſimum inferni in quod deſcendit Iob, & de quo fuit eductus, conſtat quod fuit infernus inferior; & infernus inferior eſt infernus damnatorum. Ergo animas eduxit de inferno damnatorum.

2. Præterea. Zachar. ix. 11. *Tu quoque in ſanguine teſtamenti tui emiſiſti vinctos tuos de lacu in quo non eſt aqua*: dicit Gloſſa: * „Eos qui tenebantur vincti in carceribus, ubi nulla miſericordia eos refrigerabat, quam dives ille petebat, tu liberaſti.“ Sed tales erant damnati in inferno. Ergo ipſi fuerunt liberati.

3. Præterea. Sapient. vii. 30. dicitur: (c) *Sapientia vincit malitiam.* Sed hoc non eſſet, ſi non omnes qui per malitiam in infernum deſcenderant, per ſapientiam, quæ Chriſtus eſt, liberati ſunt. Ergo omnes ſunt liberati, etiam de inferno damnatorum.

4. Præterea. Iſai. xxiv. 22. *Congregabuntur congregatione unius faſcis in lacum, & claudentur in carcere, & poſt multos dies viſitabuntur*: & loquitur ibi de damnatis; quod patet per hoc quod ipſe præmiſit de militia cæli. Ergo videtur quod etiam damnati per Chriſtum viſitati, & liberati ſunt.

Sed contra. Iſai. ult. 24. *Ignis eorum non extinguetur.*

Præterea. In inferno nulla eſt redemptio. Ergo inde aliqui liberati non ſunt.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod liberaverit illos qui erant in limbo puerorum. Quia ipſi non detinebantur niſi pro peccato originali, ſicut patres ſancti. Sed illi ſunt educti. Ergo & pueri.

2. Præterea. In eis non eſt peccatum, niſi per alium. Ergo per alium liberari debuerunt.

3. Præterea. Impotentia maximam meretur indulgentiam. Sed pueri non potuerunt peccatum originale vitare. Ergo ipſi maxime debuerunt conſequi liberationem.

Sed contra. Nullus liberatur per Chriſtum niſi membrum Chriſti. Sed pueri numquam fuerunt membrum Chriſti neque per ſacramentum fidei, neque per fidem. Ergo per Chriſtum non ſunt liberati.

Præterea. Poſt hanc vitam non datur gratia alicui, niſi habenti. Sed pueri non habuerunt gratiam cum deceſſerunt. Ergo non poteſt ei dari poſt vitam; & ita non poſſunt educi ad gloriam.

(a) *Al. deeſt* inferno. (b) Vulgata: *omnia mea.* (c) Vulgata: *Sapientiam autem non vincit malitia.*

E x E d i t. P. N i c o l a i.

* Colligitur ex Hieronymo in eum locum ſic dicente. *In ſanguine paſſionis tuæ eos qui vincti in carcere tenebantur inferni, in quo non eſt ulla miſericordia, tua clementia liberaſti*: & inferius. *In hoc lacu inferni morabatur dives qui aquarum refrigerium non habebat.*

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod liberaverit illos qui erant in purgatorio. Quia maius erat impedimentum peccati originalis quam peccati venialis. Sed ab impedimento peccati originalis liberavit trahens de limbo. Ergo multo fortius ab impedimento peccati venialis; & ita videtur quod a purgatorio animas eduxerit.

2. Præterea. Paſſio Chriſti non minorem habet efficaciam quam ſacramentum paſſionis. Sed per ſacramentum paſſionis Chriſti, ſcilicet per baptiſmum, aliquis liberatur ab omni pœna quæ debetur in purgatorio. Ergo videtur quod multo amplius per paſſionem Chriſti illi qui ibi erant, liberati ſunt.

3. Præterea. Chriſtus quos curavit in hac vita, totaliter curavit. Sed illos qui erant in purgatorio, curavit Chriſtus a reatu originalis. Ergo ſimiliter curavit a reatu peccati venialis; & ita videtur quod a purgatorio eos liberavit.

Sed contra. Paſſio Chriſti æqualem habet virtutem nunc quam tunc habuit. Sed nunc virtute paſſionis non liberantur omnes qui ſunt in purgatorio. Ergo nec tunc.

Præterea. Peccati quod quis per ſe commiſit, per ſe debet purgationem pati. Sed pœnam purgatorii ſuſtinet homo pro peccatis quæ ex ſeipſo commiſit. Ergo per pœnam quam ipſe ſuſtinet, purgari debet, & non per pœnam tantum Chriſti.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod cum tenebræ exteriores inferni tenebris interioribus reſpondeant, ex quo Chriſtus a patribus qui erant in limbo, omnes tenebras interiores expulerat per demonſtrationem ſuæ Deitatis, congruum etiam fuit per præſentiam ſuæ humanitatis quantum ad animam etiam tenebras exteriores ab eis excludere, locum illuminando.

Ad primum ergo dicendum, quod iam ille infernus evacuandus erat, quia poſt tempus illud nullus ad illum limbum deſcendit: & ideo decens fuit ut aliquid in eo fieret quod eſt contra rationem inferni.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut pœna, quæ eſt ignis inferni, inquantum agit ut inſtrumentum divinæ iuſtitiæ, non affligit niſi illos qui habent reatum pœnæ, etiam ſi aliquis alius ibi eſſet; ita lux illa ut inſtrumentum divinæ miſericordiæ agens, illos tantum illuminabat exterius qui interius illuminati erant.

Ad tertium dicendum, quod eduxit eos de tenebris dum eos illuminavit: & educens eos de loco illo, dicitur de tenebris eduxiſſe, quas locus ille de ſui natura prius habuerat.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod pœna non poteſt tolli manente culpa: illi autem qui ſunt damnati in inferno, ſunt obſtinati in malitia, ſicut dæmones: & ideo de pœna illa liberari non potuerunt: & hoc non fuit ex inſufficientia liberantis, ſed ex indiſpoſitione ipſorum.

Ad primum ergo dicendum, quod limbus patrum dicitur infernus inferior, non ſimpliciter, ſed reſpectu huius habitationis, de quo anima David, vel etiam Chriſti educta fuit. Similiter etiam ille locus poteſt dici profundiſſimum inferni comparative; ut profundum ſit reſpectu cæli aer caliginoſus, in quo ſunt dæmones, profundius locus habitationis noſtræ, profundiſſimum autem limbus patrum, de quo Iob liberatus fuit.

Ad ſecundum dicendum, quod Gloſſa illa eſt impropria: loquitur enim de inferno communiter, ſecundum quod comprehendit omnes prædictas diſtinctiones inferni: unde inferno aliquid attribuit ratione unius partis, aliquid ratione alterius. Quod autem dicitur, *Nulla eos miſericordia refrigerabat*, intelligitur quantum ad eos qui erant in alia parte inferni: vel dicitur de miſericordia omnino abſolvente, quam etiam dives magis deſiderabat, quamvis aliam peteret.

Ad tertium dicendum, quod quantum in ſe eſt, ſapientia omnem malitiam vincit; ſed quod in aliquibus non vincitur, eſt ex eorum indiſpoſitione.

Ad quartum dicendum, quod loquitur de viſitatione quæ erit in generali reſurrectione, quando educentur de inferno, iterum in perpetuum includendi.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod redemptio Chriſti non habuit locum niſi in illis qui fuerunt membra Chriſti: unde cum pueri qui erant in limbo, numquam fuerint membra Chriſti neque per propriam fidem, neque per fidei ſacramentum (quod nunc eſt baptiſmus, tunc autem erat

erat circumciſio, vel ſacrificium) conſtat quod ipſi liberati non fuerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in patribus erat gratia, quæ non erat in pueris, per quam patres erant membra Chriſti: & ideo effectum redemptionis perceperunt, quod non fuit de pueris.

Ad ſecundum dicendum, quod puerorum peccatum, quamvis eſſet per alium expiabile, quantum ad genus peccati, non tamen habebant in ſe fidem, & caritatem, per quam coniungerentur illi per quem potuiſſent liberari quantum ad genus peccati.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quantum ad genus peccati eſſet eorum peccatum (a) propitiabile, tamen ex diſpoſitione eorum, propitiationis participes eſſe non potuerunt; ſicut etiam patet de veniali in illis qui mortaliter peccaverunt.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod quamvis hoc non inveniatur determinatum a ſanctis, poteſt tamen dici, quod illi qui erant in purgatorio, non fuerunt liberati: quia cum pœna purgatorii debeatur peccato actuali, oportet quod expietur per proprium actum, vel paſſionem illius qui peccavit, vel alterius (b) ſpecialis perſonæ agentis pro ipſo. In purgatorio autem non poteſt culpa expiari per aliquem actum meritorium, quia non ſunt in ſtatu merendi: unde oportet quod expietur eorum culpa per pœnam, quam ipſi ſuſtineant, niſi per ſuffragia eorum qui ſunt in ſtatu merendi, liberentur. Paſſio autem Chriſti immediate removet impedimentum ex peccato originali proveniens, quod ex altero contractum eſt; ſed ad removendum pœnam debitam actuali peccato, quod quiſque ex ſeipſo commiſit, pertingit eius efficacia mediante aliquo ſacramento circa perſonam exhibito, aut aliquo actu ipſius perſonæ, vel alterius ad ipſam relato: & ideo non decebat ut per ſolam Chriſti paſſionem a purgatorio liberarentur. Niſi dicatur, quod in vita ſua hoc meruerunt ut per paſſionem Chriſti liberarentur. Vel hoc ex ſpeciali gratia fuit quod illi qui in purgatorio inventi fuerunt, abſoluti ſint per paſſionem Chriſti, quamvis nunc illi qui ſunt in purgatorio, non conſequantur effectum plenæ liberationis ex ſola paſſione Chriſti.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis impedimentum peccati originalis ſit gravius, tamen eſt ſolubile per alium totaliter, quod non eſt de impedimento venialis peccati ratione prædicta.

Ad ſecundum dicendum, quod pœna numquam dimittitur virtute paſſionis Chriſti, niſi inquantum aliquis paſſioni conformatur: quod poteſt eſſe tripliciter. Uno modo ſacramentaliter, ſicut fit in baptiſmo; alio modo per meritum dilectionis, & fidei ex paſſione ſurgentis; tertio modo per pœnæ ſimilitudinem. Primi autem duo modi non poſſunt eſſe in purgatorio, quia non ſunt in ſtatu recipiendi ſacramentum, neque in ſtatu merendi: unde oportet, ſi paſſio a veniali eos liberet, quod conformentur Chriſto paſſo per pœnæ paſſionem.

Ad tertium dicendum, quod quidquid erat in eis curabile per alium, totum curavit; ſed pœna purgans non erat eis per alium totaliter remiſſibilis, ut dictum eſt.

Ad ea quæ obiiciuntur in oppoſitum, patet ſolutio ex dictis.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de aſcenſione Chriſti: & circa hoc quæruntur tria.
Primo. Utrum Chriſtus aſcenderit.
Secundo. De modo aſcenſionis.
Tertio. De termino ipſius.

ARTICULUS I.

Utrum Chriſtus debuerit aſcendere.

III. P. quæſt. LVII. *art.* 3.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non aſcenderit. Omnis enim motus, cum ſit exitus de potentia ad actum, eſt actus imperfecti, & eſt propter indigentiam. Sed aſcenſio motus eſt. Cum igitur in Chriſto iam glorificato totaliter per reſurrectionem non fuerit aliqua imperfectio, vel indigentia, videtur quod ipſe non aſcenderit.

2. Præterea. In Chriſto non eſt niſi duplex natura, ſcilicet divina, & humana. Sed ſecundum divinam naturam Chriſto non competit aſcendere neque localiter, cum ipſe, ſecundum quod Deus, ſit ubique; neque ſecundum Divinitatem, cum Divinitas proficere non poſſit; neque iterum ſecundum humanam ſecundum locum, quia

Xx 2

(a) *Al.* proportionabile; *& infra* proportionationis. (b) *Al.* ſpiritualis.

quia ipſa de cælo non deſcendit : dicitur autem Ioan. III. 13. *Nemo aſcendit in cælum, niſi qui deſcendit de cælo*: neque iterum ſecundum dignitatem, quia gloria ſua poſt reſurrectionem glorioſam non crevit. Ergo videtur quod Chriſtus nullo modo aſcenderit.

3. Præterea. Aliis ſanctis competit aſcendere ad cælum empyreum : quia per locum illum congruentem ſuæ gloriæ augetur ſuum gaudium. Sed gaudium animæ Chriſti non potuit aliquo modo creſcere, ſicut nec gratia, vel gloria. Ergo videtur quod ipſe non aſcenderit.

4. Præterea. Omne quod Chriſtus in carne aſſumpta propter nos fecit, in noſtram utilitatem cedere debuit. Sed per aſcenſionem nihil nobis accrevit : quia ante per paſſionem, & deſcenſum ad inferos omne impedimentum remotum fuit, & ianua per paſſionem aperta eſt, & ſimiliter per baptiſmum, quando cæli aperti ſunt. Ergo non fuit neceſſarium quod Chriſtus aſcenderet.

5. Præterea. Omnis actio Chriſti ad noſtram ſalutem ordinatur. Sed magis eſſet ad ſalutem noſtram eius præſentia corporalis quam eius abſentia. Ergo videtur quod a nobis per aſcenſionem diſcedere non debuit.

Sed contra eſt quod in ſymbolo dicitur: *Aſcendit ad cælos*.

Præterea. Corpori nobiliſſimo debetur locus nobiliſſimus. Sed cælum empyreum eſt locorum nobiliſſimus. Ergo corpus Chriſti, quod eſt nobiliſſimum, ad locum illum aſcendere debuit.

Præterea.. In Chriſto præmonſtrata eſt gloria reſurrectioois, quæ membris eius promittitur. Sed promittitur etiam membris Chriſti locus cæleſtis, unde lucifer cecidit. Ergo videtur quod ipſe prius aſcendere debuit *pandens iter ante eos*, ut dicitur Micheæ II. 13.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod aſcendere in cælum fuit congruum & ipſi Chriſto, & nobis. Chriſto quidem, quoniam ei omne quod ad gloriam pertinet, debebatur : unde cum cælum empyreum ſit locus congruus gloriæ, & aliquod quaſi præmium accidentale, Chriſto etiam debebatur ut ad locum illum aſcenderet. Nobis autem congruum fuit quantum ad tria. Primo ut nos quaſi in corporalem poſſeſſionem induceret cæli, quam nobis pretio ſui ſanguinis emerat. Secundo ut ſpem noſtram ad cælum erigeret : quia dum humanam conditionem ſideribus importat, credentibus cælum poſſe patere monſtravit, ut dicit Auguſtinus (ſerm. clxxvi. de temp. qui eſt III. aſcenſ.) Tertio ut iam Chriſtum non ſecundum carnem cognoſcentes, ſpiritualiter tantum ipſi coniungamur; & ſic idonei efficiamur ad accipienda dona Spiritus ſancti, ſecundum quod dictum eſt (Eph. IV. 8. *Aſcendit* (*a*) *in altum, dedit dona hominibus*.

Ad primum ergo dicendum, quod motus localis, ut dicit Philoſophus in VIII. Phyſ. (text. lix.) non mutat aliquid de eo quod eſt intra rem, ſed ſolum eſt ſecundum id quod eſt extra : (*b*) unde motus localis noo ponit exitum de potentia ad actum aliquem intraneum rei, ſed ad actum extrinſecum : & propter hoc non ponitur per motum localem aliqua imperfectio per hoc quod deſit aliquid eorum quæ debent ineſſe ; ſed ponit imperfectionem ſecuodum quid per hoc quod dum eſt in loco iſto, non eſt in alio. Similiter dicendum eſt, quod aſcenſio Chriſti non fuit propter aliquam indigentiam, qua indigeret ipſe ex parte ſua (*c*) aliquid in ſeipſo habere, ſed propter noſtram indigentiam, & ut eſſet in loco ſibi convenienti, in quo nondum erat.

Ad ſecuodum dicendum, quod aſcendere, & deſcendere poſſunt dici proprie, & ſic ſignificant motum localem : unde non conveniunt Chriſto ſeeundum divinam naturam, ſed ſecundum humanam, ſecundum quam deſcendit ad inferos, & aſcendit localiter ad cælos. Dicitur (*d*) etiam metaphorice deſcendiſſe ſecuodum divinam oaturam, inquantum ſe exinanivit formam ſervi accipiens, Philipp. II. & inquantum per novum effectum fuit in terris, ſecundum quem ibi ante non fuerat ; aſcendiſſe autem quantum ad notitiam aliorum. Similiter quantum ad humanam naturam aſcendit, ſecundum quod exaltatus eſt ad gloriam reſurrectionis, & notitiam populorum ; deſcendit autem ſecundum paſſionis ignominiam. Quod autem dicitur, *Nemo aſcendit, niſi qui deſcendit*, ad perſonam referendum eſt, cui ſecundum naturam unam convenit deſcendere de cælo,

ſci-

(a) Vulgata : *Aſcendens in altum, captivam duxit captivitatem, dedit &c.* (b) *Al.* ut motus. (c) *Al.* deeſt aliquid. (d) *Al.* enim.

cilicet ſecundum divinam, inquantum ſibi carnem in perſona copulavit; & ſecundum aliam, ſcilicet humanam, aſcendere.

Ad tertium dicendum, quod Chriſto in aſcenſione non accrevit aliquod gaudium neque quantum ad intenſionem, neque quantum ad numerum (*a*) eorum de quibus gaudendum erat: quia perfectum gaudium de omnibus ab inſtanti ſuæ conceptionis habuit: ſed accrevit ſibi novus modus gaudendi: quia de illo de quo prius gaudebat ut de futuro, tunc gaudebat ut de præſenti.

Ad quartum dicendum, quod per paſſionem Chriſti omnia impedimenta fuerunt a nobis amota, & omnia bona data quantum ad meritum, quia ſcilicet per paſſionem Chriſtus nobis meruit prædicta; ſed oportuit ut per effectum in illa bona per eum induceremur, quaſi in corporalem poſſeſſionem eorum quæ iam nobis emerat. Dona autem gloriæ in tribus conſiſtunt. Primo in viſione divina, quæ eſt beatitudo animæ; & hoc per effectum contulit deſcendendo ad inferos. Secundum eſt gloria corporis; & hoc inchoavit in ſua reſurrectione. Tertium eſt locus congruus; & hoc præſtitit in ſua aſcenſione. In baptiſmo autem cæli aperti ſunt in ſignum quod per baptiſmum, quem tunc inchoabat, in quo paſſio eius operatur, plenarie cæli aditus pateret nobis.

Ad quintum dicendum, quod corporalis præſentia Chriſti in duobus poterat eſſe nociva. Primo quantum ad fidem: quia videntes eum in forma in qua erat minor Patre, non ita de facili crederent eum æqualem Patri, ut dicit Gloſſa * ſuper Ioannem. Secundo quantum ad dilectionem: quia eum non ſolum ſpiritualiter, ſed etiam carnaliter diligeremus converſantes cum ipſo corporaliter: & hoc eſt de imperfectione dilectionis.

ARTICULUS II.

Utrum motus aſcenſionis fuerit violentus.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod motus aſcenſionis fuerit violentus. Act. 1. *Elevatis manibus ferebatur in cælum*. Sed latio, ut dicitur VII. Phyſic. (text. x.) eſt ſpecies motus violenti. Ergo aſcenſio ſua fuit violentus motus.

2. Præterea. In corpore ſuo, cum eſſet ſolidum, dominabatur terra. Sed omne tale naturaliter movetur deorſum, & per violentiam ſurſum. Ergo illa aſcenſio erat violenta.

3. Præterea. Omnis motus naturalis cauſatur ex motu cæli. Sed cælum non habebat aliquam cauſalitatem ſupra corpus Chriſti. Ergo motus ille non erat naturalis.

4. Præterea. Omnis motus qui eſt in locum peregrinum mobili, eſt motus innaturalis. Sed aſcenſio Chriſti fuit huiuſmodi: quia dicit Gregorius (hom. ix. in Evang.) ſuper illud (Matth. xxv.) *Homo quidam peregre proficiſcens:* (*b*) „ Caro (*c*) ad peregri„ nandum ducitur, dum per Redempto„ rem in cælo collocatur. " Ergo illa aſcenſio fuit motus violentus.

Sed contra. Omnis motus violentus inducit laſſitudinem. Sed aſcenſio Chriſti non fuit talis. Ergo non fuit motus violentus.

Præterea. Nullus motus (*d*) violentus eſt propria virtute mobilis. Sed Chriſtus propria virtute aſcendit, ut patet Iſai. lxiii. 1. *Gradiens in multitudine fortitudinis ſuæ*. Ergo aſcenſio eius non fuit motus violentus.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod aſcenſionis motus fuerit ſubitus. Quia Auguſtinus dicit in quæſtionibus de reſurrectione, ** quod tales ſunt motus corporum glorificatorum, ſicut motus radii ſolis. Sed motus radii eſt in inſtanti. Ergo & motus corporis Chriſti glorioſi.

2. Præterea. Corpus Chriſti glorioſum, omnino erat ſubiectum voluntati ſpiritus. Sed voluntas in inſtanti poteſt moveri de loco ad locum. Ergo & corpus Chriſti glorificatum.

3. Præterea. Potentia corporis Chriſti glorificati eſt improportionabilis potentiæ alicuius corporis mobilis non glorificati. Sed ſecundum proportionem virtutis moventis eſt proportio temporis in quo ſit mo-

(a) *Al.* *deeſt* eorum. (b) *Gregorii textus*: „ Carnis locus proprius terra eſt, quæ quaſi ad peregrina „ ducitur dum &c. " (c) *Nicolai*, ad peregrinum locum. (d) *Al.* violenter.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ad illa nempe verba Ioan. x. *Expedit vobis ut ego vadam*, ut ex interlineali colligi poteſt: & paulo poſt ad illa quæ ibi ſequuntur, de Spiritu ſancto, *Arguet mundum de iuſtitia &c.* quod ex Auguſtino tract. xciv. & xcv. in Ioan. deſumptum eſt. ** Seu epiſt. xlix. quæſt. 1. quæ ad reſurrectionem explicandam pertinet.

motus: quia maior virtus in minori tempore movet. Ergo ſi aliqua virtus movet in tanto tempore, virtus corporis Chriſti glorificati movebit in inſtanti ipſum corpus; quod inſtans tempori non proportionatur.

Sed contra. Corpus Chriſti, cum ſit diviſibile, habet partem poſt partem. Sed ubi eſt una pars, ibi non eſt alia. Ergo oportet quod parti ſuccedat pars: ergo motus ille non eſt ſubito.

Præterea. Motus ſubitaneus non poteſt percipi. Sed Apoſtoli viderunt Chriſti aſcenſionem. Ergo non fuit ſubita.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſtatim poſt reſurrectionem aſcendere debuerit. Quia aſcenſio ſua eſt exemplar aliorum ſanctorum. Sed alii ſancti poſt reſurrectionem corporum futuram aſcendent. Ergo & Chriſtus debuit.

2. Præterea. Sicut debuit probari veritas reſurrectionis, ita debuit probari veritas mortis. Sed ipſe ut probaret veritatem mortis, diſtulit reſurrectionem uſque in tertium diem. Ergo ſimiliter debuit aſcendere tertia die poſt reſurrectionem.

3. Præterea. Non eſt aliquis locus animarum niſi infernus, vel cælum. Sed animæ ſanctorum patrum qui erant in limbo, Chriſto reſurgente eductæ ſunt de inferno. Ergo ſtatim aſcenderunt in cælum. Sed nullus debuit in cælum aſcendere ante Chriſtum, ſicut nullus ante ipſum reſurgere. Ergo & Chriſtus ſtatim poſt reſurrectionem debuit aſcendere.

Sed contra. Act. 1. 3. *Præbuit ſeipſum vivum per dies quadraginta*.

Præterea. Conſolationes divinæ excedunt tribulationem humanam. Sed Apoſtoli fuerunt in anguſtia poſt mortem Chriſti per tres dies. Ergo multo amplius debuerunt eſſe in gaudio propter ipſius reſurrectionem.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod motus naturalis dicitur cuius principium eſt natura. Natura autem dicitur dupliciter, ſcilicet de forma quæ eſt principium activum motus, & de materia quæ eſt principium paſſivum. Secundum hoc igitur dicitur aliquis motus dupliciter naturalis. Uno modo quia in eo quod movetur, eſt principium activum motus; & ſic corpora gravia, & levia moventur naturaliter. Alio modo quia in eo quod movetur, eſt diſpoſitio naturalis, per quam aliquid eſt mobile ab aliquo movente: & hoc contingit dupliciter. Quia vel ineſt iſta aptitudo ad hoc quod moveatur ab illo movente cum inclinatione ad contrarium motum, ſicut eſt in corpore animalis: & tunc motus ille dicitur violentus quantum ad naturam corporis, inquantum eſt corpus; naturalis autem quantum ad naturam corporis, inquantum eſt animatum, ut dicit Philoſophus VIII. Phyſic. (text. xxvii.) Aut non eſt aptitudo ad contrarium inclinans, ſicut patet in motu cæleſtium, quæ moventur a ſubſtantia ſeparata, & tamen dicuntur moveri naturaliter, ut dicit Commentator in I. Cæli, & mund. (text. lxxxix.) Hoc modo motus aſcenſionis Chriſti fuit naturalis: quia cum corpus glorificatum ſit omnino ſubiectum animæ, non poteſt eſſe aliqua inclinatio ad contrarium eius quod anima vult: unde removetur (a) in eo inclinatio gravitatis, & levitatis repugnans voluntati, ſicut inclinatio calidi, & frigidi, quæ eſt ad mutuam corruptionem. Quidam autem dicunt, quod fuit etiam motus naturalis ex hoc quod principium activum fuit in corporis natura, ſicut in motu gravium, & levium: quia in corpore glorificato regnat natura cæli empyrei, quæ eſt de compoſitione corporis humani: quod eſt impoſſibile. Quia ſi aliquid de cælo empyreo eſſet pars corporis noſtri, oporteret quod eſſet commixtum elementis; alias eſſet diſtinctum ab eis, & non eſſet pars, quia non eſſet unum, niſi aggregatione. Præterea ſi eſſet pars, non inclinaret ad motum rectum, ſed ad nullum: quia de natura cæli empyrei non eſt quod moveatur niſi ad motum circularem, qui eſt naturalis quintæ eſſentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ferebatur quidem ab Angelis in obſequium dignitatis, non in adiutorium neceſſitatis; ſicut Reges etiam feruntur, & Epiſcopi: unde non ſequitur quod fuerit motus violentus.

Ad ſecundum dicendum, quod motus ille non eſt naturalis corpori, inquantum corpus, ſed inquantum inſtrumentum animæ glorificatæ, per quam tollebatur inclinatio qualitatum contrariarum ad actiones, & motus ſuos.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligitur de corporibus, quamdiu ſunt in ſtatu generationis, & corruptionis, & non de corporibus glorioſis.

Ad

(a) *Al.* in eis.

Ad quartum dicendum, quod ille locus eſt peregrinus carni, inquantum eſt caro, non autem inquantum eſt inſtrumentum animæ glorioſæ.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod illa opinio eſt facilior ad ſuſtinendum quæ ponit, quod corpus Chriſti in aſcenſione movebatur tempore perceptibili, ſua quidem voluntate; ſed poterat moveri tempore imperceptibili, non autem in inſtanti: quia oportebat quod corpus Chriſti io aſcenſione tranſiret per media, cum per ſuam ſubſtantiam determinaretur ad locum; & impoſſibile eſt quod ſit in diverſis locis ſimul: & ita oportebat quod in mediis locis eſſet in diverſis inſtantibus, & ſic oportebat motum illum eſſe ſucceſſivum.

Ad primum ergo dicendum, quod ſimilitudo attenditur quantum ad perceptibilitatem, & non quantum ad genus motus: quia motus radii eſt motus alterationis, ut dicitur in Lib. de ſenſu, & ſenſato (lect. XVI. apud S. Thom. ſeu cap. VI.) unde non poteſt eſſe ſubitus; motus autem glorificatorum corporum eſt motus localis, & ideo oportet quod ſit ſucceſſivus.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis corpus ſit ſubiectum ſpiritui, tamen eſſe noo poteſt ut corpus ad naturam ſpiritus convertatur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de virtute movente ex neceſſitate naturæ, non autem de virtute movente per voluntatem, quæ movet ſecundum exigentiam mobilis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ea quæ circa Chriſtum acta ſunt, diſpenſative facta ſunt propter aliquam utilitatem: & ideo ad oſtendendum veritatem ſuæ reſurrectionis oportuit quod non ſtatim poſt reſurrectionem aſcenderet, ſed diu cum Apoſtolis cooverſaretur, ut ex magna familiaritate omnis dubitatio tolleretur: quia ſi tantum apparuiſſet ſemel, potuiſſet videri eſſe aliqua illuſio; & ideo pluries in illis quadtagiota diebus illis apparuit. Fuit etiam dilata aſcenſio ad conſolationem Apoſtolorum, qui de morte contriſtati fuerant: & ideo dicit Gloſſa Act. I. quod ſicut quadraginta horæ fuerunt mortis Chriſti, ita quadraginta diebus cum eis converſatus eſt poſt reſurrectionem, quia conſolatio divina excedit triſtitiam humanam.

Ad primum ergo dicendum, quod aliorum ſanctorum non oportebit reſurrectionem probare, quia omnibus manifeſta erit; & ideo non oportet quod differatur.

Ad ſecundum dicendum, quod maior poterat eſſe dubitatio de reſurrectione quam de morte; & ideo oportuit quod longiori tempore confirmaretur.

Ad tertium dicendum, quod interim animæ ſanctorum erant cum Chriſto, ut de eius corporali præſentia gauderent: vel erant in paradiſo terreſtri, quamvis locus ille non ſit proprie locus ſpirituum; ſed erant ibi diſpenſative ad tempus.

ARTICULUS III.

Utrum Chriſtus aſcenderit ſuper omnes cælos.

III. P. queſt. LVII. *art.* 4. *& queſt.* LVIII. *art.* I.

I. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non aſcenderit ſupra omnes cælos. Corpus enim Chriſti neceſſario eſt in loco. Sed extra omnes cælos non eſt locus, ſecundum Philoſophum I. Cæli, & mundi (text. XCIX.) Ergo ſupra omnes cælos aſcendere non potuit.

2. Præterea. Duo corpora non poſſunt eſſe in eodem loco. Cum igitur noo poſſit fieri motus de extremo in extremum niſi per medium, videtur quod ſupra omnes cælos aſcendere non potuit, niſi cælum divideretur, quod eſt impoſſibile.

3. Præterea. Cælum empyreum eſt locus ſpirituum. Sed diverſorum diverſa ſunt loca. Ergo nec corpus Chriſti, nec aliud corpus cælum empyreum aſcendit, quod eſt cælum ultimum.

Sed contra. Hebr. VII. 26. *Excelſior cælis factus*.

Præterea. Epheſ. IV. I. *Aſcendens in altum:* Gloſſa: „ loco, & dignitate. "

QUAESTIUNCULA II.

I. Ulterius. Videtur quod non aſcenderit ad dexteram Patris. Dextera enim, vel ſiniſtra ſunt differentiæ ſitus, vel poſitionis. Sed Deus, cum ſit ſumme ſpiritualis, non habet ſitum. Ergo non habet dexteram, & ſiniſtram.

2. Præterea. Metaphorice Filius ipſe dicitur dextera Patris. Pſalm. (Exod. XV. 6.)

Manus

Digitized by Google

Manus (a) tua confregit inimicum . Sed hæc præpoſitio *ad* denotat diſtinctionem , quia præpoſitiones tranſitivæ ſunt. Cum ergo Filius a ſeipſo non diſtinguatur , videtur quod ei non conveniat ad dexteram Patris ſedere.

3. Præterea. Proverb. III. 16. dicitur : *In dextera eius longitudo dierum , & in ſiniſtra illius divitiæ , & gloria* . Sed omnium bonorum Patris Chriſtus habet plenitudinem : Ergo non magis debet dici ſedere ad dexteram quam ſiniſtram .

4. Præterea . Ipſe dicitur eſſe in ſinu Patris Ioan. I. Ergo non eſt ad dexteram .

Sed contra. Hebr. I. 7. *Sedet ad dexteram maieſtatis in excelſis* .

Præterea . In ſymbolo dicitur : *Aſcendit ad cælos , ſedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis* .

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius . Videtur quod non ſoli Chriſto conveniat ad dexteram Patris ſedere . Ad Epheſ. II. 6. *Conſedere nos fecit* (*b*) *in Chriſto in cæleſtibus* . Si ergo Chriſtus ſedet ad dexteram, & nos ad dexteram ſedere faciet .

2. Præterea . Epheſ. I. 20. *Conſtituens illum ad dexteram* : Gloſſa (collateralis) „ ideſt æternam beatitudinem . “ Sed omnibus ſanctis communicatur æterna beatitudo . Ergo omnibus ſanctis convenit ad dexteram ſedere, & non ſoli Chriſto.

3. Præterea . Beatæ Virgini convenit eſſe in potioribus donis Dei , quæ eſt ſuper omnes choros Angelorum exaltata : unde & in Pſal. XLIV. 10. a dextris ſtare dicitur : *Aſtitit Regina a dextris tuis* . Ergo non ſoli Chriſto convenit ſedere ad dexteram .

4. Præterea . Dextera Patris eſt æqualitas Patris. Sed Spiritus ſanctus eſt æqualis Patri, ſicut Filius . Ergo ſibi convenit ſedere ad dexteram.

Sed contra . Sedere ad dexteram convenit Chriſto ſecundum humanam naturam , & divinam . Sed in nullo alio invenitur natura divina , & humana ſimul . Ergo nulli alii convenit ſicut Chriſto.

Præterea . Æqualitas eſt in Filio , ut dicit Auguſtinus (in Lib. LXXXIII. Qq. quæſt. LXXIV.) per appropriationem . Sed dextera importat æqualitatem . Ergo videtur quod ſedere ad dexteram ſoli Filio conveniat.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem , quod terminus aſcenſionis Chriſti eſt & locus, & dignitas , non quam tunc de novo acceperit , ſed quæ tunc innotuit. Secundum autem quod terminus eſt locus , ſic eſt exaltatus uſque ad ſupremum locorum corporalium ; non quod non poſſit inde moveri , ſed ſecundum congruentiam debetur ſibi altiſſimus locus etiam ubicumque ſit ; ſed ad id quod ſibi ſecundum congruentiam debetur , tunc fuit actu exaltatus.

Ad primum ergo dicendum , quod non dicitur aſcendiſſe ſuper cælos , quia extra cælum empyreum ſit , ſed quia in altiſſimam partem cæli empyrei aſcendit.

Ad ſecundum dicendum , quod quamvis de natura corporis non ſit quod poſſit eſſe in eodem loco cum alio corpore , tamen poteſt hoc Deus facere per miraculum ; ſicut etiam fecit corpus Chriſti de clauſo virginali utero exire , ut dicit Gregorius (hom. XXVI. in Evang.)

Ad tertium dicendum , quod quamvis natura corporalis ſit citra naturam ſpiritus , tamen natura corporis Chriſti tranſcendit omnes ſpiritus , inquantum eſt Divinitati unita, quæ eſt maior , & dignior unio quam ea quæ eſt per fruitionem : & ideo altior locus debetur corpori Chriſti quam etiam ipſis ſpiritibus creatis . Unde Gloſſa Heb. VII. ſuper illud , *Excelſior cælis factus eſt* , dicit : „ Ideſt omni rationali „ creatura . “

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum , quod dextera eſt nobilior pars corporis : unde qui alteri ad dexteram ſedet , nobiliſſimo modo ei coniungitur . Nobiliſſimus autem modus, ſecundum quem aliquis Patri coniungitur , vel eſt nobiliſſimus ſimpliciter , & ſic eſt eſſe æqualem ſibi ; & hoc convenit Filio ſecundum divinam naturam : vel eſt nobiliſſimus quantum poſſibile eſt creaturæ , & hoc eſt coniungi ei in unione perſonæ Filii eius; & ſic ſedere ad dexteram convenit Chriſto ſecundum humanam naturam : ſignificat enim ſeſſio firmitatem illius coniunctionis.

Ad primum ergo dicendum , quod non dicitur proprie dextera, ſed metaphorice.

Ad ſecundum dicendum , quod non eſt inconveniens quod Filius dicatur dextera , & ſe-

(a) Vulgata: *Dextera tua, Domine, confregit inimicum*. (b) *Al. deeſt* in.

Digitized by Google

& ſedere ad dexteram ſecundum diverſas ſimilitudines: quia metaphorice utrumque dicitur. Dextera enim dicitur, ſecundum quod per ipſum Pater operatur; ſed ſedere ad dexteram dicitur ratione iam dicta.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ſint Chriſti & maiora, & minora bona Patris, tamen ipſe in maioribus eſt collocatus; & ideo dicitur ad dexteram ſedere.

Ad quartum dicendum, quod Chriſtus, inquantum exit a Patre per generationem, dicitur in ſinu Patris ſedere, per quod ſignificatur generativa potentia; ſed inquantum eſt æqualis Patri, & ei conregnat, dicitur ſedere ad dexteram eius.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod nulli creaturæ convenit eſſe æqualem Patri, neque coniungi Filio eius in unitate perſonæ, ſecundum quod dicitur Chriſtus ad dexteram ſedere: & ideo nulli creaturæ convenit.

Ad primum ergo dicendum, quod fecit nos conſedere, inquantum nos gloria ſtabilivit, & iudiciariam poteſtatem dedit; non autem ſedere ad dexteram. Vel dicendum, quod nos conſedere fecit etiam ad dexteram, ſed non in nobis, ſed in Chriſto, inquantum ipſe eſt unius naturæ nobiſcum, quam, prout eſt in Chriſto, ad dexteram Patris collocavit.

Ad ſecundum dicendum, quod non quælibet beatitudo poteſt dici dextera ſimpliciter, ſed quæ debetur illi naturæ aſſumptæ: vel ſi quælibet beatitudo dicatur dextera, hoc non erit ſecundum excellentiſſimum modum poſſibilem creaturæ, ſed poſſibilem creaturæ non unitæ; & hoc eſt ſecundum quid.

Ad tertium dicendum, quod quamvis beata Virgo ſit ſuper Angelos exaltata, non eſt tamen exaltata uſque ad æqualitatem Dei, vel unionem in perſona: & ideo non dicitur ſedere ad dexteram, ſed aſtare dextris, inquantum honor Filii aliquo modo participative, non plenarie redundat in ipſam, inquantum dicitur mater Dei, ſed non Deus.

Ad quartum dicendum, quod Spiritus ſanctus poteſt dici ſedere ad dexteram Patris, inquantum eſt æqualis Patri ſecundum veritatem; ſed non appropriatur ei æqualitas, ſed Filio: & ideo nec ſeſſio dexteræ.

EXPOSITIO TEXTUS.

Fidei argumentum a philoſophicis argumentis eſt liberum: quia per ea nec probari, nec improbari poteſt.

Et ipſe forte ante mortem hoc etiam modo erat homo, & poſt reſurrectionem fuit. Hoc dicit propter tertiam opinionem, quæ nondum erat ſuo tempore damnata, quæ dicebat, quod etiam ante mortem erat hoc modo homo.

Quia una eademque unione, quantum ex parte ipſius aſſumentis, non quantum ex parte aſſumptorum.

Ad quod dicimus. Hoc dicit, non quia præmiſſæ locutiones ſint ſimpliciter concedendæ, ſed ut oſtendat quam cauſam veritatis habeant.

Nemo aſcendit in cælum, niſi qui deſcendit de cælo. Ergo alii homines in cælum non aſcendunt. Dicendum, quod alii non propria virtute ſcandunt, quod eſt aſcendere. Vel loquitur de cælo ſanctæ Trinitatis, ad quod aſcendit ratione divinæ naturæ. Vel dicendum, quod loquitur, ſecundum quod caput, & membra ſunt una perſona.

Hæc de corrigia calceamenti dominici ſufficiant, ne oſſa Regis Idumææ conſumantur uſque in cinerem. Calceamentum eſt humanitas tegens pedem, ſcilicet Verbum, quo quaſi omnia portantur, Hebr. 1. Corrigia ipſa eſt unio. Rex Idumææ, Chriſtus, qui communicavit carni, & ſanguini: Hebr. 11. Idumæa enim ſanguinea interpretatur. Oſſa eius ſunt fortiora, & difficiliora ad intelligendum de myſteriis humanitatis eius, quæ non ſunt igne curioſi ſtudii uſque ad minima inquirenda, quod eſt oſſa in pulverem redigere; ſed ſunt ſilentio honoranda, quaſi intellectum excedentia. Et ſumitur de Amos 11.

DISTINCTIO XXIII.

Si Chriſtus habuit fidem, & ſpem, ut caritatem.

CUm vero ſupra (diſt. XIII. & XVIII.) perhibitum ſit, Chriſtum plenum gratia fuiſſe, non eſt ſupervacuum inquirere, utrum fidem, & ſpem, ſicut caritatem habuerit. Si enim his caruit, non videtur plenitudinem gratiarum habuiſſe. Ut autem hæc quæſtio valeat apertius explicari, de his ſingulis aliqua in medium proferenda ſunt, & primum de fide, ſecundum menſuram cuius præcipit Apoſtolus (Rom. XII.) unicuique ſapere.

Quid ſit fides.

FIdes eſt virtus qua creduntur quæ non videntur: quod tamen non de omnibus quæ non videntur, accipiendum eſt, ſed de his tantum quæ credere, ut ait Auguſtinus (Enchir. cap. IX.) ad religionem pertinet. Multa enim ſunt quæ ſi Chriſtianus ignoret, nihil metuendum eſt, quia non ideo a religione deviat.

Quot modis dicitur fides.

ACcipitur autem fides tribus modis: ſcilicet (1) pro eo quo creditur, & eſt virtus; & pro eo (2) quod creditur, & non eſt virtus: & pro eo in quod creditur, quod aliud eſt ab eo quo creditur. Unde Auguſtinus (Lib. XIII. de Trinit. cap. II.) inquit: „ Aliud ſunt ea quæ creduntur, aliud fides qua cre„ duntur: illa enim in rebus ſunt, quæ vel eſſe, vel fuiſſe, vel futura eſſe di„ cuntur; hæc autem in animo credentis eſt, ei tantum conſpicua cuius eſt. " Et tamen nomine fidei cenſetur utrumque, & illud ſcilicet quod creditur, & id quo creditur. Id quod creditur dicitur fides, ſicut ibi (in ſymb. Athanaſ.) „ Hæc eſt fides catholica, quam niſi quiſque fideliter, firmiterque crediderit, ſal„ vus eſſe non poterit. " Fides autem qua creditur, ſi cum caritate ſit, virtus eſt: quia caritas, ut ait Ambroſius (Ambroſiaſter in Epiſt. ad Galat. cap. V.) mater eſt omnium virtutum, quæ omnes informat, ſine qua nulla vera virtus eſt. Fides ergo operans per dilectionem virtus eſt, qua non viſa creduntur. Hæc eſt fundamentum quod mutari non poteſt, ut ait Apoſtolus (I. Corinth. III.) quæ poſita in fundamento neminem perire ſinit. Unde Auguſtinus (de Fide & operibus cap. XVI.) „ Fundamentum eſt Chriſti fides, ſcilicet quæ per dilectionem „ operatur (Gal. IV.) per quam Chriſtus habitat in cordibus (Epheſ. III.) „ quæ neminem perire ſinit: alia vero non eſt fundamentum. Fides enim ſine „ dilectione inanis eſt. (3) Fides cum dilectione Chriſtiani eſt; alia dæmonis „ eſt: nam & dæmones credunt, & contremiſcunt (Iacob. II.)(4) Sed multum „ intereſt, utrum quis credat Chriſtum, vel Chriſto, vel in Chriſtum: nam ipſum „ eſſe Chriſtum dæmones crediderunt, nec tamen in Chriſtum crediderunt. "

Quid ſit credere Deum, vel Deo, vel in Deum.

ALiud enim eſt credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum (ex Auguſtino ſerm. I. in vigil. pentecoſtes.) Credere Deo, eſt credere vera eſſe quæ loquitur, quod & mali faciunt: & nos credimus homini; ſed non in hominem. Credere Deum, eſt credere quod ipſe ſit Deus, quod etiam

(1) *Al.* pro eo quod. (2) *Al.* quo. (3) *Nicolai* (ut rurſus Auguſtinus tract. X. in Epiſt. I. Ioannis dicit.) (4) *Idem* (Item ſerm. XVI. de verbis Domini cap. 13.)

Digitized by Google

etiam mali faciunt (1). Credere in Deum, eſt credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere, & eius membris incorporari. Per hanc fidem iuſtificatur impius, ut deinde ipſa fides incipiat per dilectionem operari. Ea enim ſola bona opera dicenda ſunt quæ fiunt per dilectionem Dei. Ipſa enim dilectio opus fidei dicitur. Fides igitur quam dæmones, & falſi Chriſtiani habent, qualitas mentis eſt, ſed informis, quia ſine caritate: nam & malos fidem habere, cum tamen caritate careant, Apoſtolus oſtendit dicens (I. Corinth. XIII. 2.) „ Si „ habuero omnem fidem .... caritatem autem non habuero, nihil mihi prod„ eſt. " Quæ fides etiam donum Dei dici poteſt, quia & in malis quædam Dei dona ſunt.

An illa informis qualitas mentis quæ in malo Chriſtiano eſt, fiat virtus cum ſit bonus.

SI vero quæritur, utrum illa informis qualitas qua malus Chriſtianus univerſa credit quæ bonus Chriſtianus, accedente caritate, remaneat & fiat virtus; an ipſa elimineтur, & alia qualitas ſuccedat quæ virtus ſit: utrumlibet ſine periculo dici poteſt. Mihi tamen videtur quod qualitas illa quæ prius erat, remaneat, & acceſſu caritatis virtus fiat.

Ex quo ſenſu dicatur una fides.

CUmque diverſis modis dicatur fides, fatendum tamen, unam eſſe fidem, ut ait Apoſtolus (Epheſ. IV. 5.) „ Unus Dominus, una fides. " Sive enim accipiatur fides pro eo quod creditur, ſive pro eo quo creditur; recte dicitur una fides. Si pro eo quod creditur accipiatur, ex hac intelligentia dicitur una fides, quia idem iubemur credere, quia unum idemque eſt quod creditur a cunctis fidelibus: unde fides catholica dicitur, ideſt univerſalis. Si vero accipitur fides pro eo quo creditur, ea ratione dicitur una eſſe fides, non quia ſit una numero in omnibus, ſed genere, ideſt ſimilitudine. Unde Auguſtinus Lib. XIII. de Trinit. (cap. II.) „ Fides, quam qui habent, fideles vocantur, & qui non habent, „ infideles, communis eſt omnibus fidelibus; ſicut pluribus hominibus facies com„ munis eſſe dicitur, cum tamen ſinguli ſuas habeant. " Non enim fides numero eſt una, ſed genere: quæ cum ſit in uno, & in aliis, eſt non ipſa, ſed ſimilis: & propter ſimilitudinem magis unam dicimus eſſe quam multas; ſicut idem volentium dicitur voluntas una, cum tamen cuique ſit ſua voluntas, & duorum (2) ſimilimorum dicitur facies una.

Quod fides eſt de his quæ non videntur, proprie; quæ tamen videntur ab eo in quo eſt.

NOtandum quoque eſt, quod fides proprie de non apparentibus tantum eſt. Unde Gregorius (ſuper Evang. hom. XVI.) „ Apparentia non habent fi„ dem, ſed agnitionem. " Idem (Lib. IV. Dial. cap. VI.) „ Cum Paulus dicat „ (Hebr. XI. 3.) Fides eſt ſubſtantia rerum ſperandarum, argumentum non ap„ parentium; hoc veraciter dicitur credi quod non valet videri. Nam credi iam „ non poteſt quod videri poteſt .... * Thomas aliud vidit, & aliud credidit: ho„ minem vidit, & Deum confeſſus eſt, dicens (Ioan. XX. 28.) Deus meus,

 „ & Do-

(1) *Nicolai*: Credere in Deum eſt diligere Deum. Et tract. XXIX. in Ioan. Quid eſt credere in Deum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, & eius membris incorporari. Et in Pſalm LXXVII. Hoc eſt credere in Deum, credendo adhærere ad bene cooperandum bona operanti Deo; quod utique plus eſt quam credere Deo. Nam & homini plerumque credendum eſt, quamvis in eum non ſit credendum. Per hanc fidem &c. (2) *Al.* ſimili modo.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Et iterum in hom. ſupradicta.

„ & Dominus meus. “ De hoc etiam Auguſtinus * ait (Lib. de prædeſt. ſanct. cap. 11.) „ Fidem ipſam videt quiſque in corde ſuo eſſe, ſi credit; vel non eſ- „ ſe, ſi non credit : non ſicut corpora quæ videmus oculis corporis, & per i- „ pſorum imagines, quas memoria tenemus, etiam abſentia cogitamus; nec ſic- „ ut ea quæ non videmus, ex his quæ vidimus, cogitatione utcumque forma- „ mus, & memoriæ commendamus; nec ſicut hominem, cuius animam etſi „ non videamus, ex noſtra coniicimus, & ex motibus corporis hominem, ſic- „ ut videndo didicimus, intuemur etiam cogitando. Non ſic videtur fides in „ corde, in quo eſt, ab eo cuius eſt, ſed eam tenet certiſſima ſcientia. Cum „ igitur ideo credere iubeamur, quia id quod credere iubemur, videre non poſ- „ ſumus; ipſam tamen fidem, quando eſt in nobis, videmus in nobis : quia & „ rerum abſentium præſens eſt fides, & rerum quæ foris ſunt, intus eſt fides; „ & ipſa temporaliter fit in cordibus hominum : & ſi ex fidelibus infideles fiunt, „ perit ab eis. “ His verbis evidenter traditur, fidem ipſam in corde hominis ab ipſo homine videri non corporaliter, non imaginarie, ſed intellectualiter; & ipſam tamen abſentium, & eorum quæ non videntur, eſſe : ut enim Auguſtinus alibi (ſuper Ioan. tract. xl.) ait, „ credimus, ut cognoſcamus; non cognoſci- „ mus, ut credamus. Quid eſt enim fides, niſi credere quod non vides? Fides „ ergo eſt, quod non vides, credere; veritas quod credidiſti, videre : unde re- „ cte fides dicitur argumentum, vel (1) convictio rerum non apparentium : „ quia ſi fides eſt, ex eo convincitur, & probatur aliqua eſſe non apparentia : „ quia ſi quis de eis dubitet, per fidem probantur, cum fides non ſit niſi de non „ apparentibus. “

Deſcriptio fidei.

AIt enim Apoſtolus (Hebr. xi. 1.) „ Fides eſt ſubſtantia rerum ſperanda- „ rum, argumentum, vel convictio, non apparentium: “ quia per fidem ſubſiſtunt in nobis etiam modo ſperanda, & ſubſiſtent in futuro per experientiam: & ipſa eſt probatio, & convictio non apparentium: quia ſi quis de eis dubitet, per fidem probantur; ut adhuc probatur futura reſurrectio, quia ita crediderunt Patriarchæ, & ſancti alii; vel probatio eſt, & certitudo, quod ſint aliqua non apparentia, ut ſupra dictum eſt. Proprie autem fides dicitur ſubſtantia rerum ſperandarum, quia ſperandis ſubſtat, & quia fundamentum eſt bonorum, quod nemo mutare poteſt.

Si illa deſcriptio ſpei conveniat.

SI vero quæritur, an hæc deſcriptio ſpei conveniat, ſane concedi poteſt utrumlibet. Si autem dicatur convenire, ſunt & alia plura, quibus differunt fides, & ſpes. Sed non improbe dici poteſt, ſoli fidei convenire, non ſpei: quia fides ſola fundamentum dicitur, non quia fides virtus poſſit eſſe ſine ſpe, & carit ate. Unde Auguſtinus (Enchir. cap. viii.) „ Fides operans per dilectio- „ nem utique ſine ſpe non poteſt eſſe, nec amor ſine ſpe, nec ſine amore ſpes, „ nec utrumque ſine fide, & fides ſine amore nihil prodeſt. Poteſt tamen cre- „ di aliquid quod non ſperatur; nihil autem poteſt ſperari quod non creditur. „ Ideoque credere, quod eſt actus fidei, præcedit ſperare, quod eſt actus ſpei: „ quia niſi aliquid credatur, non poteſt ſperari; creditur autem quod non ſpe- „ ratur. “ Inde eſt quod in Scriptura plerumque reperitur quod fides præcedit ſpem, & ſpes ſequitur fidem: non quod virtus fidei præcedat virtutem ſpei tempore,

(1) *Al.* coniectio, *& infra* coniicitur, *& iterum deinceps* coniectio.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Lib. XIII. de Trinitate cap. 1.

Digitized by Google

pore, vel cauſa; ſed quia actus fidei naturaliter præcedit actum ſpei. Quod etiam quidam concedunt de ipſa virtute fidei, ut naturaliter præcedat ſpem, non tempore. Unde & recte ea ſola dicitur fundamentum omnium virtutum, & bonorum operum. Non autem fundamentum eſt (1) caritatis: quia non ipſa caritatis, ſed caritas ipſius virtutis fidei cauſa eſt. Caritas enim cauſa eſt, & mater omnium virtutum: quæ ſi deſit, fruſtra habentur cetera; ſi autem adſit, habentur omnia. Caritas enim Spiritus ſanctus eſt, ut in ſuperioribus (Lib. I. diſt. XVII.) prætactum eſt. Ipſa eſt ergo cauſa omnium virtutum, non ipſius aliqua virtutum cauſa eſt: quia omnia munera excellit. Unde Auguſtinus (in Enchir. cap. VIII. in fin.) „ Reſpice ad munera Eccleſiæ, & univerſis ex„ cellentius caritatis munus cognoſces: quæ ut oleum non poteſt premi (2) in „ imo, ſed ſuperexcellit, vel ſuperexilit. “ (3) Non ergo eius cauſa, vel fundamentum fides eſt. Gregorius tamen (homil. XVI.) ſuper Ezechielem dicit, quod niſi prius fides teneatur, nullatenus ad ſpiritualem amorem (4) attingitur: non enim caritas fidem, ſed fides caritatem præcedit: quia nemo poteſt amare quod non crediderit, ſicut nec ſperare. Sed hoc accipi poteſt dictum de fide quæ virtus non eſt (ipſa enim ſpem, & caritatem frequenter præcedit) vel de actu fidei, quia forte naturaliter actum caritatis præcedit, ſicut actum ſpei, quod verba præmiſſa diligenter notata innuunt, & ea etiam quæ addit dicens: „ Niſi ea (5) quæ audis, credideris, ad amandum ea quæ audis, non „ inflammaberis: quæ tantum de non viſis eſt, ut ante diximus. “ Unde Ioannes Chryſoſtomus *: „ Fides in anima noſtra facit ſubſiſtere ea quæ non videntur, „ de quibus proprie fides eſt: de viſis enim non eſt fides, ſed agnitio. “

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de his quæ ad Chriſtum pertinent, quibus nos effective reparavit, hic incipit determinare de reparantibus formaliter, quæ ſunt habitus gratuiti animam informantes. Dividitur autem hæc pars in duas. In prima determinat de ipſis habitibus gratuitis; in ſecunda de præceptis quibus ipſi habitus in ſuos actus diriguntur, diſt. XXXVII. ibi, *Sed iam diſtributio decalogi, quæ in duabus mandatis completur, conſideranda eſt*. Prima dividitur in duas partes. In prima determinat de ipſis habitibus ſecundum ſe per ſingula; in ſecunda determinat connexionem eorum ad invicem, XXXVI. diſt. ibi, *Solet etiam quæri, utrum virtutes ita ſint ſibi coniunctæ, ut ſeparatim non poſſint poſſideri*. Prima in duas. In prima determinat de habitibus virtutum; in ſecunda de donis, XXXIV. diſtinct. ibi, *Nunc de ſeptem donis Spiritus ſancti agendum eſt*. Prima dividitur in duas partes. In prima determinat de virtutibus theologicis; in ſecunda de virtutibus cardinalibus, XXXIII. diſt. ibi, *Poſt prædicta, de quatuor virtutibus quæ principales, vel cardinales vocantur, diſſerendum*

(1) *Al.* caritas, quia non ipſa caritas. (2) *Al.* in uno. (3) *Nicolai:* Sive ſic in ſerm. de caritate, vel ſerm. XLII. de tempore. „ Magnæ ſunt divitiæ caritatis, ſine qua dives pauper eſt, cum „ qua pauper dives eſt. “ Et paulo poſt: „ Caritas oleo comparatur. Nam quomodo oleum omnibus „ humoribus ſuperius eſſe cognoſcimus, ita caritas omnibus virtutibus ſublimior comprobatur. “ Et de verbis Domini ſerm. XXIII. „ Aliquid magnum ſignificat oleum, & valde magnum. Putas non caritas eſt? Unde mihi videatur oleum caritatem ſignificare, dicam vobis. Apoſtolus dicit (1. ad Co„ rinth. XIII.) *Adhuc ſupereminentiorem viam vobis demonſtro*. Supereminentiorem viam quam demon„ ſtrat? *Si linguis hominum loquar, & Angelorum, caritatem autem non habeam, factus ſum æramentum* „ *ſonans, aut cymbalum tinniens*. Ipſa eſt ſupereminens via, ideſt caritas, quæ merito per oleum ſigni„ ficatur. Omnibus enim humoribus oleum ſupereminet. Mitte aquam, & ſuperinfunde oleum; oleum „ ſupereminet: mitte oleum, ſuperinfunde aquam; oleum ſupereminet. Si ſervaveris ordinem, vincit: „ ſi mutaveris ordinem, vincit. Sic & caritas numquam cadit. “ Non ergo eius cauſa &c. *Hæc vero ex margine*. Quæ ex Enchiridii cap. VIII. prius notabantur, & in textu Magiſtri ut ex tract. de laudibus caritatis, neutrobique occurrunt, ideoque iſta ſupplemus. (4) *Nicolai* pertingitur. (5) *Al. addit* inquit.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Hom. XXI. in Epiſt. ad Hebr.

rendum eſt. Prima dividitur in tres partes. In prima determinat de fide; in ſecunda de ſpe, XXVI. diſt. ibi, *Eſt autem ſpes virtus qua ſpiritualia, & æterna bona ſperantur*; in tertia de caritate, XXVII. diſtinct. ibi, *Cum autem Chriſtus fidem, & ſpem non habuerit, dilectionem tamen habuit*. Prima in tres. In prima determinat de fide ſecundum ſe; in ſecunda de fide per comparationem ad ea quæ creduntur, XXIV. diſt. *Hic quæritur, ſi fides tantum de non viſis eſt, quomodo Veritas Apoſtolis ait: Nunc dico vobis priuſquam fiat, ut cum factum fuerit, credatis?* in tertia de ipſa per comparationem ad eos qui credunt, XXV. diſt. ibi, *Prædictis adiiciendum eſt de ſufficientia fidei ad ſalutem*. Circa primum duo facit. Primo continuat ſe ad præcedentia; ſecundo proſequitur propoſitum, ibi, *Fides eſt virtus qua creduntur quæ non videntur*. Et hæc pars dividitur in duas partes, ſecundum quod duas diffinitiones fidei ponit. Secunda incipit ibi, *Notandum quoque eſt, quod fides de non apparentibus tantum eſt*. Circa primum tria facit. Primo diffinit fidem. Secundo exponit diffinitionem quantum ad hanc particulam, *quæ non videntur*, ibi, *Quod tamen non de omnibus quæ non videntur, accipiendum eſt*; quantum autem ad hanc particulam, *virtus*, ibi, *Accipitur autem fides tribus modis*; quantum vero ad hanc particulam, *qua creduntur*, ibi, *Aliud eſt credere in Deum*. (*a*) Tertio manifeſtantur quædam quæ poſſunt eſſe dubia ex prædictis, quæ duo ſunt. Primum ibi, *Si vero quæritur*; ſecundum ibi, *Cumque diverſis modis dicatur fides, fatendum eſt tamen unam eſſe fidem*.

Notandum quoque eſt. Hic ponit aliam diffinitionem fidei, & circa hoc tria facit. Primo venatur diffinitionem; ſecundo diffinit, ibi, *Ait enim Apoſtolus*; tertio movet quamdam quæſtionem circa prædictam diffinitionem, ibi, *Si vero quæritur*.

QUAESTIO I.

HIc eſt triplex quæſtio. Prima de virtutibus in generali. Secunda de fide communiter. Tertia de formatione, & informitate fidei.

Circa primum quæruntur quinque.

Primo. De neceſſitate habituum.

Secundo. Quomodo habitus qui ſunt in nobis, cognoſcamus.

Tertio. Utrum virtutes ſint habitus.

Quarto. De diviſione virtutum in intellectuales, morales, & theologicas.

Quinto. De numero virtutum theologicarum.

ARTICULUS I.

Utrum indigeamus habitibus in operationibus humanis.

1. 2. *quæſt.* XLIX. *art.* 3.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod habitibus non indigeamus in operibus humanis. Potentiæ enim rationales, quæ ſunt hominis, inquantum homo, ſunt (*b*) nobiliores potentiis naturalibus. Sed potentiæ naturales non indigent habitibus ad ſuos actus producendos. Ergo nec potentiæ rationales humanæ.

2. Præterea. Potentiæ per ſe ordinantur ad actum proprium, & non per accidens. Sed habitus ſunt accidentia. Ergo non ordinantur ad ſuos actus proprios mediantibus habitibus.

3. Præterea. Nihil eſt tam facile quam id quod in ſola voluntate conſiſtit. Sed actus morales ad minus in ſola voluntate conſiſtunt. Cum igitur habitus ponat facilitatem operationis, videtur quod ſaltem ad dictos actus habitibus non indigeamus.

4. Præterea. Difficultas cooperatur ad meritum. Sed habitus tollit difficultatem. Ergo ad actus illos quibus meremur, non ſunt dandi nobis habitus.

5. Præterea. Scientia quæ eſt habitus, nihil aliud videtur eſſe quam generatio ſpecierum intelligibilium. Sed ſpecies non ſunt in parte affectiva, ſed intellectiva tantum. Ergo ad minus in parte affectiva habitibus non indigemus.

Sed contra. Auguſtinus dicit in Libro de bono coniugali (cap. XXI.) *Habitus eſt* (*c*) *quo quis agit cum tempus affuerit*: & Commentator dicit in III. de Anima (text. XVIII.) quod habitus eſt quo quis agit cum voluerit: & quaſi in idem redit. Sed hoc valde neceſſarium eſt homini. Ergo indigemus habitibus.

Præterea. Ad hoc quod bonum opus operemur, oportet quod in ipſo opere delectemur: quia nullus eſt iuſtus qui non gaudet iuſta operatione, ut dicit Philoſophus I. Ethic. (cap. XIII.) Sed delectatio-

(a) *Al.* Secundo manifeſtavit. (b) *Al.* mobiliores. (c) Auguſtini textus: *quo aliquid agitur cum opus eſt*. Nicolai: *quo quis agit cum opus fuerit*.

tionem in opere facit habitus: quia ſignum oportet accipere habitus (a) fientem in opere delectationem, ut dicitur II. Ethic. (cap. III.) Ergo habitibus indigemus.

Præterea. Bonitas hominis in bonis operationibus conſiſtit: unde ex eis laudatur. Sed impoſſibile eſt ſemper agere, ut dicitur in Lib. de ſom. & vigil. (cap. I.) nec ſufficit ad laudem quod actus ſit tantum in potentia: quia quod eſt in potentia bonum, non eſt bonum ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Ergo indigemus habitibus.

Præterea. Oportet quandoque ex præmeditato bene agere. Sed hoc non contingit niſi in eo qui habet habitum, ſicut de forti dicit Philoſophus in III. Ethicor. (cap. XV.) Ergo indigemus habitibus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in omnibus quæ habent regulam, & menſuram, eorum bonitas, & rectitudo conſiſtit in conformitate ad ſuam regulam, vel menſuram; malitia autem, ſecundum quod ab ea diſcordant. Prima autem menſura, & regula omnium eſt divina ſapientia: unde bonitas, & rectitudo, ſive virtus uniuſcuiuſque conſiſtit ſecundum quod attingit ad hoc quod ex ſapientia divina ordinatur, ut dicit Anſelmus (in dial. de veritate cap. XI.) & ſimiliter eſt etiam de aliis ſecundis regulis, quod in conformitate ad ipſas bonitas, & rectitudo regulatorum conſiſtit. Sunt autem quædam potentiæ limitatæ ad determinatas actiones, vel paſſiones; & ſecundum quod illas implent, regulæ ſuæ conformantur, quia per divinam ſapientiam ad talia ſunt ordinatæ. Et quia naturæ inclinatio ſemper eſt ad unum, ideo tales potentiæ ex ipſa natura potentiæ rectitudinem ſufficienter habere poſſunt, & bonitatem; malitia autem in eis contingit ex defectu potentiæ. Potentiæ vero altiores, & univerſaliores, cuiuſmodi ſunt potentiæ rationales, non ſunt limitatæ ad aliquid unum vel obiectum, vel modum operandi: quia ſecundum diverſa, & diverſimode rectitudinem habere poſſunt: & ideo ex natura potentiæ non potuerunt determinari ad rectum, & bonum ipſarum; ſed oportet quod rectificentur, rectitudinem a ſua regula recipientes. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ut recipiatur per modum paſſionis, ſicut in hoc ipſo quod regulata potentia a regulante movetur. Sed quia in hoc quod aliquid patiatur, & nihil ad actum conferat, violentiæ diffinitio conſiſtit, ut patet in III. Ethic. (cap. II.) violentia autem & difficultatem, & triſtitiam habet, ut dicitur in V. Metaph. (text. VI.) ideo prædicta receptio rectitudinis non ſufficit ad perfectam rectificationem potentiæ regulatæ. Oportet ergo ut alio modo recipiatur, ſcilicet per modum qualitatis inhærentis, ut rectitudo regulæ efficiatur forma potentiæ regulatæ: ſic enim faciliter, & delectabiliter quod rectum eſt, operabitur ſicut id quod eſt conveniens ſuæ formæ. Et hæc quidem qualitas, ſive forma, dum adhuc eſt imperfecta, diſpoſitio dicitur; cum autem iam conſummata eſt, & quaſi in naturam verſa, habitus nominatur, qui ut ex II. Ethic. (cap. V.) & V. Metaph. (text. XXI.) accipitur, eſt ſecundum quem nos habemus ad aliquid bene, vel male. Et inde eſt quod in prædicamentis (cap. de qualitate) dicitur diſpoſitio facile mobilis, & habitus difficile mobilis: quia quod naturale eſt, non cito tranſmutatur. Inde eſt etiam quod habitus ad unum inclinant, ſicut & natura, ut dicitur V. Ethic. (cap. III.) Et propter hoc, ſignum generati habitus eſt delectatio in opere facta, ut dicitur in II. Ethic. quia quod eſt naturæ conveniens, delectabile eſt, & facile. Et propter hoc habitus a Commentatore in III. de Anima (text. XVIII.) diffinitur, quod eſt quo quis agit cum voluerit, quaſi in promptu habens quod operandum eſt. Et ideo habitus poſſeſſioni comparatur in I. Ethic. (cap. X.) ſecundum quam (b) res poſſeſſa ad nutum habetur; operatio vero uſui. Patet ergo quod potentiæ naturales, quia ſunt ex ſeipſis determinatæ ad unum, habitibus non indigent. Similiter etiam nec apprehenſivæ ſenſitivæ, quia habent determinatum modum operandi, a quo non deficiunt, niſi per potentiæ defectum. Similiter etiam nec voluntas humana, ſecundum quod eſt naturaliter determinata ad ultimum finem, & ad bonum, ſecundum quod eſt obiectum eius. Similiter etiam nec intellectus agens, qui habet determinatam actionem, ſcilicet facere intelligibilia in actu, ſicut lux facere viſibilia in actu. Similiter etiam nec in ipſo Deo eſt aliquis habitus, cum ipſe ſit prima regula ab alio non regulata: unde eſſentialiter bonus eſt, & non per participationem rectitudinis ab alio;

(a) *Editio Nicolai* ſidentem. (b) *Al.* rei poſſeſſæ.

Digitized by Google

alio; nec malum in ipſo incidere poteſt. Sed intellectus poſſibilis, qui de ſe eſt indeterminatus, ſicut materia prima, habitu indiget, quo participet rectitudinem ſuæ regulæ: & naturali quantum ad ea quæ ex naturali lumine intellectus agentis, qui eſt eius regula, ſtatim determinantur, ſicut ſunt principia prima; & acquiſito quantum ad ea quæ ex his principiis educi poſſunt; & infuſo, quo participat rectitudinem primæ regulæ in his quæ intellectum agentem excedunt. Similiter etiam in voluntate quantum ad illa ad quæ ex natura non determinatur, & in iraſcibili, & in concupiſcibili indigemus habitibus, ſecundum quod participant rectitudinem rationis, quæ eſt eorum regula, vel rectitudinem primæ menſuræ in his quæ humanam naturam excedunt, quantum ad habitus infuſos. Et ſimiliter in corpore animato eſt habitus ſanitatis, prout participat ab anima diſpoſitionem, qua poteſt ſuum opus recte perficere: quia oculus ſanus dicitur qui opus oculi recte perficere poteſt, ut dicitur X. de animalibus (cap. I.) Unde patet quod huiuſmodi qualitates, quas habitus dicimus, in rebus animatis inveniuntur, & præcipue in habentibus electionem, ut dicitur in V. Metaph. (text. XIX.)

Ad ptimum ergo dicendum, quod potentiæ naturales ſunt determinatæ ex ſeipſis ad unum, & ideo non indigent aliquibus habitibus determinantibus: nec facit hoc dignitas, ſed indignitas earum, inquantum ad pauciora ſe extendunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ad actum proprium per ſe rei poteſt res ipſa ordinari mediante aliquo accidente, non quidem extraneo, ſed quod conſequitur ex principiis rei: quia inter accidentia propinquius eſt ſubſtantiæ unum quam aliud, ſicut qualitas quam actio: & ideo ignis mediante calore calefacit. Et ſimiliter erit in propoſito, quia virtutes conformantur principiis naturalibus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis producere talem actum ſit in poteſtate voluntatis, tamen non eſt in voluntate tantum, ſed etiam in inferioribus viribus, ex quibus poteſt accidere repugnantia, & difficultas: & ideo indigemus habitibus, quibus omnis difficultas tollatur.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut dicitur in II. Metaph. (text. I.) difficultas poteſt eſſe ex nobis, & ex rebus, & ſimiliter facilitas. Facilitas ergo quæ eſt ex ratione actuum, qui non ſunt magni ponderis, diminuit, quantum in ſe eſt, rationem meriti; ſed facilitas quæ eſt ex promptitudine operantis, meritum non diminuit reſpectu præmii eſſentialis, ſed auget: quia quanto maiori caritate facit, tanto facilius tolerat, & magis meretur. Et ſimiliter quanto delectabilius operatur propter habitum virtutis, tanto actus eius eſt delectabilior, & magis meritorius.

Ad quintum dicendum, quod perfectiones proportionantur ſuis perfectibilibus: quia proprius actus eſt in propria potentia, ut dicitur II. de Anima (text. XXVI.) & ideo non oportet quod habitus cognitivæ, & affectivæ partis ſint unius modi, ſicut nec ipſæ potentiæ quæ eis perficiuntur.

ARTICULUS II.

Utrum habitus in nobis exiſtens cognoſci poſſit.

I. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod habitus in nobis exiſtens cognoſci non poſſit. Inter alios enim habitus præcipuus eſt caritas. Sed habens caritatem neſcit ſe habere eam: quia *nemo ſcit, an amore, vel odio dignus ſit*, ut dicitur Eccle. IX. I. Ergo nec alios habitus poteſt quis cognoſcere.

2. Præterea. Magis ſunt ſpirituales habitus virtutum quam etiam Angeli: quia ipſi per habitus virtutum ſpirituales efficiuntur. Sed Angelos in via cognoſcere non poſſumus quantum ad eorum eſſentiam. Ergo nec habitus virtutum.

3. Si dicatur, quod habitus cognoſcuntur per hoc quod ſunt præſentes in anima, non autem Angeli; contra. Per eſſentiam ſuam præſentialiter non ſunt in intellectu, ſed in affectu habitus virtutum. Sed affectus non eſt cognoſcere. Ergo huiuſmodi habitus cognoſci non poſſunt per præſentiam.

4. Præterea. Multi ſunt qui habent virtutes, & de eis nihil cognoſcunt: neſciunt enim quid ſit virtus. Quidam etiam non habentes virtutem ſciunt multa de eis. Ergo non cognoſcuntur per ſui præſentiam.

5. Si dicatur, quod cognoſcuntur per hoc quod habent ſui ſimilitudinem in intellectu; contra. Similitudo quæ eſt in intellectu, fundatur in ſimilitudine quæ eſt in imaginatione, vel ſenſu: quia nequaquam ſine phantaſmate intelligit anima, ut dicitur in III. de Anima (text. XXXIX.)

Sed

Digitized by Google

Sed huiuſmodi habitus non habent ſimilitudinem in imaginatione, vel ſenſu. Ergo non poſſunt cognoſci per ſuam ſimilitudinem.

6. Præterea. Similitudines rerum ſunt magis ſpirituales quam res a quibus abſtrahuntur. Sed ea quæ ſunt in intellectu, non ſunt magis ſpiritualia quam ea quæ ſunt in affectu. Ergo ab habitibus exiſtentibus in affectu non abſtrahit intellectus ſimilitudines, ut per eas cognoſcat; & ſic habitus illos nullo modo cognoſcit.

Sed contra. Auguſtinus dicit in littera, quod fidem ipſam quiſque videt eſſe in corde ſuo, ſi credit. Ergo eadem ratione & alios habitus.

Præterea. Philoſophus dicit in Lib. II. Poſterior. (text. XXVII.) quod inconveniens eſt nos habere habitus principiorum, & nos latere. Ergo eadem ratione & alios habitus.

Præterea. Omne illud cuius eſt accipere ſignum, eſt cognoſcibile. Sed habituum eſt accipere ſignum ſientem in opere delectationem, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III.) Ergo habitus cognoſci poſſunt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod aliqua res poteſt cognoſci dupliciter. Uno modo ſecundum id quod eſt; alio modo quantum ad ea quæ ipſam conſequuntur. Cognitio autem de re ſecundum id quod eſt, poteſt dupliciter haberi, ſcilicet dum cognoſcitur quid eſt, & an eſt. Quid autem res eſt, cognoſcitur, dum ipſius quidditas comprehenditur: quam quidem non comprehendit ſenſus, ſed ſolum accidentia ſenſibilia, nec imaginatio, ſed ſolum imagines corporum; ſed eſt proprium obiectum intellectus, ut dicitur in III. de Anima (text. VI.) & ideo Auguſtinus dicit, quod intellectus cognoſcit res per eſſentiam ſuam, quia obiectum eius eſt ipſa eſſentia rei. Eſſentiam autem alicuius rei, intellectus noſter tripliciter comprehendit. Uno modo comprehendit eſſentias rerum quæ cadunt in ſenſu, abſtrahendo ab omnibus individuantibus, ſub quibus cadebat in ſenſu, & in imaginatione; & ſic remanebit pura eſſentia rei, puta hominis, quæ conſiſtit in his quæ ſunt hominis, inquantum eſt homo. Alio modo eſſentias rerum quas non videmus, cognoſcimus per cauſas, vel effectus eis proportionatos, cadentes in ſenſu. Si autem effectus non fuerint proportionati cauſæ, non facient cauſam cognoſcere quid eſt, ſed quia eſt tantum, ſicut patet de Deo. Tertio modo cognoſcit eſſentias artificialium numquam viſorum, inveſtigando ex proportione finis ea quæ exiguntur ad illud artificiatum. Similiter an res ſit, tripliciter cognoſcit. Uno modo quia cadit ſub ſenſu; Alio modo ex cauſis, & effectibus rerum cadentibus ſub ſenſu, ſicut ignem ex fumo perpendimus. Tertio modo cognoſcit aliquid in ſeipſo eſſe ex inclinatione quam habet ad aliquos actus: quam quidem inclinationem cognoſcit ex hoc quod ſuper actus ſuos reflectitur, dum cognoſcit ſe operari. Loquendo autem de cognitione habituum, qua cognoſcuntur quid ſint, eorum cognitio ex duobus ultimis modis commiſcetur: quia habitus ipſos per actus cognoſcimus, ſicut cauſam per effectum. Et quia nos ſumus cauſa actuum, ideo actus cognoſcimus per actum rationis inveſtigantis quid ſit neceſſarium in actu illo ex proportione obiecti boni, & finis, ſicut dictum eſt de artificialibus. Similiter cognitio qua cognoſcitur, an habitus ſint, ex duobus ultimis modis eſt: quia enim cognoſcere quid eſt, eſt principium ad ſciendum quia eſt; ideo aliquis prædicto modo cognoſcendo quid ſit aliquis habitus ex hoc quod videt talem actum exire qualis requiritur ad illum habitum, cognoſcit quod ille habitus eſt in aliquo, etiam ſi ipſe illum habitum non habeat; ſed ille qui habet habitum, præter hunc modum, tertio modo cognoſcit ſe habere habitum, inquantum percipit inclinationem ſui ad actum, ſecundum quam ſe habet aliqualiter ad actum illum. Et hoc quidem cognoſcit homo per modum reflexionis, inquantum ſcilicet cognoſcit ſe operari quæ operatur. Et ideo dicit Auguſtinus, quod huiuſmodi habitus cognoſcuntur per ſuam potentiam quantum ad hunc modum. Ea vero quæ conſequuntur ad habitus, ideſt proprietates, & accidentia ipſorum, cognoſcuntur partim ex cognitione naturæ habituum, ſecundum quod cognitio quid eſt, eſt principium ad cognoſcendum quia eſt; partim vero ex eorum actibus, ſecundum quod conditiones cauſarum in effectibus repræſentantur.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas bene poteſt cognoſci quid eſt ex hoc quod homo ſcit quid requiritur ad actum caritatis ratione inſtructa auctoritate, & fide; ſed an ſit caritas, non poteſt certitudinaliter cognoſci neque ab habente, neque ab alio: quia cum ad actum caritatis re-

requiratur aliquid per quod ſit meritorius vitæ æternæ; an hoc ſit in actu, videri non poteſt pro certo; ſed ex aliquibus ſignis & de ſe, & de alio poteſt aliquis conjecturare quod caritatem habeat.

Ad ſecundum dicendum, quod Angelorum eſſentiam non apprehendimus, quia non cognoſcimus eos per actum noſtri intellectus, qui eſt proportionatus actui intellectus ipſorum, cum multo altiori modo cognoſcant; ſed actus noſtri ſunt proportionati habitibus ex quibus educuntur.

Ad tertium dicendum, quod animam reflecti per cognitionem ſupra ſeipſam, vel ſupra ea quæ ipſius ſunt, contingit dupliciter. Uno modo ſecundum quod potentia cognoſcitiva cognoſcit naturam ſui, vel eorum quæ in ipſa ſunt; & hoc eſt tantum intellectus, cujus eſt quidditates rerum cognoſcere. Intellectus autem, ut dicitur in III. de Anima (text. VIII.) ſicut alia cognoſcit ſeipſum, quia ſcilicet per ſpeciem non quidem ſui, ſed objecti, quæ eſt forma ejus; ex qua cognoſcit actus ſui naturam, & ex natura actus naturam potentiæ cognoſcentis, & ex natura potentiæ naturam eſſentiæ, & per conſequens aliarum potentiarum: non quod habeat de omnibus his diverſas ſimilitudines, ſed quia in objecto ſuo non ſolum cognoſcit rationem veri, ſecundum quam eſt ejus objectum, ſed omnem rationem quæ eſt in eo, unde & rationem boni: & ideo conſequenter per illam eamdem ſpeciem cognoſcit actum voluntatis, & naturam voluntatis, & ſimiliter etiam alias potentias animæ, & actus earum. Alio modo anima reflectitur ſuper actus ſuos cognoſcendo illos actus eſſe. Hoc autem non poteſt eſſe ita quod aliqua potentia utens organo corporali reflectatur ſuper proprium actum, quia oporteret quod inſtrumentum quo cognoſcit ſe, caderet medium inter ipſam potentiam & inſtrumentum quo (a) primo cognoſcebat. Sed una potentia utens organo corporali poteſt cognoſcere actum alterius potentiæ, inquantum impreſſio inferioris potentiæ redundat in ſuperiorem, ſicut ſenſu communi cognoſcimus viſum videre. Intellectus autem cum ſit potentia non utens organo corporali, poteſt cognoſcere actum ſuum, ſecundum quod patitur quodammodo ab objecto, & informatur per ſpeciem objecti; ſed actum voluntatis percipit per redundantiam motus voluntatis in intellectu ex hoc quod colligantur in una eſſentia animæ, & ſecundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo, quia volo; & intellectus voluntatem, dum volo aliquid, quia intelligo illud eſſe bonum. Et ita in hoc quod cognoſcit intellectus actum voluntatis, poteſt cognoſcere habitum in voluntate exiſtentem.

Ad quartum dicendum, quod illi qui non habent virtutem, habent apud ſe aliqua principia ex quibus poſſunt cognoſcere naturam virtutum modo prædicto, & eſſe virtutes non in ſe, ſed in aliis, dum vident aliquos operari tales actus quales ſunt virtutum, & eo modo quo debent virtuoſi operari.

Ad quintum dicendum, quod, ſicut dictum eſt, tota cognitio qua cognoſcit intellectus ea quæ ſunt in anima, fundatur ſuper hoc quod cognoſcit objectum ſuum, quod habet phantaſma ſibi correſpondens: non enim oportet quod ſolum in phantaſmatibus cognitio ſtet; ſed quod ex phantaſmatibus ſua cognitio oriatur, & quod imaginationem in aliquibus relinquat.

Ad ſextum dicendum, quod non cognoſcit voluntatem, & ea quæ ad ipſam pertinent, per aliquam ſimilitudinem ab eis abſtractam, ſed ſolum per ſimilitudinem objecti ſui, ut dictum eſt (in reſponſione ad III.)

ARTICULUS III.

Utrum virtutes ſint habitus, vel potentiæ.

1. 2. *quæſt.* lv. *art.* 1 & *de verit. quæſt.* 1. & *II. diſt.* xxvii. *art.* 1.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod virtutes non ſint habitus, ſed potentiæ. Nulla enim res habet eſſe per habitum, ſed per potentiam naturalem. Sed omnes res habent virtutem eſſendi vel ſemper, vel determinato tempore, ut dicitur in I. Cæl. & mun. (text. cxxx.) Ergo virtus non eſt habitus.

2. Præterea. Eadem eſt proportio potentiarum animæ ad ſuos actus, & potentiarum naturalium ad ſuos: quia utrobique potentia eſt principium actus. Sed ipſæ potentiæ naturales virtutes dicuntur. Ergo & virtutes ſunt ipſæ potentiæ.

3. Præterea. Nomen virtutis a vi ſumitur. Sed potentiæ animæ dicuntur vires. Ergo ipſæmet ſunt virtutes.

Sed contra. Ex virtutibus laudamur, non

(a) *Al.* proprio.

non tamen ex potentiis: non enim laudatur quis, quod poteſt ab ira abſtinere, ſed quod moderate abſtineat. Ergo virtutes non ſunt potentiæ.

Præterea. Potentiæ ſunt a natura, & omnibus communes; quod de virtutibus non contingit. Ergo &c.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod virtutes ſint paſſiones. Medium enim, & extrema ſunt unius generis. Sed quædam virtutes ſunt medium in paſſionibus, ut in II. Ethic. (cap. IX.) dicitur. Ergo ad minus illæ ſunt paſſiones.

2. Præterea. Laudabile eſt proprietas virtutis. Sed quædam paſſiones ſunt laudabiles, ſicut verecundia, pœnitentia, & huiuſmodi. Ergo ad minus aliquæ paſſiones ſunt virtutes.

3. Præterea. Contraria ſunt in eodem genere. Sed quædam paſſiones, ſicut primi motus, ſunt peccata. Ergo & aliquæ paſſiones ſunt virtutes.

Sed contra. In omnibus virtutibus requiritur voluntarium, cuius principium eſt in nobis, ut dicitur in III. Ethic. (cap. IV.) Sed principium paſſionum non eſt in nobis. Ergo virtutes non ſunt paſſiones. Sed ſecundum virtutes dicimur boni, non autem ſecundum paſſiones: non enim qui iraſcitur, ſed qui recte iraſcitur, laudatur. (a) Ergo &c.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod virtutes non ſint habitus, ſed actus. Solis enim virtutibus meremur. Sed non meremur niſi actibus: non enim optimi, & fortiſſimi coronantur, ſed agonizantes qui vincunt, ut dicitur in I. Ethicor. (cap. XII.) Ergo virtutes ſunt actus.

2. Præterea. Virtus eſt ultimum potentiæ, ut dicitur in I. Cæl. & mundi (text. CXVI.) Sed ultima perfectio potentiæ eſt actus. Ergo virtus eſt actus.

3. Præterea. Sicut non laudamur ex hoc quod ſumus potentes iraſci, vel non iraſci; ita nec ex hoc ſolo quod ſumus ad hoc habiles, vel ad illud. Sed ex dicta ratione Philoſophus probat in II. Ethic. (ut ſupra) quod potentiæ non ſunt virtutes. Ergo neque habitus virtutes dici poſſunt eadem ratione; & ſic relinquitur quod ſint actus.

Sed contra eſt quod dicit Philoſophus in II. Ethic. (cap. V.) quod virtus eſt habitus voluntarius.

Præterea. Auguſtinus dicit *(Lib. IV. contra Iulianum cap. IV.) quod virtutes in nobis ſolus Deus operatur. Sed noſtrorum actuum etiam nos cauſa ſumus. Ergo virtutes non ſunt actus.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod nomen virtutis, ſecundum ſui primam impoſitionem, videtur in quamdam violentiam ſonare: unde in III. Cæli, & mund. (text. XXVIII.) dicitur, quod motus accidentalis, ideſt violentus, eſt qui eſt a virtute, ideſt a violentia, non cum auxilio naturæ. Sed quia non poteſt aliquid alteri violentiam inferre, niſi per potentiam perfectam, ſecundum quam agat, & non patiatur; inde tractum eſt nomen virtutis ad ſignificandum omnem potentiam perfectam, ſive qua poteſt aliquid in ſeipſo ſubſiſtere, ſive qua poteſt operari: & ſic dicitur in I. Cæl. & mund. (text. CXVI.) quod virtus eſt ultimum potentiæ: quia perfectio potentiæ menſuratur ex ultimo, & maximo quod quis poteſt. Et quia malum in actu contingit ex defectu potentiæ agentis, ideo ad perfectionem potentiæ exigitur quod bene operetur in ſuo genere: & propter hoc in II. Ethic. (cap V.) dicitur, quod virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: & in VI. Phyſicor. (text. XVII.) dicitur, quod virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum, eorum ſcilicet ad quæ potentia ſe extendit. Et quia de virtutibus humanis loquimur; ideo virtus humana erit quæ perficiet humanam potentiam ad actum bonum, & optimum. Cum autem homo ex hoc ſit homo quod habet rationem, & intellectum; illæ potentiæ humanæ ſunt quæ aliqualiter rationales ſunt, vel per eſſentiam, ſicut quæ ſunt in parte intellectiva, vel per participationem, ſicut quæ ſunt in parte ſenſitiva rationi obedientes. Hæ autem potentiæ, ut prius dictum eſt, ex natura potentiæ non poſſunt eſſe determinatæ

Zz 2 ad

(a) *Addit Nicolai* (ut dicitur II. Ethic. cap. IV.)

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Quod ſubiungitur ex Auguſtino ut ex Lib. IV. contra Iulianum cap. IV. colligitur potius ex cap. XIX. Lib. III. de libero arbitrio, ubi definitionis quæ de virtute datur, pars eſt.

Digitized by Google

ad actus bonos, nec perfecte determinantur niſi per habitus: unde virtutes humanæ, de quibus loquimur, non ſunt potentiæ, ſed habitus.

Ad primum ergò dicendum, quod potentia naturalis, qua quis poteſt eſſe, determinata eſt ad unum, ſcilicet ad eſſe: ideo ipſius perfectio ſecundum ipſam naturam potentiæ eſſe poteſt; & ideo ipſa potentia virtus dicitur. Et ſimiliter dicendum eſt de aliis potentiis naturalibus. Secus autem eſt de potentiis rationalibus, quæ ad plurima ſe extendunt.

Et per hoc patet reſponſio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod vis accipitur pro omni eo quod eſt principium operationis perfectæ, quod importat nomen virtutis: unde potentiæ animæ magis poſſunt dici vires quam virtutes, & illæ præcipue quæ habent ordinem ad actus qui exercentur per corporalia inſtrumenta.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ratio paſſionis contrariatur rationi virtutis: quia virtus in perfectionem potentiæ ſonat, ut dictum eſt. Omnis autem paſſio contingit ex hoc quod paſſum vincitur ab agente, & trahitur ad terminos eius: unde paſſio virtus dici non poteſt. Sed in hoc perfectio potentiæ conſiſtit quod non permittit ſe trahi ad aliud, niſi ſecundum quod ei congruit: unde virtutis eſt potentiam continere, ne per paſſiones immoderate diſtrahatur: & ideo virtus non eſt paſſio, ſed paſſionum ordinatrix.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus dicitur medium in paſſionibus active, inquantum paſſiones ad medium reducit: unde non oportet quod ſit in genere paſſionum.

Ad ſecundum dicendum, quod laudabile non ſolum debetur ei quod habet plenam rationem virtutis, ſed etiam ei quod participat aliquid virtutis; ſicut laudantur actus virtutem præcedentes, ſi ſint ordinati: & hoc modo verecundia, miſericordia, & huiuſmodi paſſiones, laudantur, inquantum ex bona voluntate conſequuntur, quæ turpia vitat, & aliorum mala quaſi ſua reputat. Bona autem voluntas eſt eorum quæ ad virtutem exiguntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum ſonat in defectum potentiæ operantis: unde paſſio magis poteſt eſſe peccatum quam virtus; nec tamen plenam rationem peccati habere poteſt, inquantum non ex electione procedit: unde primi motus non ſunt peccata mortalia, quæ directe virtutibus opponuntur, ſed venialia; non tamen ut habitus, ſed ut actus.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendùm, quod virtus proprie loquendo includit reſpectum ad aliquid cuius principium ſit, ſicut currendi, vel eſſendi. Et quia actus, inquantum huiuſmodi, cum ſit ultimum, non ordinatur ad aliquid ſicut principium, ſed magis ſicut effectus; ideo actus virtus dici non poteſt, niſi eo modo loquendi quo habitus per actus nominantur, ſicut cauſæ per effectus: & de hoc in II. Lib. diſt. xxvii. (quæſt. 1. art. 1.) plenius dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod meremur & habitibus, & actibus; ſed actibus quaſi inſtrumentis merendi, quia merita eſſentialiter ſunt actus; habitibus autem quaſi principiis meritorum: & ſic virtutibus mereri dicimur.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus dicitur ultimum potentiæ in eodem genere, quod eſt genus principii reſpectu eius cuius dicitur potentia, vel virtus; ſed actus eſt ultimum extra genus illud: & ideo non oportet quod actus ſit virtus.

Ad tertium dicendum, quod habitus ſunt determinati ad actus laudabiles, potentiæ autem non, ſed ſunt contrariorum, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1.) & ideo non eſt eadem ratio de potentiis, & habitibus.

ARTICULUS IV.

Utrum habitus intellectuales poſſint dici virtutes.

1. 2. *quæſt.* lvii. *art.* 1. & 2.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod habitus intellectuales non poſſint dici virtutes. Virtus enim, ut dicitur II. Ethic. (cap. v. & vii.) eſt habitus voluntarius, & circa voluptates, & triſtitias optimorum operativa. Sed hoc habitibus intellectualibus non competit. Ergo non ſunt virtutes.

2. Præterea. Philoſophus in IV. Topic. (cap. 11.) dividit ſcientiam contra virtem, quaſi diverſa genera non ſubalternatim poſita. Sed talium generum unum non prædicatur de alio. Ergo ſcientia non eſt vir-

virtus, & eadem ratione neque alii habitibus cognitivi.

3. Præterea. Virtus dicitur per ordinem ad bonum: quia virtus eſt (*a*) quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, ut prætactum eſt. Sed habitus cognitivi, & præcipue ſpeculativi, non ordinantur ad bonum, ſed ad verum, ut dicitur in II. Ethic. cap. v. (vi.) Ergo prædicti habitus non ſunt virtutes.

4. Præterea. Virtutes ordinantur ad operandum: quia ipſa eſt quæ opus bonum reddit, ut dictum eſt. Sed prædicti habitus non ordinantur ad operandum, ſed ad cognoſcendum. Ergo non ſunt virtutes.

Sed contra. Vita contemplativa eſt nobilior quam activa. Si ergo habitus morales qui perficiunt in vita activa, dicuntur virtutes, multo fortius habitus intellectuales, qui perficiunt in contemplativa, virtutes dici debent.

Præterea. Propter quod unumquodque, & illud magis. Sed ſecundum Philoſophum in VI. Ethic. (cap. xvii.) temperantia, fortitudo, & huiuſmodi non poſſunt proprie dici virtutes, niſi in intellectu accipiantur. Ergo intellectuales habitus debent dici virtutes.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod virtutes morales ab intellectualibus non diſtinguantur. Morales enim virtutes a more dicuntur: qui videtur idem quod conſuetudo, vel parum differre, ut dicitur in II. Ethic. (cap. i.) Sed conſuetudo facit facilitatem, ut dicit Victorinus: & hoc patet tam in agendis quam in conſiderandis. Ergo virtutes morales ab intellectualibus diſtingui non debent.

2. Præterea. Ad ſcientiam moralem nihil pertinet niſi morale. Sed ad eam pertinent virtutes intellectuales, de quibus Philoſophus in VI. Ethicorum determinat. Ergo intellectuales virtutes ſunt morales.

3. Præterea. Prudentia in VI. Ethic. (cap. v.) inter intellectuales virtutes ponitur: numeratur etiam & ipſa inter morales, cum ſit una de quatuor cardinalibus. Ergo idem quod prius.

4. Præterea. Omnis virtus moralis conſiſtit in medio. Sed medium determinatur ſecundum rationem rectam, ut dicitur II. Ethic. (cap. v.) Cum ergo per intellectuales virtutes rectificetur, videtur quod ipſæ intellectuales virtutes ſint morales.

Sed contra eſt quod Philoſophus II. Ethic. (cap. i.) morales contra intellectuales dividit.

Præterea. Diverſorum perfectibilium diverſæ ſunt perfectiones. Sed virtutes intellectuales perficiunt rationale per eſſentiam, virtutes autem morales rationale per participationem. Ergo dictæ virtutes ad invicem diſtinguuntur.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod virtutes theologicæ non debeant diſtingui ab utriſque. Ad ea enim ad quæ potentia eſt naturaliter determinata, non indiget aliquo habitu ſuperinducto. Sed cognitio Dei omnibus naturaliter eſt inſerta, ut dicit Damaſcenus (Lib. II. de Fide cap. i. & iii.) & ſimiliter deſiderium ſummi boni, ut dicit Boetius IV. de Conſolat. (proſ. ii.) Ergo non indigemus aliquibus virtutibus quæ Deum habeant pro obiecto, quod dicitur ad virtutes theologicas pertinere.

2. Præterea. Sicut nos ponimus fruitionem divinam finem omnium actuum humanorum, ita Philoſophi poſuerunt felicitatem. Sed ipſi non poſuerunt aliquas virtutes quæ haberent felicitatem pro obiecto. Ergo nec nos indigemus aliquibus virtutibus quæ Deum habeant pro obiecto.

3. Præterea. Ad eumdem habitum pertinet cognoſcere principia, & quæ ex principiis cognoſcuntur. Sed finis eſt principium in operabilibus, ut dicit Philoſophus in VII. Ethic. (cap. iii.) & II. Phyſic. (text. xlix.) Ergo virtutes theologicæ, quæ habent finem pro obiecto, non debent diſtingui a cardinalibus, quæ dirigunt nos in his quæ ſunt ad finem.

4. Præterea. Perfectiones perfectibilibus proportionantur. Sed in nobis non eſt aliqua potentia perfectibilis per virtutem humanam, niſi rationale per eſſentiam, quod perficitur virtute intellectuali, & rationale per participationem, quod perficitur virtute morali. Ergo nec poteſt eſſe aliud genus virtutum præter duo prædicta genera.

Sed contra eſt quod Apoſtolus I. Corinth. xiii. ponit has virtutes, fidem, ſpem, & caritatem, quæ nec ſunt intellectuales, nec morales, ut patet diſcurrendo per ſingulas virtutes quæ a Sanctis, & Philoſophis numerantur. Ergo oportet ponere tertium genus virtutum, quæ theologicæ dicuntur.

Præterea. Magis diſtat Deus a creaturis quam

(*a*) *Al.* quæ bonum facit &c. ut bonum, non ut verum, ut dicitur &c. *intermediis omiſſis*.

quam quævis creaturæ ab invicem. Sed diverſitas aliquarum creaturarum requirit diverſitatem habituum. Ergo virtutes quæ habent Deum pro obiecto, ab aliis diſtinguuntur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod, ſicut ex prædictis (art. III.) patet, virtus eſt habitus perficiens potentiam humanam ad bonum actum. Contingit autem aliquem actum dici bonum dupliciter: uno modo formaliter, & per ſe; alio modo materialiter, & per accidens. Quia enim actus a proprio obiecto formam recipit, ille actus formaliter dicitur bonus cuius obiectum eſt bonum ſecundum rationem boni: & quia bonum eſt obiectum voluntatis, ideo per modum iſtum actus bonus dici non poteſt, niſi actus voluntatis, aut appetitivæ partis. Materialiter autem actus dicitur bonus qui congruit potentiæ operanti, quamvis eius obiectum non ſit bonum ſub ratione boni; ſicut cum quis recte intelligit, & oculus clare videt. Et inde eſt quod voluntas (a) imperat actus aliarum potentiarum, inquantum actus earum materialiter ſe habent ad rationem boni, quod eſt voluntatis obiectum: & ſecundum hoc aliquid de formali bonitate voluntatis pervenit ad alios actus qui a voluntate imperantur, ſecundum quam laudabiles, & meritorii ſunt; ut cum quis ex recta intentione conſiderat, vel ambulat. Tamen iſta bonitas eſt præter propriam rationem actus ſecundum ſuam ſpeciem. Contingit enim actum alicuius potentiæ non appetitivæ eſſe bonum bonitate voluntatis, non autem bonitate ſui generis: ſicut cum quis propter Deum ambulat claudicando, vel ex bona intentione conſiderat ea in quibus hebes eſt. Sic ergo virtus poteſt dici dupliciter. Uno modo habitus perficiens ad actum bonum potentiæ humanæ, ſive ſit bonus materialiter, ſive formaliter; & ſic habitus intellectuales, & ſpeculativi virtutes dici poſſunt, quibus intellectus, & ratio ad verum determinantur, cuius conſideratio bonus actus ipſorum eſt: & ſic loquitur Philoſophus in Ethic. de virtute. Alio modo poteſt dici virtus magis ſtricte, & ſecundum quod eſt in uſu loquendi, habitus perficiens ad actum qui eſt bonus, non ſolum materialiter, ſed etiam formaliter; & ſic ſolum habitus reſpicientes appetitivam partem virtutes dici poſſunt, non autem intellectuales, & ſpecialiter ſpeculativi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa verba intelliguntur de virtute morali, de qua Philoſophus ibi agit, quæ ſecundo modo dicitur virtus: & ſic etiam accipit virtutem in IV. Topicorum (cap. II.)

Ex quo patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod ipſa virtus eſt materialiter bonum intellectus, cum ſit finis eius: finis enim habet rationem boni, ut dicitur III. Metaphyſic. (text. III.)

Ad quartum dicendum, quod conſideratio veri eſt quædam operatio intellectus ad quam virtus intellectualis ordinatur; ſed habitus qui operativi dicuntur, ordinantur ulterius ad exteriorem operationem, quæ dicitur factio, ſecundum quam tranſit in exteriorem materiam tranſmutandam, ut patet in operibus mechanicis: & dicitur actio, ſecundum quod ſiſtit in operante, prout eius operationes, & paſſiones modificantur, quod contingit in operibus virtutum moralium: & ideo prudentia, quæ in eis dirigit, dicitur in VI. Ethic. (cap. VI.) recta ratio agibilium; ars vero mechanica recta ratio factibilium.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod mos dicitur dupliciter. Uno modo idem eſt quod conſuetudo. Conſuetudo autem importat quamdam frequentiam circa ea quæ facere, vel non facere in nobis eſt. Naturalia enim, vel quæ ſemper fiunt, conſueta non dicuntur; ſed per voluntatem contingit aliquid in nobis facere, vel non facere. Inde tractum eſt nomen moris ad ſignificandum actus voluntarios, vel appetitivæ partis ſecundum inclinationem appetitus ad huiuſmodi actus: quæ quidem inclinatio quandoque eſt ex natura, quandoque ex conſuetudine, quandoque ex infuſione. Unde & dicuntur mores animalium ea quæ proveniunt in ipſis ex paſſionibus appetitivæ partis, ſicut quod ſolicitantur circa filios, & quod repugnant, & huiuſmodi, ſicut patet in IX. de animalibus (cap. I.) quamvis in eis dicantur mores magis ſecundum ſimilitudinem quam ſecundum proprietatem: quia non agunt quaſi dominium ſuorum actuum habentia, ſed magis a natura aguntur, ut dicit Damaſcenus (de Fide orth. Lib. II. cap. XXII.) Et ſic etiam apud Græcos hoc nomen e-

ethos

(a) *Al.* imperat.

ibus dupliciter ſumitur: & ſecundum quod importat diuturnitatem quamdam, dicitur febris ethica; ſecundum autem quod importat morem ſecundo modo acceptum, dicitur ſcientia ethica, quam nos moralem dicimus. Sic ergo loquendo de more actus, ita ſe habet ad hoc quod ſit moralis, ſicut ſe habet ad voluntatem, & appetitum. Sunt enim aliqui actus a parte appetitiva eliciti, ſicut velle, eligere, concupiſcere, & huiuſmodi; & tales actus eſſentialiter morales ſunt. Alii vero ſunt actus a parte appetitiva non eliciti, ſed imperati, ſicut ambulare, conſiderare, & huiuſmodi; & iſti non ſunt morales quantum ad ſpeciem ſuam, ſed ſolum quantum ad uſum eorum, prout imperantur a voluntate: & ita virtutes, quæ perficiunt appetitivam partem, proprie dicuntur morales. Virtutes autem perficientes intellectivam, perficiunt eam ad actus perfectos in genere cognitionis, non autem ſecundum ordinem ad imperium voluntatis. Per ſcientiam enim non fit ut aliquis recta intentione conſideret, ſed ut verum in ſingulis videatur ei: & ideo virtutes morales ab intellectualibus diſtinguuntur.

Ad primum ergo patet ſolutio ex æquivocatione moris.

Ad ſecundum dicendum, quod virtutes intellectuales non pertinent ad ſcientiam ethicam, quaſi ſint eſſentialiter morales, ſed inquantum earum uſus moralis eſt, quod a voluntate imperatur.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Commentator dicit in VI. Ethic. (cap. XVIII.) prudentia media eſt inter morales & intellectuales: eſt enim eſſentialiter intellectualis, cum ſit habitus cognitivus, & rationem perficiens; ſed eſt moralis quantum ad materiam, inquantum eſt directiva moralium virtutum, cum ſit recta ratio agibilium, ſicut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod medium determinatur per virtutem intellectualem, & moralem ſecundum prudentiam, ſed diverſimode: quia prudentia determinat medium per modum dirigentis, & oſtendentis; ſed virtus moralis per modum exequentis, & inclinantis in medium. Unde dicit Tullius (II. Lib. de inventione) quod operatur per modum naturæ: & in hoc deficit Socrates, morales ab intellectualibus non (*a*) diſtinguens: poſuit enim omnes virtutes eſſe ſcientias quaſdam, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. XVIII.)

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in omnibus quæ agunt propter finem oportet eſſe inclinationem ad finem, & quamdam inchoationem finis; alias numquam operarentur propter finem. Finis autem ad quem divina largitas hominem ordinavit, vel prædeſtinavit, ſcilicet fruitio ſui ipſius, eſt omnino ſupra facultatem naturæ creatæ elevatus: quia *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparavit Deus diligentibus ſe*, ut dicitur I. Corinth. II. 9. Unde per naturalia tantum homo non habet ſufficienter inclinationem ad illum finem: & ideo oportet quod ſuperaddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum, ſicut per naturalia habet inclinationem in finem ſibi connaturalem: & iſta ſuperaddita dicuntur virtutes theologicæ ex tribus. Primo quantum ad obiectum: quia cum finis ad quem ordinati ſumus, ſit ipſe Deus, inclinatio quæ præexigitur, conſiſtit in operatione quæ eſt circa ipſum Deum. Secundo quantum ad cauſam: quia ſicut ille finis eſt a Deo nobis ordinatus non per naturam noſtram, ita inclinationem in finem operatur in nobis ſolus Deus; & ſic dicuntur virtutes theologicæ, quaſi a ſolo Deo in nobis creatæ. Tertio quantum ad cognitionem: quia cum finis ſit ſupra cognitionem naturæ, inclinatio in finem non poteſt per naturalem rationem cognoſci, ſed per revelationem divinam: & ideo dicuntur theologicæ, quia divino ſermone ſunt nobis manifeſtatæ: unde Philoſophi nihil de eis cognoverunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo naturaliter ordinetur ad Deum & per cognitionem, & per affectionem, inquantum eſt naturaliter eius particeps, tamen quia eſt quædam eius participatio ſupra naturam, ideo quæritur quædam cognitio, & affectio ſupra naturam: & ad hanc exiguntur virtutes theologicæ.

Ad ſecundum dicendum, quod felicitas illa quam Philoſophi poſuerunt, eſt ad quam per vires naturales homo pervenire poteſt, & ideo ex ſeipſa habet inclinationem naturalem in finem illum: unde non præexiguntur aliquæ virtutes inclinantes in finem, ſed ſolum dirigentes in operibus quæ ſunt ad finem. Non ſic autem eſt in propoſito.

Ad tertium dicendum, quod principia ſpecu-

(*a*) *Al.* diſtribuens.

Digitized by Google

ſpeculativa cognoſcuntur per alium habitum naturalem quam concluſiones, ſcilicet per intellectum; concluſiones vero per ſcientiam. Sed in affectu non præcedit aliquis habitus naturalis, ſed ex ipſa natura potentiæ eſt inclinatio ad finem ultimum naturæ proportionatum, ut dictum eſt. Sed ad finem ſupra naturam elevatum oportet habitum gratuitum præcedere alios habitus & in intellectuali, ut fidem, & in affectu, ut caritatem, & ſpem, ad quam naturalis inclinatio (*a*) non pertingit.

Ad quartum dicendum, quod non ſolum habitus diſtinguuntur ex ſubiectis, ſed etiam ex obiectis. Virtutes ergo morales, & intellectuales diſtinguuntur ab invicem ex parte ſubiecti, ut dictum eſt; ſed virtutes theologicæ diſtinguuntur ab utriſque ex parte obiecti, quod eſt ſupra naturale poſſe utriuſque partis. Unde theologicarum virtutum aliqua reſpicit cognitionem, ſicut fides, & habet communionem quamdam cum intellectualibus virtutibus; & aliqua reſpicit affectionem, ſicut caritas, & habet communionem cum moralibus.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes theologicæ ſint tantum tres.

1.2. *quæſt.* lxi. *art.* 3.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ſint plures virtutes theologicæ quam tres. Quia virtus theologica, ut dictum eſt, habet Deum pro obiecto. Sed timor Dei habet Deum pro obiecto. Ergo eſt virtus theologica.

2. Præterea. Sapientia eſt de divinis, ſcientia autem de creaturis. Ergo ſapientia etiam eſt virtus theologica.

3. Præterea. Latria colit Deum. Sed colere Deum, habet Deum pro obiecto. Ergo latria eſt virtus theologica.

4. Præterea. Fides habet Deum pro obiecto, inquantum eſt prima (*b*) veritas; ſpes vero, inquantum eſt ſumma largitas, vel maieſtas; caritas autem, inquantum eſt ſumma bonitas. Cum ergo ſint plura attributa (*c*) in Deo, videtur quod ſint etiam plures virtutes theologicæ.

5. Sed contra. Videtur quod ſint tantum duæ. Quia ad operationem finis non præexigitur niſi cognitio finis, quod facit fides; & deſiderium finis, quod facit caritas. Ergo videtur quod ſint tantum duæ virtutes theologicæ.

6. Item. Videtur quod ſola una. Quia ſola caritas Deum attingit. Sed omnis virtus attingit ſuum obiectum. Ergo ſola caritas habet Deum pro obiecto; & ita ſola debet dici virtus theologica.

Item. Videtur quod tres per hoc quod dicitur I. Corinth. xiii. 13. *Nunc autem manent fides, ſpes, caritas, tria hæc.*

Præterea. Per virtutes theologicas conformamur Trinitati. Ergo debent eſſe tres.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, virtutes theologicæ faciunt in nobis inclinationem in finem, ſcilicet in Deum. In omni autem agente propter finem, quod agit per voluntatem, duo præexiguntur quæ circa finem habet, antequam ad finem operetur, ſcilicet cognitio finis, & intentio perveniendi ad finem. Ad hoc autem quod finem intendat, duo requiruntur, ſcilicet poſſibilitas finis, quia nihil movetur ad impoſſibile; & bonitas eius, quia intentio non eſt niſi boni: & ideo requiritur fides, quæ facit finem cognitum; & ſpes, ſecundum quam ineſt fiducia de conſecutione finis ultimi, quaſi de re poſſibili ſibi; & caritas, per quam finis reputatur bonum ipſi intendenti, inquantum facit quod homo afficiatur ad finem; alias numquam penderet in ipſum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor non dicit motum in Deum, ſed magis fugam ab ipſo, inquantum homo ex ipſius maieſtatis conſideratione per reverentiam reſilit in propriam parvitatem: & ideo non dicit aliquid quod præexigatur ad motum in finem.

Ad ſecundum dicendum, quod ſapientia eſt de divinis in ſtatu viæ per rationem (*d*) creaturarum, ex quibus Creatorem cognoſcimur: unde non eſt circa Deum, ſecundum id quod in ſeipſo eſt ut finis ſupra poſſe naturæ elevatus, ſicut fides.

Ad tertium dicendum, quod latria non habet Deum pro obiecto, ſed id quod Deo exhibet tamquam debitum Deo, Deum autem habet pro fine proximo: unde non eſt virtus theologica, ſed cardinalis.

Ad quartum dicendum, quod virtutes theologicæ non diſtinguuntur penes attributa divina, ſed penes ea quæ exiguntur in

(a) *Al. deeſt* non pertingit. (b) *Al.* virtus. (c) *Al. deeſt* in. (d) *Al.* creaturæ.

in eo qui operatur propter finem, antequam propter finem operetur.

Ad quintum dicendum, quod cognitio, & affectio finis non ſufficiunt ad hoc quod homo incipiat operari propter finem, niſi habeat fiduciam de conſecutione finis: quia alias numquam inciperet operari, & præcipue quando finis eſt elevatus ſupra naturam operantis.

Ad ſextum dicendum, quod caritas coniungit quodammodo realiter Deo, & ſic attingit ipſum realiter; quod non facit fides, & ſpes. Nec hoc requiritur ad operationem quæ eſt circa Deum, ſed quod operans uniatur ei quaſi obiecto operationis, ſicut viſus (*a*) viſibili etiam diſtanti.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur ſpecialiter de fide: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo. Quid ſit fides.

Secundo. De eius actu.

Tertio. De ſubiecto.

Quarto. Utrum ſit virtus.

Quinto. De ordine eius ad alias virtutes.

ARTICULUS I.

Utrum diffinitio Apoſtoli quam ponit de fide, ſit conveniens ſecundum omnem partem.

1. 2. *quæſt.* XV. *art.* 1. *& de ver. quaſt.* XIV. *art.* 2.

1. AD primum ſic proceditur. Apoſtolus Hebr. XI. 1. dicit, quod *fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum, argumentum non apparentium*: & videtur quod inconvenienter diffiniat fidem. Nullus enim habitus eſt ſubſtantia. Fides eſt habitus. Ergo non eſt ſubſtantia.

2. Præterea. Diffinitio debet dari ex prioribus, & ex his quæ per ſe ſunt. Sed obiectum per ſe fidei non eſt res ſperanda, ſed res credenda, & ſpes eſt poſterior fide. Ergo debuit dicere, Rerum credendarum, & non ſperandarum.

3. Præterea. Sicut ad fidem ſequitur ſpes, ita & caritas: quia caritas eſt magis propinqua fini quam ſpes. Ergo debuit dicere, quod eſt ſubſtantia diligendarum rerum magis quam ſperandarum.

4. Præterea. Fides eſt de his quæ ſunt ſupra rationem. Sed argumentum eſt actus rationis. Ergo fides non eſt argumentum.

5. Præterea. Idem non debet poni in diverſis generibus. Sed argumentum eſt aliud genus quam ſubſtantia. Ergo male diffinitur per utrumque.

6. Præterea. Ea quæ ſunt vera, & non apparentia, ſunt dubia. Sed non apparentia poſſunt eſſe vera ignota. Ergo cum fides ſit cognitio quædam, videtur quod magis debuit dicere, Dubiorum, quam non apparentium.

7. Præterea. Cognitio præcedit affectionem. Sed hoc quod dicit, *Argumentum non apparentium*, pertinet ad cognitionem; quod autem dicit, *Subſtantia rerum ſperandarum*, pertinet ad affectionem. Ergo male ordinavit partes diffinitionis.

8. Præterea. Unius rei eſt una diffinitio, ſicut unum eſſe. Sed de fide dantur multæ aliæ diffinitiones. Ergo hæc non videtur eſſe ſufficiens.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod dicta aſſignatio Apoſtoli eſt recta, & propria diffinitio fidei quantum ad ea quæ exiguntur ad diffinitionem, quamvis non quantum ad modum diffinitionis, quam auctores, & etiam Philoſophi neglexerunt, ſicut etiam & formam ſyllogiſmi prætermittunt, ponentes ea ex quibus ſyllogiſmus formari poteſt. Habitus autem quilibet per actum cognoſcitur, & actus ex obiecto ſpecificatur, & ex fine bonitatem habet: & ideo Apoſtolus diffinit fidem per duo, ſcilicet per comparationem ad obiectum, quod eſt res non apparens, ſcilicet ſecundum naturalem cognitionem, & per comparationem ad finem, in hoc quod dicit, *Subſtantia rerum ſperandarum*. Quamvis enim idem ſit obiectum, & finis fidei, non tamen ſecundum eamdem rationem: eſt enim Deus obiectum eius, inquantum eſt prima veritas ſupra poſſe naturale intellectus noſtri elevata; & ſic dicitur non apparens: eſt vero finis eius, ſecundum quod eſt quodammodo bonum ſua altitudine facultatem humanam excedens, ſed ſua liberalitate ſeipſum communicabilem præbens; & hoc dicitur res ſperanda.

Ad primum ergo dicendum, quod fides dicitur ſubſtantia, non quia ſit in genere ſubſtantiæ, ſed quia quamdam proprietatem habet ſubſtantiæ: ſicut enim ſubſtantia eſt

(a) *Nicolai addit* unitus.

eſt fundamentum, & baſis omnium aliorum entium, ita fides eſt fundamentum totius ſpiritualis ædificii. Et per hunc modum dicitur etiam, quod lux eſt hypoſtaſis coloris, quia in natura lucis omnes colores fundantur.

Ad ſecundum dicendum, quod in hoc quod dicit, *Rerum ſperandarum*, non intendit ponere obiectum fidei, ſed finem. Finis autem fidei ultimus quamvis ſit ipſa veritas, cuius viſio pro fide redditur, non tamen verum dicit rationem finis. Sed cum ſpes deſignet quemdam motum tendentis (*a*) in finem, res ſperanda importat terminum illius motus, & ita importat rationem finis. Finis autem, quantum ad intentionem (*b*) prius eſt in omnibus habitibus qui ad voluntatem pertinent, quamvis ſit poſterius in adeptione.

Ad tertium dicendum, quod amor eſt communiter & rei iam adeptæ, & rei adipiſcendæ; ſpes autem eſt tantum rei ad ipiſcendæ: quia illud *quod videt quis, quid ſperat?* Roman. VIII. 24. Unde cum fides ſit de non viſis, res ſperanda importat relationem ad finem proprium, ſecundum ſtatum in quo eſt fides, non autem res diligenda: & ideo magis dicit, *Rerum ſperandarum* quam diligendarum: quia diffinitio ex propriis debet dari.

Ad quartum dicendum, quod argumentum proprie dicitur proceſſus rationis de notis ad ignota manifeſtanda, ſecundum quod dicit Boetius, * quod eſt ratio rei dubiæ faciens fidem. Et quia tota vis argumenti conſiſtit in medio termino, ex quo ad ignotorum probationem proceditur; ideo dicitur ipſum medium argumentum, ſive ſit ſignum, ſive cauſa, ſive effectus. Et quia in medio termino, vel in principio ex quo argumentando proceditur, continetur virtute totus proceſſus argumentationis; ideo tractum eſt nomen argumenti ad hoc quod quælibet brevis prælibatio futuræ narrationis dicatur argumentum, ſicut in epiſtolis Pauli ſingulis præmittuntur argumenta. Et quia principium, vel medium dicitur argumentum, inquantum habet virtutem manifeſtandi concluſionem, & hoc verius ineſt ei ex lumine intellectus agentis, cuius eſt inſtrumentum, quia omnia quæ arguuntur, a lumine manifeſtantur, ut dicitur Epheſ. v. ideo ipſum lumen quo manifeſtantur principia, ſicut principiis manifeſtantur concluſiones, poteſt dici argumentum ipſorum principiorum. Et his tribus ultimis modis poteſt dici fides argumentum. Primo inquantum ipſa fides eſt manifeſtativa alterius, ſive inquantum unus articulus manifeſtat alium, ſicut reſurrectio Chriſti reſurrectionem futuram; ſive inquantum ex ipſis articulis quædam alia in Theologia ſyllogizantur; ſive inquantum fides unius hominis confirmat fidem alterius. Secundo poteſt dici argumentum, inquantum eſt prælibatio futuræ viſionis, in qua veritas plenarie cognoſcitur. Tertio inquantum lumen infuſum, quod eſt habitus fidei, manifeſtat articulos, ſicut lumen intellectus agentis manifeſtat principia naturaliter nota. Sed eſſe argumentum ſecundum primum modum accidit fidei: & ideo in diffinitione fidei ponitur argumentum ſecundum alterum duorum modorum ultimorum.

Ad quintum dicendum, quod argumentum, & ſubſtantia non ponuntur in diffinitione fidei ſicut genera, ſed quaſi actus; ſicut conſuetum eſt quod habitus diffiniuntur per actus, quia ex eis cognoſcuntur: & illorum actuum unus importat comparationem fidei ad obiectum, alius comparationem eius ad finem ultimum, ut dictum eſt.

Ad ſextum dicendum, quod dubietas tollit firmitatem adhæſionis; quod non tollit hoc quod dicitur non apparens; ſed tollit tantum viſionem rei creditæ: & ideo non potuit dici, Dubiorum, quia fides habet firmam adhæſionem; ſed dicitur, *Non apparentium*, quia non habet plenam viſionem.

Ad ſeptimum dicendum, quod cognitio fidei ex voluntate procedit: quia nullus credit niſi volens: & ideo non eſt mirum, ſi in diffinitione fidei ea quæ ad affectionem pertinent, his quæ pertinent ad cognitionem, præponuntur.

Ad octavum dicendum, quod ſi diffinitio de re aliqua daretur quæ complete comprehenderet omnia principia rei, non eſſet unius rei niſi una diffinitio. Sed quia in quibuſdam diffinitionibus ponuntur quædam principia ſine aliis, ideo contingit variari diffinitiones de una & eadem re. Diffinitio autem fidei data ab Apoſtolo comprehen-

(a) *Al. deeſt* in finem. (b) *Al.* prævius.

Ex Edit. P. Nicolai.

* In Lib. de topicis differentiis.

hendit omnia principia fidei, ex quibus habitus conſueverunt diffiniri, ſcilicet finem, obiectum, & actum; ex quibus etiam intelligitur genus, & ſubiectum: quia ex actu cognoſcitur quæ potentia ſit ſubiectum fidei; & iterum ex actu cognoſcitur habitus, quod eſt genus fidei remotum; & ex fine cognoſcitur virtus, quod eſt genus proximum. Et hoc etiam ponit Damaſcenus in IV. Lib. (de Fide cap. XI.) dicens, quod *fides eſt rerum quæ ſperantur, hypoſtaſis, rerum quæ non videntur, redargutio*: & addit quoddam accidens fidei, ſcilicet certitudinem, ſubdens: *Iniudicabilis ſpecies, & certa, & quæ comprehendi non poteſt, eorum quæ a Deo nobis annuntiata ſunt, & petitionum noſtrarum fruitionis*, ideſt adimpletionis. Facit enim fides certitudinem & de credendis, ſecundum quod eſt argumentum, & de adipiſcendis, ſecundum quod eſt ſubſtantia rerum ſperandarum. Dionyſius autem in Libro de divin. Nomin. (cap. VII.) diffinit fidem dicens: *Fides eſt manens credentium collocatio, quæ iuſtos collocat in virtute*: & hoc eſt idem quod Apoſtolus dicit, *Subſtantia rerum ſperandarum*. Auguſtinus autem (XIII. Lib. de Trinit. cap. I.) dicit, quod fides eſt *virtus qua creduntur quæ non videntur*: & hoc eſt idem quod dicit Apoſtolus, *Argumentum nonapparentium*: & in idem redit quod Damaſcenus dicit (Lib. IV. de Fide cap. XII.) quod fides eſt *non (a) inquiſitivus conſenſus*: quia per hoc quod dicit, *Non inquiſitivus*, oſtendit quod ea quæ fidei ſunt, non ſunt pervia rationi inquirenti. Hugo autem de ſancto Victore (Lib. I. de ſacram. part. X. cap. II.) diffinit fidem per aliquod eius accidens, ſcilicet certitudinem, dicens, quod fides eſt *certitudo quædam animi de abſentibus ſupra opinionem, & infra ſcientiam conſtituta*. De hoc etiam accidens fidei poteſt haberi ex diffinitione Apoſtoli ex hoc quod fides eſt *argumentum non apparentium: argumentum* enim importat certitudinem, unde ponit (b) ſcientiam ſupra opinionem; *non apparentium* vero importat abſentiam cognoſcibilis, per quod ponitur fides ſub ſcientia. Unde patet quod diffinitio Apoſtoli includit omnes alias diffinitiones de fide datas.

ARTICULUS II.

Utrum credere ſit cum aſſenſu cogitare.

2. 2. *quæſt.* II. *art.* I. & 2. & *de verit. quæſt.* XIV. *art.* I.

1. Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod credere non ſit cum aſſenſio, ne cogitare, ut dicit Auguſtinus (Lib. de prædeſt. ſanct. cap. II.) Aſſentire enim voluntatis eſſe videtur, ſicut conſentire. Sed credere ad cognitionem pertinet. Ergo credere non eſt aſſentire.

2. Præterea. Cogitare inquiſitionem importat: quia cogitare eſt ſimul coagitare. Sed fides, ut dicit Damaſcenus (ubi ſupra) non eſt (c) inquiſitivus conſenſus. Ergo credere, quod eſt actus fidei, magis eſt aſſentire ſine cogitatione quam cum cogitatione.

3. Præterea. Cogitare eſt actus cogitativæ potentiæ, quæ ponitur a Philoſophis in parte ſenſitiva, cum habeat organum determinatum. Sed ea quæ ſunt fidei, ſolus intellectus percipit. Ergo credere non habet cogitationem adiunctam.

4. Præterea. Si credere eſt cum aſſenſione cogitare, eſt ſcire, & huiuſmodi. Ergo ſcire eſt idem quod credere; quod falſum eſt.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod inconvenienter multiplicetur credere, ſecundum quod eſt actus fidei. Unius enim habitus unus eſt actus, ex quo habitus per actus diſcernuntur. Sed fides eſt unus habitus. Ergo tantum unus actus debet aſſignari.

2. Præterea. De eo quod demonſtratur, non eſt fides, ſed ſcientia: quia quod demonſtratur, non eſt non apparens. Sed Deum eſſe, demonſtrative probatur etiam a Philoſophis (XII. Metaph. cap. VI.) Ergo actus fidei non eſt credere Deum eſſe.

3. Præterea. In actu fidei diſcernitur fidelis ab infideli. Sed nullus eſt ita infidelis quin credat quod Deus non loquitur niſi verum. Ergo credere vera eſſe quæ Deus loquitur, non eſt actus fidei; ſed magis credere vera eſſe quæ nuntius Dei loquitur: & ſic credere homini magis eſt actus fidei quam credere Deo.

4. Præterea. Fides, & caritas ſunt virtu-

(a) Al. hic, & infra inquiſitus. (b) Forte fidem. (c) Al. inquiſitus.

Digitized by Google

tes diſtinctæ. Sed amare Deum eſt actus caritatis. Ergo credendo amare non eſt actus fidei.

5. Præterea. Per hoc quod homo Deum amat, in eum tendit, & adhæret ei, & membris eius incorporatur. Ergo videtur quod ſuperflue ponatur iſta verborum (*a*) inculcatio.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod actus fidei habeat minorem certitudinem quam actus ſcientiæ. Quia, ut dicit Hugo de ſancto Victore (ubi ſupra) fides eſt certitudo de abſentibus infra ſcientiam, & ſupra opinionem. Ergo ſicut fides eſt certior quam opinio, ita eſt minus certa quam ſcientia.

2. Præterea. Certius eſt quod eſt dubitationi impermixtius, ſicut albius eſt quod eſt nigro impermixtius. Sed ea quæ ſunt ſcita, nullo modo poſſunt habere dubitationem; ea autem quæ ſunt credita, poſſunt habere aliquem motum dubitationis ſalva fide. Ergo fides non habet tantam certitudinem ſicut ſcientia.

3. Præterea. Omnis certitudo noſtræ cognitionis procedit ex viſione ſenſus, vel ex viſione intellectus. Sed fides eſt de his quæ non videntur a ſenſu, neque intellectu. Ergo fides non habet aliquam certitudinem, ut videtur.

Sed contra. Auguſtinus dicit (Lib. XIII. de Trin. cap. 11.) quod nihil eſt certius homini ſua fide.

Præterea. Quanto ratio quæ facit fidem, firmior eſt, tanto fides eſt certior. Sed ſcientiam facit ratio humana, quæ in infinitum deficit a ratione divina, quæ fidem facit. Ergo fides eſt multo certior quam ſcientia.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod, ſicut dicit Philoſophus in III. de Anima (text. XXIV.) duplex eſt operatio intellectus. Una quæ comprehendit quidditates ſimplices rerum; & hæc operatio vocatur a Philoſophis formatio, vel ſimplex intelligentia; & huic intellectui reſpondet vox incomplexa ſignificans hunc intellectum: unde ſicut in voce incomplexa non invenitur veritas, & falſitas, ita nec in hac operatione intellectus: & ideo ſicut vox incomplexa propter hoc quod non eſt in ea veritas, & falſitas, non conceditur, nec negatur; ita ſecundum hanc operationem intellectus non aſſentit, vel diſſentit: & propter hoc in hac operatione non poteſt inveniri fides, cuius eſt aſſentire; ſed in alia operatione, qua intellectus componit, & dividit, in qua iam invenitur verum, & falſum, ſicut in enuntiatione: & propter hoc intellectus in hac ſua operatione aſſentit, vel diſſentit, ſicut & enuntiatio conceditur, aut negatur: & ideo in hac operatione invenitur fides, quæ habet aſſenſum. Cum autem ab aſſentiendo ſententia dicatur, quæ, ut dicit (*b*) Iſaac, eſt determinata acceptio alterius partis contradictionis; oportet quod qui aſſentit, intellectum ad alteram partem contradictionis determinet. Quod quidem contingit tripliciter ſecundum triplicem noſtri intellectus conſiderationem. Poteſt enim intellectus noſter conſiderari uno modo ſecundum ſe; & ſic determinatur ex præſentia intelligibilis, ſicut materia determinatur ex præſentia formæ: & hoc quidem contingit in his quæ ſtatim lumine intellectus agentis intelligibilia fiunt, ſicut ſunt prima principia, quorum eſt intellectus: & ſimiliter determinatur iudicium ſenſitivæ partis ex hoc quod ſenſibile ſubiacet (*c*) ſenſibus, quorum principalior, & certior eſt viſus: & ideo prædicta cognitio intellectus vocatur viſio. Alio modo poteſt conſiderari intellectus noſter ſecundum ordinem ad rationem, quæ ad intellectum terminatur, dum reſolvendo concluſiones in principia per ſe nota, earum certitudinem efficit: & hoc eſt aſſenſus ſcientiæ. Tertio modo conſideratur intellectus in ordine ad voluntatem; quæ quidem omnes vires animæ ad actus ſuos movet: & hæc quidem voluntas determinat intellectum ad aliquid quod neque per ſeipſum videtur, neque ad ea quæ per ſe videntur, (*d*) reſolvi poſſe determinat, ex hoc quod dignum reputat illi eſſe adhærendum propter aliquam rationem, qua bonum videtur ei illi rei adhærere; quamvis illa ratio ad intellectum terminandum non ſufficiat propter imbecillitatem intellectus, qui non videt per ſe hoc cui aſſentiendum ratio iudicat, neque ipſum ad principia per ſe nota reſolvere valet: & hoc aſſentire proprie vocatur credere. Unde & fides captivare dicitur intellectum, inquantum non ſecundum proprium motum ad aliquid determinatur, ſed ſecundum imperium voluntatis: & ſic in credente ratio per

(a) *Al.* conculcatio. (b) *Al.* Iſaias. (c) *Al.* ſenſui. (d) *Forte* reſolvi poteſt, ex hoc &c.

Digitized by Google

per ſe intellectum non terminat, ſed mediante voluntate. Quando vero ratio quæ movet ad alteram partem, neque ſufficit ad intellectum terminandum, quia non reſolvit concluſiones in principia per ſe nota; neque ſufficit ad voluntatem terminandam, ut bonum videatur illi parti adhærere: tunc homo opinatur illud cui adhæret, & non terminatur intellectus ad unum, quia ſemper remanet motus ad contrarium: accipit enim unam partem cum formidine alterius: & ideo opinans non aſſentit. Quando vero homo non habet rationem ad alteram partem magis quam ad alteram; vel quia ad neutram habet, quod neſcientis eſt; vel quia ad utramque haber, ſed æqualem, quod dubitantis eſt: tunc nullo modo aſſentit, cum nullo modo determinetur eius iudicium, ſed æqualiter ſe habeat ad diverſas.

Patet ergo ex prædictis quod cum aſſenſione cogitare ſeparat credentem ab omnibus aliis. Cum enim cogitatio diſcurſum rationis importet, intelligens aſſenſum ſine cogitatione habet: quia intellectus principiorum eſt, quæ quiſque ſtatim probat audita, ſecundum Boetium in Lib. de hebdomadibus (cap. I.) Sciens autem & aſſenſum, & cogitationem habet; ſed non cogitationem cum aſſenſu, ſed cogitationem ante aſſenſum: quia ratio ad intellectum reſolvendo perducit, ut dictum eſt. credens autem habet aſſenſum ſimul, & cogitationem: quia intellectus ad principia per ſe nota non perducitur: unde quantum eſt in ſe, adhuc habet motum ad diverſa, ſed ab extrinſeco determinatur ad unum, ſcilicet ex voluntate. Opinans autem habet cogitationem ſine aſſenſu perfecto; ſed habet aliquid aſſenſus, inquantum adhæret uni magis quam alii. Dubitans autem nihil habet de aſſenſu, ſed habet cogitationem. Neſciens autem neque aſſenſum, neque cogitationem habet.

Ad primum ergo dicendum, quod quia ſenſus non habet ſe ad multa, ſed determinate unum accipit, quia non confert; ideo determinatio potentiæ, etiam ſuperioris, a ſenſu denominatur, ſed differenter: quia determinatio cogitationis ad aliquid, dicitur aſſenſus, quia aliquid non præcedit; determinatio autem voluntatis ad unum, dicitur conſenſus, quia cogitationem præſupponit, cum qua ſimul ſentit, dum in illud tendit quod ratio bonum eſſe iudicat. Ed ideo conſentire dicitur voluntatis, ſed aſſentire intellectus.

Ad ſecundum dicendum, quod per hoc quod dicit Damaſcenus, quod fides eſt non inquiſitivus aſſenſus, excluditur inquiſitio rationis intellectum terminantis, non inquiſitio voluntatem inclinans: & ex hoc ipſo quod intellectus terminatus non eſt, remanet motus (*a*) intellectui, inquantum naturaliter tendit in ſui determinationem. Unde fides conſiſtit media inter duas cogitationes: quarum una voluntatem inclinat ad credendum, & hæc præcedit fidem; alia vero tendit ad intellectum eorum quæ iam credit, & hæc eſt ſimul cum aſſenſu fidei: unde dicitur Iſaiæ VII. 9. *Si non credideritis*, (*b*) *non intelligetis*.

Ad tertium dicendum, quod illa potentia quæ Philoſophis dicitur cogitativa, eſt in confinio ſenſitivæ, & intellectivæ partis, ubi pars ſenſitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte ſenſitiva, ſcilicet quod conſideret formas particulares; & habet aliquid ab intellectiva, ſcilicet quod conferat: unde & in ſolis hominibus eſt. Et quia pars ſenſitiva notior eſt quam intellectiva, ideo ſicut determinatio intellectivæ partis a ſenſu denominatur, ut dictum eſt, ita (*c*) collatio omnis intellectus a cogitatione nominatur.

Ad quartum dicendum, quod iam patet ex dictis quod illa aſſignatio ſoli credenti convenit.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ex prædictis patet, actus credentis ex tribus dependet, ſcilicet ex intellectu, qui terminatur ad unum; ex voluntate, quæ determinat intellectum per ſuum imperium; & ex ratione, quæ inclinat voluntatem: & ſecundum hoc tres actus aſſignantur fidei. Ex hoc enim quod intellectus terminatur ad unum, actus fidei eſt credere Deum: quia obiectum fidei eſt Deus ſecundum quod in ſe conſideratur, vel aliquid circa ipſum, vel ab ipſo. Ex hoc vero quod intellectus determinatur a voluntate, ſecundum hoc actus fidei eſt credere in Deum, ideſt amando in eum tendere: eſt enim voluntatis amare. Secundum autem quod ratio voluntatem inclinat ad actus fidei, eſt credere Deo: ratio enim qua voluntas inclinatur ad aſſentiendum his quæ non videt, eſt quia Deus ea dicit; ſicut

(a) *Nicolai* intellectus. (b) Vulgata: *non permanebitis*. (c) *Al.* collocatio.

ſicut homo in his quæ non videt, credit teſtimonio alicuius boni viri qui videt ea quæ ipſe non videt.

Ad primum ergo dicendum, quod per omnia prædicta non nominatur niſi unus completus actus fidei; ſed ex diverſis quæ in fide inveniuntur, diverſimode nominatur: illo enim actu quo credit in Deum, credit Deo, & credit Deum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Deum eſſe, ſimpliciter poſſit demonſtrari; tamen Deum eſſe trinum, & unum, & alia huiuſmodi, quæ fides in Deo credit, non poſſunt demonſtrari; ſecundum quæ eſt actus fidei credere Deum.

Ad tertium dicendum, quod fidelis credit homini, non inquantum homo, ſed inquantum Deus in eo loquitur, quod ex certis experimentis colligere poteſt; infidelis autem non credit Deo in homine loquenti.

Ad quartum dicendum, quod amare ſimpliciter eſt actus caritatis; ſed amando credere eſt actus fidei per caritatem motæ ad actum ſuum.

Ad quintum dicendum, quod illa quatuor pertinent ad fidem ſecundum ordinem ad voluntatem, ut dictum eſt; voluntas autem eſt finis: & ideo iſta quatuor diſtinguuntur ſecundum ea quæ exiguntur ad conſecutionem finis. Præexigitur enim primo affectio ad finem; & ad hoc pertinet credendo amare. Ex amore autem, & deſiderio finis aliquis in finem incipit moveri; & ad hoc pertinet credendo in eum ire. Motus autem ad finem perducit ad hoc quod aliquis fini coniungatur; & ad hoc pertinet credendo ei adhærere. Ex coniunctione autem ad finem aliquis in participationem perfectionum finis perducitur; & ad hoc pertinet (a) credendo membris eius incorporari.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod certitudo nihil aliud eſt quam determinatio intellectus ad unum. Tanto autem maior eſt certitudo, quanto eſt fortius quod determinationem cauſat. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter, ut dictum eſt. In intellectu enim principiorum cauſatur determinatio ex hoc quod aliquid per lumen intellectus ſufficienter inſpici per ipſum poteſt. In ſcientia vero concluſionum cauſatur determinatio ex hoc quod concluſio ſecundum actum rationis in principia per ſe viſa reſolvitur: in fide vero ex hoc quod voluntas intellectui imperat. Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum, ut faciat inſpici quæ creduntur, ſicut inſpiciuntur principia per ſe nota, vel quæ in ipſa reſolvuntur; ſed hoc modo ut intellectus firmiter adhæreat: ideo certitudo quæ eſt in ſcientia, & intellectu, eſt ex ipſa evidentia eorum quæ certa eſſe dicuntur; certitudo autem fidei eſt ex firma adhæſione ad id quod creditur. In his ergo quæ per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, ut dictum eſt, eſt ipſa veritas prima, ſive Deus, cui creditur, quæ habet maiorem firmitatem quam lumen intellectus humani, in quo conſpiciuntur principia, vel ratio humana, ſecundum quam concluſiones in principia reſolvuntur: & ideo fides habet maiorem certitudinem quantum ad firmitatem adhæſionis, quam ſit certitudo ſcientiæ, vel intellectus; quamvis in ſcientia, & intellectu ſit maior evidentia eorum quibus aſſentitur.

Ad primum ergo dicendum, quod certitudo fidei dicitur media inter certitudinem ſcientiæ, & opinionis non intenſive per modum quantitatis continuæ, ſed extenſive per modum numeri. Certitudo enim ſcientiæ conſiſtit in duobus, ſcilicet in evidentia, & firmitate adhæſionis. Certitudo autem fidei conſiſtit in uno tantum, ſcilicet in firmitate adhæſionis. Certitudo vero opinionis in neutro. Quamvis certitudo fidei, de qua loquimur, quantum ad illud unum ſit vehementior quam certitudo ſcientiæ quantum ad illa duo. Vel dicendum, quod loquitur de fide quæ eſt opinio firmata rationibus, non autem de fide infuſa.

Ad ſecundum dicendum, quod credenti accidit aliquis motus dubitationis ex hoc quod intellectus eius non eſt ſecundum ſe terminatus in ſui intelligibilis viſione, ſicut eſt in ſcientia, & intellectu, ſed ſolum ex imperio voluntatis: & ideo ſciens quantum ad id non recedit a dubietate magis quam credens; ſed credens ſecundum firmitatem adhæſionis magis recedit quam ſciens ſecundum illa duo.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa ex inſufficienti procedit, ut dictum eſt.

A R-

(a) *Al.* credendum.

ARTICULUS III.

Utrum fides ſit in voluntate ſicut in ſubiecto.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod fides ſit in voluntate ſicut in ſubiecto. Quia ſecundum Hugonem de ſan. Vict. (Lib. I. de ſacramentis pat. x. cap. III. in princ.) fides habet in cogitatione materiam, ſed in affectu ſubſtantiam. Sed illud eſt ſubiectum accidentis ubi eſt ſua eſſentia, quæ ſubſtantia dicitur. Ergo fides eſt in affectu ſicut in ſubiecto.

2. Præterea. Sicut certitudo ſcientiæ eſt ex intellectu, ita certitudo fidei eſt ex voluntate: quia credere non poteſt homo, niſi velit, ut dicit Auguſtinus (ſuper Ioan. tract. XXVI.) Sed ſubiectum ſcientiæ eſt intellectus. Ergo eadem ratione ſubiectum fidei eſt voluntas.

3. Præterea. Meritum (*a*) in voluntate conſiſtit. Sed actus fidei eſt meritorius. Ergo eſt actus voluntatis.

4. Præterea. Oppoſita ſunt circa idem. Sed infidelitas eſt in voluntate: quia ſecundum quod eſt in intellectu, habet ignorantiam, quæ non eſt peccatum, ſed excuſat. Ergo fides eſt in voluntate.

Sed contra. Obiectum habitus concordat obiecto potentiæ, quæ eſt eius ſubiectum. Sed obiectum fidei eſt verum, quod eſt obiectum intellectus; non autem bonum, quod eſt obiectum voluntatis. Ergo ſubiectum fidei non eſt voluntas, ſed intellectus.

Præterea. Ad eamdem vim pertinet fides, & id quod fidei ſuccedit in gloria. Sed id quod fidei ſuccedit, ſcilicet viſio, pertinet ad intellectum. Ergo & fides.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod pertineat ad intellectum practicum. Sicut enim dicit Philoſophus in III. de Anima (text. XLVIII.) intellectus ſpeculativus nihil dicit de fugiendo, (*b*) vel imitabili. Sed per fidem inſtruimur quid facere, vel quid vitare debeamus. Ergo fides eſt in intellectu practico.

2. Præterea. Intellectus ſpeculativus proportionaliter reſpondet imaginationi, ſicut intellectus practicus æſtimationi, quæ eſt in parte ſenſitiva. Sed imaginatio non facit confidentiam, & terrorem, ut dicitur in III. de Anima (text. CLIV.) immo per eam nos habemus ad terribilia, ac ſi eſſemus in pictura conſiderantes. Ergo nec intellectus ſpeculativus. Sed fides eſt principium ſpei, & facit tremorem: quia dæmones credunt, & contremiſcunt, ut dicitur Iacob I. Ergo fides non eſt in intellectu ſpeculativo.

3. Præterea. Intellectus ſpeculativus non permiſcetur voluntati, ſed practicus. Fides autem conſiſtit in intellectu, & voluntate, ut dictum eſt. Ergo ſubiectum eius non eſt intellectus ſpeculativus, ſed practicus.

Sed contra. Intellectus practicus eſt contingentium operabilium a nobis. Sed fides eſt æternorum. Ergo fides non eſt in intellectu practico.

Præterea. Cognitio practica eſt cauſa cognitorum. Sed fides non eſt cauſa rerum quæ creduntur. Ergo non eſt in intellectu practico.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſit virtus intellectualis. Virtus enim intellectualis eſt quæ habet pro ſubiecto intellectum. Sed fidei ſubiectum eſt intellectus. Ergo eſt virtus intellectualis.

2. Præterea. Articuli fidei, quorum eſt fides, ſunt ſicut principia in aliis ſcientiis, ex quibus procedit Theologia. Sed intellectus principiorum eſt virtus intellectualis, ut patet per Philoſophum in VI. Ethic. (cap. III.) Ergo & fides articulorum eſt virtus intellectualis.

3. Præterea. Virtus intellectualis, ut dicit Philoſophus in VI. Ethic. (ibid.) eſt per quam non dicitur niſi verum. Sed fidei falſum ſubeſſe non poteſt. Ergo fides eſt virtus intellectualis.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in VI. Ethic. (ibid.) quod ſuſpicio non eſt virtus intellectualis, ſicut nec opinio: & eadem ratione nec fides, quæ eſt ex eorum genere.

Præterea. Virtus eſt ultimum in re de potentia, ut dicitur in I. de cælo, & mun. (text. CXVI.) Sed fides non ponit intellectum in ultimum ſui, quia per ipſam intellectus non terminatur in aliqua viſione. Ergo fides non eſt virtus intellectualis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod voluntas importat actum intelle-

(a) *Al.* in veritate. (b) *Nicolai* de immutabili; *ad marginem vero*, vel potius *de fugiendo, & proſequendo*, iuxta græcum.

Digitized by Google

tellectus, ſicut & actum iraſcibilis, & concupiſcibilis. Ad hoc autem quod actus iraſcibilis, & concupiſcibilis ſit perfectus, oportet quod non ſolum ſit aliquis habitus in voluntate, vel ratione imperante, ſed etiam quod ſit aliquis habitus in iraſcibili, & concupiſcibili exequente, ut faciliter actum exequatur: unde & oportet aliquem habitum eſſe in intellectu ad hoc quod voluntati faciliter obediat in his quæ ſunt ſupra rationem; & hoc eſt habitus fidei: & ideo ſubiectum fidei eſt intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubſtantia non ſumitur ibi pro eſſentia, ſed pro forma. Fidei autem forma quodammodo eſt caritas, ut infra patebit, quæ in voluntate eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſcientia, & intellectus habent certitudinem per id quod ad cognitionem pertinet, ſcilicet evidentiam eius cui aſſentitur; fides autem habet certitudinem ab eo quod eſt extra genus cognitionis, in genere affectionis exiſtens: & ideo ſcientia, & intellectus eſt ſicut in ſubiecto in eo a quo habet certitudinem, non autem fides.

Ad tertium dicendum, quod meritum conſiſtit in voluntate ſicut in cauſa, inquantum ipſa ſemper importat actum meritorium; non autem ſemper in ipſa eſt ſicut in ſubiecto: quia actus meritorius quandoque elicitur ab aliis potentiis.

Ad quartum dicendum, quod infidelitas eſt etiam in intellectu ſicut in ſubiecto; in voluntate autem ſicut in imperante infidelitatis actum, (a) ut eſt actus infidelitatis demeritorius.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod intellectus ſpeculativus, & practicus in hoc differunt quod intellectus ſpeculativus conſiderat verum abſolute, practicus autem conſiderat verum in ordine ad opus. Contingit autem quandoque quod verum ipſum quod in ſe conſiderabatur, non poteſt conſiderari ut regula operis, ſicut accidit in mathematicis, & in his quæ a motu ſeparata ſunt: unde huiuſmodi veri conſideratio eſt tantum in intellectu ſpeculativo. Quandoque autem verum quod in ſe conſideratur, poteſt ut regula operis conſiderari; & tunc intellectus ſpeculativus fit practicus per extenſionem ad opus. Hoc autem contingit dupliciter. Quia aliquando illud verum quod utroque modo poteſt conſiderari, non habet magnam utilitatem, niſi inquantum ordinatur ad opus: quia cum ſit contingens, non habet fixam veritatem, ſicut eſt conſideratio de operibus virtutum: & tunc talis conſideratio, quamvis poſſit eſſe & ſpeculativi, & practici intellectus, tamen principaliter eſt practici intellectus. Aliquando vero illius veri conſideratio habet in ſe dignitatem quamdam, etiam ſi numquam ad opus ordinetur, ſicut accidit in conſideratione divinorum, quorum cognitio dirigit in opere; & tamen viſio Dei eſt ultimus finis operis: & tunc illa conſideratio principaliter eſt in intellectu ſpeculativo, & ſecundario in practico. Cum ergo fidei obiectum proprium ſit veritas prima, quæ, inquantum eſt finis operis, regulat in opere; fides principaliter erit in intellectu ſpeculativo, & ſecundario in practico: quia intellectus ſpeculativus, & practicus non ſunt diverſæ potentiæ, ſed differunt fine, ut dicitur in II. Metaphyſ. & III. de Anima, inquantum practicus ordinatur ad opus, ſpeculativus autem ad veritatis inſpectionem tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod fides inclinat ad operandum, & fugiendum, inquantum illud verum quod in ſe conſiderari poteſt, accipitur ut regula operis.

Ad ſecundum dicendum, quod inquantum verum quod fides conſiderat, accipitur ut conveniens, vel contrarium, ſecundum hoc fides inducit vel tremorem, vel ſpem, vel aliquid huiuſmodi.

Ad tertium dicendum, quod coniunctio intellectus ad voluntatem non facit intellectum practicum, ſed ordinatio eius ad opus: quia voluntas communis eſt & ſpeculativo, & practico: voluntas enim eſt finis; ſed finis invenitur in ſpeculativo, & practico intellectu.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod cum virtus ponat potentiam in ultimo quantum ad actum, non ſufficit ad rationem virtutis quod potentia per actum ponatur in ultimo quantum ad obiectum; ſed oportet quod ponatur in ultimo quantum ad modum agendi, ut ſcilicet actus ſit bonus non ſolum ex eo quod bonum eſt quod fit, ſed eo quod bene fit, ſicut patet in virtutibus moralibus. Bonum autem intel-

(a) Al. & eſt. Forte & ideo eſt.

telleſtus eſt verum, quod eſt finis, & perfectio eius. Unde non ſufficit ad rationem virtutis intellectualis quod per eam cognoſcatur verum; ſed oportet quod actus quo verum conſideratur, ſit perfectus etiam ex modo, ut bene quis intelligat. Bene autem operari intellectum, non contingit ex hoc quod ex bona voluntate eius operatio procedit, ut dictum eſt, ſed efficacia intellectus ad obiectum proprium conſpiciendum vel in ſe, vel per reſolutionem ad id quod in ſe conſpicitur. Fides autem per actum ſuum ponit intellectum in ultimo quantum ad obiectum, inquantum facit aſſentire primæ veritati; non autem quantum ad modum proprium ipſius intellectus: quia intellectus noſter non eſt per fidem tantæ efficaciæ ut id quod credit, inſpicere per ſe poſſit, vel ad ea quæ inſpicit, reducere: & ideo fides non eſt virtus intellectualis.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis habitus qui habet pro ſubiecto intellectum, poteſt dici virtus intellectualis, niſi perficiat intellectum & quantum ad obiectum, & quantum ad modum actus.

Ad ſecundum dicendum, quod ad principia aliarum ſcientiarum videnda ſufficit lumen intellectus agentis; & ideo habitus illorum principiorum eſt virtus: ſed ad viſionem articulorum neque lumen intellectus agentis ſufficit, neque lumen fidei; & ideo non eſt virtus intellectualis.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod fides non errat, ſed ſemper verum dicit, non eſt ex perfecto modo intelligendi, ſed magis ex alio, quod eſt extra intellectum, ſcilicet ex infallibili ratione, quæ dirigit voluntatem.

ARTICULUS IV.

Utrum fides ſit virtus, & utrum ſit habitus.

2. 2. *quæſt.* lv. *art.* 5 *& de verit. quæſt.* xiv. *art.* 3.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod fides nullo modo ſit virtus. Nulla enim virtus præter intellectualem habet verum pro obiecto, nec eſt habitus cognitivus, ſed operativus. Sed fides eſt habitus cognitivus, & habet verum pro obiecto. Ergo cum non ſit virtus intellectualis, videtur quod nullo modo poſſit dici virtus.

2. Præterea. Credere videtur univoce dici, ſecundum quod credimus articulos, & ſecundum quod dicimur aliis credere. Sed fides aliorum non eſt virtus. Ergo nec fides articulorum.

3. Præterea. Omne quod eſt contra rationem, eſt vituperabile: quia malum hominis eſt contra rationem eſſe, ut dicit Dionyſius iv. cap. de divin. Nomin. Sed fides cum faciat abnegare rationem, videtur contra rationem eſſe. Ergo credere eſt vituperabile: ergo fides non eſt virtus.

4. Præterea. Sicut per fidem cognoſcimus ea quæ ſunt ſupra rationem, ita & per prophetiam. Sed prophetia non dicitur virtus. Ergo nec fides.

5. Præterea. In Deo dicuntur eſſe virtutes exemplares. Sed fides non habet exemplar in Deo. Ergo fides non eſt virtus.

Sed contra. Nihil iuſtificat nihil virtus. Sed fides iuſtificat: Rom. v. 1. *Iuſtificati ergo ex fide*. Ergo fides eſt virtus.

Præterea. Vita ſpiritualis eſt per virtutem. Eſt autem vita ſpiritualis per fidem, ut dicitur Rom. 1. & Habac. 11. Ergo fides eſt virtus.

Præterea. Per virtutes efficimur filii Dei. Hoc autem fit per fidem. Ioan. 1. 12. *Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius*. Ergo fides eſt virtus.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod fides non ſit una virtus. Quidam enim articuli fidei ſunt de æternis, ut qui pertinent ad Trinitatem perſonarum; quidam vero de temporalibus, ſicut qui pertinent ad incarnationem Chriſti. Sed ſcientia, & ſapientia ſunt diverſa dona per hoc quod ſunt de temporalibus, & æternis. Ergo fides non eſt una virtus.

2. Præterea. Spes, & timor differunt per hoc quod ſpes eſt de bonis futuris, timor vero de malis. Sed fides eſt de utriſque, quia eſt de ſuppliciis, & præmiis. Ergo fides non eſt una virtus.

3. Præterea. Ad fidem pertinent multa quæ ſunt moralis Philoſophiæ, ſicut fornicationem eſſe mortale peccatum; & quæ ſunt naturalis, ſicut mundum non eſſe æternum; & quæ ſunt Philoſophiæ primæ, ſicut Deum habere curam de actibus humanis. Ergo videtur quod fides non ſit unus habitus.

Sed contra. Epheſ. iv. 5. *Una fides*.

Præterea. Sicut prudentia dirigit inten-

tionem in politicis, ita fides in gratuitis, ut dicit Auguſtinus (ſup. Pſalm. XXXI.) Sed prudentia eſt una, quamvis in diverſis intentionem dirigat. Ergo & fides.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod, ſicut ſupra dictum eſt, cum virtutis ſit reddere opus bonum, operatio poteſt dici bona vel formaliter, inquantum procedit ex potentia quæ movetur in bonum ſecundum rationem boni, vel materialirer, ſecundum quod eſt congrua, & connaturalis potentiæ. Et utroque modo actus fidei eſt bonus: quia & congruit intellectui inquantum eſt verorum; & iterum procedit a voluntate imperante, quæ movetur in bonum quaſi in obiectum. Ex parte autem intellectus, quamvis habeat bonitatem ratione obiecti, non tamen habet perfectionem, quia deficit modus, ut dictum eſt, eo quod non habeat conſpicuam veritatem, cui adhæret. Sed ex parte voluntatis poteſt habere perfectionem, inquantum voluntas perfecta in appetitu boni firmitatem, & certitudinem facit in fide: & ideo Bernardus dicit (Lib. V. de conſideratione cap. III.) quod fides eſt *voluntaria quædam, & certa prælibatio nondum propalatæ veritatis*. Unde patet quod fides eſt virtus non quidem intellectualis, ſed eo modo quo communiter loquimur de virtute, quæ producit actum bonum ex bonitate voluntatis procedentem. Nec tamen eſt virtus moralis: quia non eſt ordinativa appetitus ſenſibilis, ut conſiſtat circa delectationes, & triſtitias, & operationes, ſicut circa materiam, & obiectum: ſed eſt virtus theologica; quod quidem genus Philoſophi non cognoverunt.

Ad primum ergo dicendum, quod prima propoſitio habet veritatem de virtutibus quas Philoſophi cognoverunt, qui præter intellectuales, nullas virtutes niſi morales poſuerunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio inclinans voluntatem ad credendum articulos, eſt ipſa veritas prima, quæ eſt infallibilis; ſed ratio quæ inclinat voluntatem ad credendum alia, eſt vel aliquod ſignum fallibile, vel dictum alicuius ſcientis, qui & falli, & fallere poteſt: unde voluntas non dat infallibilem veritatem intellectui credenti alia credibilia, ſicut dat infallibilem veritatem credenti articulos fidei: & propter hoc hæc fides eſt virtus, & non alia.

Ad tertium dicendum, quod fides non eſt contra rationem, ſed ſupra rationem: & ideo non dicitur abnegare rationem, quaſi rationem veram deſtruens, ſed quaſi eam captivans in obſequium Chriſti, ut dicit Apoſtolus I. Corinth. X.

Ad quartum dicendum, quod prophetia nullo modo poteſt eſſe virtus: neque intellectualis, cum non perficiatur per eam operatio intellectus ſecundum modum intellectui connaturalem: quia ea quæ per prophetiam revelantur, non poſſunt reſolvi ad principia naturaliter cognita: neque eſt virtus theologica: quia non habet Deum pro obiecto, ſed res temporales: neque iterum actus intellectus per prophetiam a voluntate imperatur.

Ad quintum dicendum, quod fides habet exemplar in Deo quantum ad id quod perfectionis in ipſa eſt, ſcilicet cognitionem, & certitudinem, ſed non quantum ad id quod eſt imperfectionis: ex hoc enim non habet rationem virtutis.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod habitus multitudinem, & unitatem habet ex obiecto. Obiectum autem fidei eſt veritas prima, quæ eſt ſimplex, & invariabilis. Et ideo in fide invenitur duplex unitas: ex hoc enim quod unum & ſimplex eſt cui fides innititur, habitus fidei in habente non dividitur in plures habitus; ex hoc autem quod veritas eſt, habet potentiam uniendi diverſos habentes fidem in ſimilitudinem unius fidei, quæ attenditur ſecundum idem creditum: quia, ſicut dicit Dionyſius VII. cap. de div. Nom. veritas habet vim colligendi, & uniendi; e contrario error, & ignorantia diviſiva ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod fides non eſt de aliquo temporali ſicut de obiecto; ſed inquantum pertinet ad veritatem æternam, quæ eſt obiectum fidei, ſic cadit ſub fide; ſicut fides credit paſſionem, inquantum Deus paſſus eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpes, & timor ad affectum pertinent, cuius proprium obiectum eſt bonum, & malum, inquantum huiuſmodi: & ideo diverſificantur ſecundum differentiam boni, & mali. Sed bonum, & malum non differunt in ratione veri. Et ideo fides, cuius obiectum eſt verum, non diſtinguitur ex hoc quod aliquo modo eſt de bonis, & malis.

Ad tertium dicendum, quod fides conſi-

dunt

derat omnia illa diverſa ſub una ratione, ſcilicet ſecundum quod innituntur veritati primæ: & ideo fides non diverſificatur penes ea, quamvis ſint diverſæ ſcientiæ de eis, quæ ea conſiderant rationibus propriis, quæ diverſæ ſunt.

ARTICULUS V.

Utrum fides ſit prior aliis virtutibus.

2. 2. *quæſt.* IV. *art.* 7.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod fides non ſit prior aliis virtutibus. Omnes enim virtutes ſimul infunduntur. Sed eorum quæ ſunt ſimul, unum non eſt poſt alterum. Ergo fides non eſt prior aliis virtutibus.

2. Præterea. Fundamentum eſt prima pars ædificii. Sed ſuper illud Luc. XI. *Dico vobis amicis meis, ne terreamini*, dicit Gloſſa: „ Fortitudo eſt fundamentum fi„ dei: "& Bernardus dicit (Lib. V. de conſiderat. cap. XIV.) quod in humilitate fundantur aliæ virtutes. Et ſimiliter timor videtur eſſe fundamentum: quia dicitur (Pſal. CX. 11.) *Initium ſapientiæ timor Domini*. Ergo videtur quod fides non ſit prima.

3. Præterea. Virtutes theologicæ, ut prius dictum eſt, ad hoc ſunt ut fiat quædam hominis ordinatio ad finem. Sed ſpes, & caritas propinquiores ſunt fini quam fides, quia habent finem pro obiecto ſub ratione finis. Ergo fide priores ſunt.

4. Præterea. Super Pſalm. XXXVI. *Noli æmulari &c.* dicit Gloſſa, quod ſpes introducit ad fidem. Ergo ſpes eſt prior fide.

5. Præterea. Secundum ordinem potentiarum eſt ordo habituum. Sed fides eſt in intellectu, ſecundum quod eſt motus a voluntate, ut patet ex prædictis. Cum ergo caritas ſit in voluntate, videtur quod caritas ſit prior fide; & ſic fides non eſt prima.

6. Præterea. Fides eſt principaliter in intellectu ſpeculativo. Sed ſpeculativa vita ſequitur activam: quia nullus pervenit ad contemplativæ otium, niſi prius depuretur mens per exercitium activæ. Ergo virtutes morales, quæ pertinent ad vitam activam, ſunt priores fide.

Sed contra. Cognitio præcedit affectionem: quia nihil diligitur niſi cognitum, ut dicit Auguſtinus (Lib. VIII. de Trin. cap. IV.) Sed fides eſt in cognitione, ceteræ autem virtutes in affectione conſiſtunt. Ergo fides aliis prior eſt.

Præterea. In omnibus virtutibus requiritur recta intentio. Sed fides intentionem dirigit, ut dicit Auguſtinus (ſuper Pſalm. XXXI.) Ergo fides eſt ante alias virtutes.

Præterea. Per omnes virtutes homo accedit ad Deum. Sed accedentem ad Deum oportet credere, ut dicitur Hebr. XI. Ergo fides eſt ante alias virtutes.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid poteſt dici prius altero & tempore, & natura. Tempore quidem omnes virtutes ſunt ſimul, quia ſimul divinitus infunduntur; ſed ſecundum naturam ordo virtutum penſandus eſt ex actibus, ſicut & ordo potentiarum, quæ ſimul in anima concreantur. Actus autem fidei conſiſtit in cognitione veri, quam præſupponit affectio boni, quæ exigitur in omnibus aliis virtutibus: & ideo fides, quantum ad id quod fidei eſt, (*a*) prior eſt omnibus aliis virtutibus ſecundum naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de ordine temporis.

Ad ſecundum dicendum, quod fundamentum dicitur in ſpiritualibus metaphorice ad ſimilitudinem fundamenti materialis. Poteſt autem iſta ſimilitudo attendi quantum ad duo; ſcilicet quantum ad ordinem, quia fundamentum præcedit alias partes; & etiam quantum ad virtutem fundamenti, quia fundamentum totum ædificium ſuſtentat: quorum utrumque per ſimilitudinem in fide invenitur: quia ipſa (*b*) omnibus aliis naturaliter prior eſt, & aliæ in ipſa firmantur: quia ſine ipſa impoſſibile eſt placere Deo, Hebr. XI. Fortitudo autem dicitur fundamentum quantum ad alterum, inquantum ſcilicet ſpirituale ædificium contra adverſa firmum reddit; humilitas contra proſpera, quæ ſunt occaſio culpæ; ſed timor contra ipſam culpam, quia *timor Domini expellit peccatum*: Eccli. I. 27. (*c*) unde timor præcedit alia quæ ad affectionem pertinent, cum caritatem introducat, ut dicit Auguſtinus (ſuper Epiſt. I. Ioan. tract. IX.)

Ad tertium dicendum, quod ſpes, & caritas ſunt propinquiores fini quantum ad conſecutionem, quia caritas quodammodo attin-

(a) *Al.* potior. (b) *Al.* in omnibus. (c) *Al.* deeſt unde.

Digitized by Google

attingit finem: unde ex hoc non habent quod ſint ſecundum naturam prius fide; ſed conſequuntur eam, quia eis finem oſtendit.

Ad quartum dicendum, quod ſicut finis eſt prior in intentione, & poſterior in eſſe; ita quanto aliquid eſt propinquius fini, eſt prius in propoſito, quamvis ſit poſterius in eſſe vel tempore, vel natura: & ideo ſpes, ſecundum quod magis propinquat ad conſecutionem finis quam fides, præcedit fidem in propoſito, ſed non in eſſe: & ſecundum hoc dicitur ſpes introducere ad fidem, non quæ iam ſit, ſed quæ proponitur futura: ſicut cum alicui proponuntur æterna bona, primo vult ea, ſecundo vult eis inhærere per amorem, & tertio vult ſperare ea, & quarto vult credere ea, ut credens poſſit iam ſperare, & amare, & habere: unde in eſſendo fides prior eſt.

Ad quintum dicendum, quod quamvis fides præſupponat voluntatem, non tamen præſupponit voluntatem iam amantem, ſed amare intendentem, inquantum eſt fides: quia non poteſt affectus in aliquo firmari per amorem in quo intellectus non eſt firmatus per aſſenſum; ſicut etiam non poteſt tendere in aliquod per deſiderium quod prius intellectus non apprehendit. Unde iſte eſt naturalis ordo actuum, quod prius apprehenditur Deus, quod pertinet ad cognitionem præcedentem fidem, deinde aliquis vult ad eum pervenire, deinde amare vult, & ſic deinceps, ut dictum eſt prius.

Ad ſextum dicendum, quod fides non pertinet tantum ad vitam contemplativam; immo eſt principium & activæ, & contemplativæ, inquantum oſtendit finem utriuſque.

QUAESTIO III.

DEinde quæritur de formatione fidei: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum fides per caritatem formetur.

Secundo. Utrum fides informis ſit donum Dei.

Tertio. Utrum ſit in dæmonibus.

Quarto. Utrum remaneat caritate adveniente.

ARTICULUS I.

Utrum fides formetur per caritatem.

2. 2. *quæſt.* XXIII. *art.* 8. *de verit. quæſt.* II. *art.* 3. *&* *infra diſt.* XXVII. *quæſt.* II. *art.* 4. *quæſtiunc.* 3.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod fides non formetur per caritatem. Formæ enim eſt præcedere, cum ſit principium rei. Sed caritas eſt poſterior fide, ut dictum eſt. Ergo fides non formatur per caritatem.

2. Præterea. Omnis res habet ſpeciem a propria forma. Sed fides ſecundum ſuam ſpeciem differt a caritate. Ergo caritas non eſt forma fidei.

3. Præterea. Unius rei non ſunt diverſæ formæ. Sed fides formatur per gratiam. Ergo non formatur per caritatem.

Sed contra. Fides ſine caritate non poteſt elicere actum meritorium, quem caritate veniente elicit. Ergo caritas dat fidei aliquam vim; & ita videtur eam aliquo modo formare.

Præterea. Forma rei eſt decor eius. Sed fides fit decora, ut Deus eam acceptet, per caritatem. Ergo caritas format fidem.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod fides informis ſit virtus. Quia dicit Auguſtinus in Libro de vera innocentia *, quod ceteræ virtutes præter caritatem poſſunt ineſſe bonis, & malis. Ergo fides, ſecundum quod eſt virtus, poteſt eſſe in malis. Sed fides quæ eſt in malis, eſt informis. Ergo fides informis eſt virtus.

2. Præterea. Virtus eſt circa difficilia, & ex hoc habet laudem, ut dicit Philoſophus II. Ethic. (cap. III. & VIII.) Sed difficillimum eſt credere articulos fidei: unde Auguſtinus dicit (de verb. Apoſtoli ſerm. XXVII.) & habetur in ſequenti diſtinctione, quod laus fidei eſt credere quæ non videt. Ergo videtur quod fides informis, quæ omnes articulos credit, ſit virtus.

3. Præterea. Nihil opponitur vitio, niſi ſit virtus, aut vitium. Sed infidelitatis vitio

Ex Edit. P. Nicolai.

* Non occurrit nunc talis Liber, nec ſententia ipſa; ſed aliquid ſimile ſuper Pſalm. CXXX. & ſerm. 2. de Verbis Domini cap. XII.

vitio opponitur fides informis. Cum ergo fides informis non ſit vitium, videtur quod ſit virtus.

Sed contra. Fides informis eſt mortua, ut dicitur Iacob. 1. Sed nihil mortuum habet rationem virtutis. Ergo fides informis non eſt virtus.

Præterea. Virtute nullus male utitur, ut dicit Auguſtinus (Lib. II. de lib. arb. cap. XIII.) Sed fide informi aliquis male utitur. Ergo fides informis non eſt virtus.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod fides formata, & informis differant ſpecie. Quia, ut dicit Philoſophus V. Metaph. (text. x.) quæcumque differunt genere, differunt & ſpecie. Sed fides formata, & informis differunt genere: quia fides formata eſt virtus, non autem fides informis. Ergo fides formata, & informis differunt ſpecie.

2. Præterea. Species rei eſt de forma ſua. Sed fidei forma eſt caritas. Ergo fides informis non eſt illius ſpeciei cuius eſt fides formata.

3. Præterea. Eiuſdem formæ ſecundum ſpeciem eſt idem actus ſecundum ſpeciem. Sed fidei formatæ actus eſt credere in Deum, non autem fidei informis. Ergo fides formata, & informis differunt ſpecie.

Sed contra. Habitus diverſificantur ex actibus, & obiectis. Sed fides informis, & formata non differunt quantum ad obiectum proprium fidei, quod eſt veritas uua. Ergo fides formata, & informis non differunt ſpecie.

Præterea. Illud quod eſt extra eſſentiam rei, non variat ſpeciem, ſicut lumen adveniens aeri in corpore lucenti. Sed caritas eſt habitus ſeparatus a fide per eſſentiam. Ergo fides formata caritate non differt ſpecie a fide informi.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod in agentibus ordinatis fines agentium ſecundorum ordinantur ad finem agentis primi, ſicut totum univerſum ordinatur (*a*) ad primum bonum, quod eſt Deus, ut dicit Philoſophus in XI. Metaph. (text. III.) ſicut exercitus ad bonum ducis: & ideo actio primi agentis eſt & prior, & poſterior. Prior in movendo: quia actiones omnium ſecundorum agentium fundantur ſuper actionem primi agentis, quæ cum ſit una, communiter omnes firmans, ſpecificatur eius effectus in hoc, & in illo ſecundum exigentiam illius; ſicut uno præcepto ducis præcipientis bellum unus accipit gladium, alius parat equum, & ſic de aliis. Eſt autem poſterior in utendo aliorum actibus ad finem proprium; & ſic omnes actiones aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis. Cum ergo in viribus animæ voluntas habeat locum primi motoris, actus eius eſt prior quodammodo actibus aliarum virium, inquantum imperat eos ſecundum intentionem finis ultimi, & utitur eis in conſecutione eiuſdem. Et ideo vires motæ a voluntate, duo ab ea recipiunt. Primo formam aliquam ipſius ſecundum quod omne movens, & agens imprimit ſuam ſimilitudinem in motis, & patientibus ab eo. Hæc autem forma vel eſt ſecundum formam ipſius voluntatis, ſecundum quod omnes vires motæ a voluntate libertatem ab ea participant; vel eſt ſecundum habitum perficientem voluntatem, qui eſt caritas: & ſic omnes habitus qui ſunt in viribus motis a voluntate caritate perfecta, participant formam caritatis. Hæc tamen forma quam a voluntate vires motæ participant, eſt omnibus communis: unde præter eam habitus qui ſunt perfectiones earum, habent (*b*) ſpeciales formas, ſecundum quod congruit potentiæ quam perficiunt, (*c*) per comparationem ad actus, & obiecta. Secundo recipiunt a voluntate conſummationem iu fine: & ſic caritas dicitur finis aliarum virtutum, inquantum per eam fini ultimo coniunguntur. Quia ergo fides, ut dictum eſt, eſt in intellectu ſecundum quod movetur a voluntate; ideo per caritatem, quæ eſt perfectio voluntatis, formatur forma communi ſibi, & aliis virtutibus; tamen præter eam habet formam ſpecialem ex ratione proprii obiecti, & potentiæ in qua eſt: & ſimiliter conſummationem per caritatem recipit.

Ad primum ergo dicendum, quod fides ſimpliciter caritatem præcedit: quia velle, quod ad fidem exigitur, ſine caritate eſſe poteſt: ſed fides formata caritatem ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod omnes virtutes conveniunt in fine: unde earum actus non differunt ſecundum modum illum quem recipiunt ex ordine ad finem, quem modum dat eis caritas, ſed ſecundum modum quem habent ex natura potentiæ, & obiecto proprio: & ideo ſecundum hanc etiam

(a) *Al.* ad bonum. (b) *Al.* ſpirituales. (c) *Al.* nec comparationem ad actus obiecta.

Digitized by Google

iam formam diſtinguitur a caritate fides, & ſecundum hanc non formatur ab ea.

Ad tertium dicendum, quod fides formatur a gratia mediante caritate: quia inquantum actus fidei eſt ex caritate, ſecundum hoc eſt Deo acceptus.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod virtutis eſt facere actum perfectum. Actus autem potentiæ motæ ab alia potentia non poteſt eſſe perfectus, niſi & ſuperior potentia ſit perfecta per habitum, ut non deficiat in dirigendo, vel movendo, & inferior, ut non deficiat in exequendo; ſicut patet in actu concupiſcibilis, qui ad hoc quod ſit perfectus, requiritur quod concupiſcibilis ſit perfecta per habitum temperantiæ, & ratio per habitum prudentiæ: quod ſi deſit prudentia in ratione, quantumcumque ſit diſpoſitio in concupiſcibili ad actum temperantiæ, virtutis rationem non habebit, ut dicit Philoſophus in VI. Ethic. (cap. x. & xi.) Quia ergo credere eſt actus intellectus, ſecundum quod eſt motus a voluntate, ad hoc quod iſte actus perfectus ſit, oportet quod intellectus perfectus ſit per lumen fidei, & voluntas ſit perfecta per habitum caritatis: & ideo informis fides non habet actum perfectum, & ideo non poteſt eſſe virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus large accipit nomen virtutis pro quacumque diſpoſitione inclinante ad actum quo bonum agitur.

Ad ſecundum dicendum, quod ad hoc quod ſit virtus, non ſolum oportet quod homo faciat ea quæ ſunt virtutis, ut quod faciat iuſta, vel fortia, ſed quod faciat eo modo quo virtuoſus facit; quamvis etiam aliquo modo ex hoc quod facit ea quæ virtutis ſunt, laudari poſſit. Hic autem modus, ut ex dictis patet, deficit in actu fidei informis; & ideo non eſt virtus.

Ad tertium dicendum, quod etiam diſpoſitio ad virtutem opponitur vitio: unde non oportet quod fides informis quæ infidelitati opponitur, ſit virtus.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod differentia habituum penſanda eſt ex actibus. Contingit autem aliquos actus dupliciter conſiderari: vel ſecundum ſpeciem naturæ, vel ſecundum ſpeciem moris: & quandoque conveniunt ſecundum ſpeciem quantum ad unum dictorum, & differunt ſecundum aliud; ſicut occidere nocentem, & innocentem non differunt ſecundum ſpeciem naturæ, ſed ſecundum ſpeciem moris: quia unum eſt actus vitii, ſcilicet homicidii, alterum actus virtutis, ſive iuſtitiæ: ſed occidere latronem, & liberare innocentem, ſunt actus diverſi ſecundum ſpeciem naturæ, & conveniunt ſecundum ſpeciem moris, quia ſunt actus iuſtitiæ. Si ergo actus fidei formatæ, & informis conſiderentur ſecundum ſpeciem naturæ, ſic ſunt idem ſpecie, quia ſpeciem naturalem habet actus ex obiecto proprio. Si autem conſiderentur ſecundum eſſe moris, tunc differunt ſecundum completum, & incompletum in eadem ſpecie; ſicut actus quo facit iuſta non ut iuſtus, & quo facit iuſta ut iuſtus. Et ſimiliter fides formata, & informis in ſpecie naturæ ſunt penitus idem; ſed in ſpecie moris differunt, non quaſi in diverſis ſpeciebus exiſtentes, ſed ſicut perfectum, & imperfectum in eadem ſpecie, ſicut diſpoſitio, & habitus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus eſt genus fidei ſecundum eſſe moris; a quo tamen non penitus fides informis eſt aliena, ſed eſt ſicut imperfectum in illo genere.

Ad ſecundum dicendum, quod a forma quam habet virtus ex ratione potentiæ, & obiecti proprii, habet ſpeciem naturæ; ſed ſpeciem moris habet a forma quam habet a potentia movente, & dirigente: & ideo non ſequitur quod differant ſpecie, niſi ſicut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, per illa tria unus numero actus deſignatur quantum ad diverſa: unde aliquid eſt in actu fidei formatæ quod non eſt in actu fidei informis; non tamen eſt penitus alius.

ARTICULUS II.

Utrum fides informis ſit donum Dei, vel habitus acquiſitus.

2. 2. *quæſt.* VI. *art.* 1.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod fides informis non ſit donum Dei, ſed habitus acquiſitus. Auguſtinus enim dicit (Lib. XIV. de Trin. cap. 1.) quod per ſcientiam fides acquiritur, nutritur, & defenditur. Sed nullus habitus acqui-

Digitized by Google

acquiſitus per ſcientiam aliquam eſt donum Dei, quaſi habitus infuſus. Ergo fides informis non eſt habitus infuſus.

2. Præterea. Rom. xi. dicitur, quod fides ex auditu eſt: & Ioan. xx. 29. dicitur Thomæ: *Quia vidiſti me, credidiſti:* & Ioan. iv. 16. *Voca virum tuum:* Gloſſa, „ intellectum ad credendum: " & Auguſtinus dicit (ſuper Ioan. tract. xxvi.) quod nullus credit niſi volens. Ex quibus omnibus habetur quod fides eſt ex aliquo quod in nobis eſt. Sed omne tale eſt habitus acquiſitus. Ergo fides eſt habitus acquiſitus.

3. Præterea. Philoſophi crediderunt Deum omnipotentem. Sed non habuerunt habitum infuſum. Ergo fides non eſt habitus infuſus.

4. Præterea. Habitus per ſeipſum eſt ſufficiens ad movendum potentiam in actum. Sed in actum fidei homo fidelis non poteſt, niſi inſtruatur. Ergo fides eſt habitus acquiſitus.

5. Præterea. *Dei perfecta ſunt opera:* Deuteron. xxxiii. 4. Sed fides informis eſt quid imperfectum. Ergo non eſt a Deo.

6. Præterea. Actio peccati non dicitur eſſe a Deo, propter deformitatem quam habet annexam, quæ a Deo non eſt. Sed ex hoc ipſo quod fides informis eſt, habet quamdam deformitatem. Ergo fides informis non eſt a Deo.

Sed contra. I. Corinth. xiii. 2. *Si habuero omnem fidem*, dicit Gloſſa, quod fides quæ eſt ſine caritate, donum Dei eſt: quia etiam in malis ſunt multa dona Dei. Ergo informis fides eſt a Deo infuſa.

Præterea Nullus poteſt in his quæ ſunt ſupra naturam, niſi per aliquid divinitus datum. Sed aliquis habens fidem informem aſſentit his quæ ſunt ſupra naturam. Ergo oportet quod hoc fiat per aliquid divinitus infuſum.

Præterea. Altiora ſunt ea de quibus eſt fides quam ea de quibus eſt prophetia. Sed prophetia non poteſt eſſe ſine lumine infuſo, ſicut in bonis, ſimiliter in malis. Ergo multo minus fides.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, habitus ad hoc ſunt neceſſarii, ut potentiæ quæ per naturam non ſunt determinatæ ad actum perfectum, determinentur per habitum. Contingit autem quandoque quod inferior potentia non eſt determinata ad actum illum perfectum, ſed ſuperior potentia determinatur ad ipſum; ſicut concupiſcibilis non eſt determinata ad tenendum medium in delectatione ex propria natura, ſed ratio determinatur per naturam ſuam ad illud: & ideo habitus temperantiæ acquiritur in concupiſcibili ex vi ſuperioris potentiæ. Nulla autem potentia ſecundum ſuam naturam determinatur ad illa quæ ſunt ſupra naturam rationis noſtræ, quorum eſt fides: & ideo ad hunc actum indigemus habitu, qui non eſt acquiſitus: qui quidem in duobus nos adiuvat: in hoc ſcilicet quod intellectum facit facilem ad credendum credenda, contra duritiem, & diſcretum ad refutandum non credenda, contra errorem.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus infuſus ſimilis eſt habitui innato: quia ſicut naturalis habitus datur in creatione, ita infuſus in reparatione. Naturalis autem habitus, ſicut intellectus principiorum, indiget ut cognitio determinetur per ſenſum, quo acquiſitus non indiget: quia dum acquiritur, per actum determinationem recipit. Et ſimiliter oportet quod fidei habitus determinationem recipiat ex parte noſtra: & quantum ad iſtam determinationem dicitur fides acquiri per ſcientiam Theologiæ, quæ articulos diſtinguit; ſicut habitus principiorum dicitur acquiri per ſenſum quantum ad diſtinctionem principiorum, non quantum ad lumen quo principia cognoſcuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod in fide quatuor conſiderantur; ſcilicet ipſum quod credendum eſt, ratio voluntatem determinans ad credendum, voluntas (*a*) intellectui imperans, intellectus exequens: & ſecundum hoc fides quantum ad eius determinationem, & quantum ad eius actum qui in nobis eſt, quamvis habitus ſit infuſus, dicitur eſſe ex quatuor quæ in nobis ſunt. Quia quantum ad ipſum credendum dicitur eſſe ex auditu: quia determinatio credendorum fit in nobis per locutionem interiorem (*b*) qua Deus nobis loquitur, vel vocem exteriorem. Quantum vero ad rationem, quæ inducit voluntatem ad credendum, dicitur eſſe ex viſione alicuius quod oſtendit Deum eſſe qui loquitur in eo qui fidem annuntiat. Quantum vero ad imperium voluntatis dicitur fides eſſe ex voluntate. Quantum autem ad executionem intellectus, dicitur eſſe actus fidei ex intellectu.

Ad

(*a*) *In editis* intellectum. (*b*) *Al.* quia Deus in nobis loquitur.

Ad tertium dicendum, quod Philoſophi, proprie loquendo, non crediderunt Deum omnipotentem, ſed ſciverunt: quia demonſtrative illud probaverunt. Sed ſi aliqui illud ſine demonſtratione crediderunt, non crediderunt illud quaſi Deo dicenti hoc, ſed alicui ſigno ex quo illud coniecturati ſunt.

Ad quartum dicendum, quod non poteſt habitus infuſus fidei in actum exire, niſi fides determinetur vel a Deo per revelationem, vel ab homine per doctrinam: & ſimile eſt de habitu principiorum.

Ad quintum dicendum, quod perfectio divinorum operum eſt ex ipſo; ſed quod ſit in eis aliqua imperfectio, hoc accidit ex parte recipientis.

Ad ſextum dicendum, quod in actu peccati non ſolum eſt defectus debitæ circumſtantiæ, ſed eſt ibi poſitio indebitæ: & ideo non tantum eſt imperfectus, ſed eſt etiam malus; & ideo peccatum non dicitur a Deo eſſe. Sed in actu fidei informis eſt defectus alicuius quod debet eſſe; non autem eſt ibi poſitio alicuius quod eſſe non debeat: & ideo actus ille eſt imperfectus, non autem malus; & propter hoc a Deo eſt actus, non autem defectus.

ARTICULUS III.

Utrum fides informis ſit in dæmonibus.

2. 2. *quæſt.* v. *art.* 2. & 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod fides informis non ſit in dæmonibus. Viſio enim fidei eſt in ſpeculo, & in ænigmate, ut dicitur I. Corinth. XIII. Sed ænigmatica, & ſpecularis cognitio eſt in nobis ex hoc quod per ſenſum naturaliter cognitionem accipimus; quod non eſt in dæmonibus. Ergo in eis non poteſt eſſe fides informis.

2. Præterea. Fides informis eſt donum gratuitum, ut dictum eſt. Sed poſt peccatum, angelo non eſt infuſum aliquod donum gratuitum; ante autem in eis fides non erat, ſed viſio. Ergo non habent fidem informem.

3. Præterea. Actus fidei ex voluntate eſt. Sed nullus actus dæmonum ex voluntate deliberata procedens, bonus eſt, ut in II. Lib. diſt. VII. dictum eſt. Ergo cum actus fidei informis ſit bonus, videtur quod non habeant fidem informem.

Sed contra. Iacob. II. 19. *Dæmones credunt, & contremiſcunt.*

Præterea. Rom. I. ſuper illud, *Ex fide in fidem*, dicit Gloſſa: „ Fides informis „ dæmonum eſt. "

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod in hæreticis maneat fides informis. Ipſi enim credunt Deum trinum, & unum, & Deum factum hominem. Sed hæc ſunt ſupra naturam. Cum ergo ea quæ ſunt ſupra naturam, non poſſint credi ſine habitu fidei infuſo, videtur quod in eis maneat fides infuſa.

2. Præterea. In ſcientiis ita eſt quod qui obliviſcitur unum ſcibilium quæ pertinent ad unam ſcientiam, adhuc manet habitus quantum ad alia ſcibilia. Sed fides eſt habitus articulorum. Ergo ſi aliquis hæreticus diſcredit unum articulum, adhuc manet fides in eo quantum ad alium articulum.

3. Præterea. Fides informis eſt principium timoris ſervilis, qui eſt in dæmonibus, vel hæreticis. Ergo fides informis eſt in eis.

Sed contra. Omnis habitus infuſus expellitur per actum contrarium, ſicut patet inducendo in aliis. Sed hæreticus habet actum oppoſitum fidei. Ergo habitus fidei in eo non manet.

Præterea. Eſſet ſimul fidelis, & infidelis; quod eſt impoſſibile.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod de ratione fidei eſt quod credens aſſentiat aliquibus quæ non videt nec ſecundum ſe, nec reſolvere ea poteſt ad ea quæ videt; ſed inclinatur ad credendum ex aliqua ratione quæ ſufficit ad determinandum aſſenſum in id quod creditur, quamvis non ſufficiat ad inducendum ad viſionem eius quod creditur. Ratio autem hæc inducens ad credendum poteſt ſumi vel ex aliquo creato, ſicut quando per aliquod ſignum inducimur ad aliquod credendum vel de Deo, vel de aliis rebus; vel ſumitur ab ipſa veritate increata, ſicut credimus aliqua quæ nobis divinitus dicta ſunt per miniſtros. Et primo modo dicta fides cogit intellectum ad credendum per hoc quod non apparet aliquid contrarium; ſed ſecundo modo intellectus non cogitur, ſed ex voluntate inclinatur. Et primo modo eſt fides in dæmonibus, inquantum ex ipſa naturali cognitione ſimul, & ex mi-

racu-

raculis, quæ vident ſupra naturam eſſe multo ſubtilius quam nos, coguntur ad credendum ea quæ naturalem ipſorum cognitionem excedunt; non autem ſecundo modo.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in intellectu dæmonis non ſit obſcuritas quæ eſt in nobis ex ſenſu, eſt tamen obſcuritas alia per hoc (a) quod non poſſunt per cognitionem ſupernaturalem ad viſionem veritatis pertingere, quam credere per aliqua ſigna compelluntur.

Ad ſecundum dicendum, quod fides quæ eſt in eis, non eſt habitus infuſus, ſed ex naturali cognitione procedit.

Ad tertium dicendum, quod in eis intellectus cogitur ad aſſentiendum: unde non omnino ex libera voluntate procedit.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, fidei habitus infuſus in duobus nos adiuvat, ſcilicet ut credamus quæ credenda ſunt, & ut eis quæ non ſunt credenda, nullo modo aſſentiamus. Primum autem homo poteſt ex ipſa æſtimatione ſine habitu infuſo; ſed ſecundum, ſcilicet ut diſcrete in hæc, & non in illa inclinetur, eſt ex habitu infuſo tantum; quæ quidem diſcretio eſt ſecundum quam non credimus omni ſpiritui: quæ quia in hæretico non eſt, conſtat quod habitus fidei in ipſo non manet. Et ſi aliqua credenda credat, hoc eſt ex ratione humana: ſi enim habitu fidei ad hæc credenda inclinaretur, contraria fidei refutaret, ſicut omnis habitus renititur eis quæ contra illum habitum ſunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis credant aliquid quod eſt ſupra naturam, non tamen credunt illud per habitum infuſum quo dirigantur, ſed per æſtimationem humanam.

Ad ſecundum dicendum, quod habitus ſcientiæ inclinat ad ſcibilia per modum rationis: & ideo poteſt habens habitum ſcientiæ aliqua ignorare quæ ad illum habitum pertinent. Sed habitus fidei cum non rationi innitatur, inclinat per modum naturæ, ſicut & habitus moralium virtutum, & ſicut habitus principiorum: & ideo quamdiu manet, nihil contra fidem credit.

Ad tertium dicendum, quod ex illa æſtimatione humana etiam in eis timor ſervilis cauſatur, ſicut in dæmonibus.

ARTICULUS IV.

Utrum fides informis evacuetur adveniente caritate.

2. 2. *quæſt.* IV. *art.* 4.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod fides informis evacuetur caritate adveniente. I. Corinth. XIII. 10. *Cum venerit quod perfectum eſt, evacuabitur quod ex parte eſt*, ſicut veniente viſione evacuabitur fides. Sed fides informis eſt imperfecta reſpectu fidei formatæ. Ergo fides informis tollitur adveniente formata.

2. Præterea. Fides informis eſt principium timoris ſervilis. Sed adveniente caritate tollitur timor ſervilis. Ergo & fides informis.

3. Præterea. Gratia adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli totum fidei habitum cauſat. Ergo & in fideli qui habet fidem formatam. Sed fides formata, & informis ſunt unius ſpeciei, ut patet ex dictis. Ergo cum duæ formæ unius ſpeciei non poſſint ſimul eſſe in eodem ſubiecto, oportet quod adveniente caritate, & gratia, fides informis tollatur.

Sed contra. Dona infuſa ſunt permanentiora quam acquiſita. Sed gratia adveniens non tollit habitus acquiſitos. Ergo multo minus tollit habitum infuſum fidei.

Præterea. Nihil corrumpitur, niſi a ſuo contrario. Sed fides informis non contrariatur gratiæ: quia habitus boni non ſunt contrarii ad invicem, ſed ſolum mali, ſeu bonus malo. Ergo fides informis non tollitur ſecundum habitum adveniente caritate.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod etiamſi maneat quantum ad habitum, non maneat quantum ad actum. Per actum enim fidei informis etſi aliquid fiat quod eſt bonum, non tamen aliquid bene. Sed per actum fidei formatæ aliquid bene fit. Ergo fides informis non manet quantum ad actum ſuum adveniente caritate.

2. Præterea. Lumen minus non illumi-

(a) *Al.* quod poſſunt per cognitionem naturalem.

nat præſente maiore lumine. Sed fides informis eſt minus lumen quam caritas. Ergo præſente caritate actus fidei informis non manet.

3. Præterea. Unuſquiſque virtuoſus operatur quanto melius poteſt, ſicut & natura. Sed actus fidei formatæ quem virtuoſus habens caritatem exercet, melior eſt actu fidei informis. Ergo in eo actus fidei informis vacat; ſicut ille qui poteſt aliquid per ſyllogiſmum demonſtrativum cognoſcere, non curat per ſyllogiſmum dialecticum illud conſiderare.

Sed contra. In moralibus multo minus eſt aliquid fruſtra quam in naturalibus, & præcipue quantum ad habitus infuſos. Sed habitus ſine actu fruſtra eſt, cum actus ſit finis eius, ſicut & potentiæ. Ergo non eſt habitus fidei ſine actu.

Præterea. Actus fidei informis eſt credere Deo, vel Deum. Sed hæc manet adveniente caritate. Ergo actus fidei informis non evacuatur.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod fides informis non poſſit fieri fides formata. Fides enim informis mortua eſt, ut dicitur Iac. II. Sed opus mortuum non vivificatur. Ergo nec fides informis vivificatur per formam caritatis.

2. Præterea. Fides eſt accidens. Sed accidentia, ut dicit Boetius *, variari non poſſunt. Ergo videtur quod illa eadem fides quæ fuit informis, non poſſit fieri formata.

3. Præterea. Ex duobus accidentibus non fit unum. Sed gratia adveniens eſt unum accidens. Ergo ipſe non format fidem informem prius, ſed novum habitum fidei formatæ cauſat.

Sed contra. Natura ſemper operatur via breviſſima. Ergo ſimiliter & gratia. Sed hæc via eſt magis brevis, ut habitus prius informis formetur, quam novus habitus infundatur. Ergo illa fides quæ prius erat informis, informatur.

Præterea. Habitus infuſus plus convenit cum gratia quam potentia naturalis. Sed potentia naturalis imperfecta, & informis per gratiam advenientem formatur. Ergo multo fortius habitus fidei informis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo ad primam quæſtionem dicendum, quod remoto eo quod non pertinet ad ſpeciem rei, non oportet quod ſubſtantia rei tollatur, ſicut ſi ab aere tollatur tenebra, adhuc manet aer. Informitas autem fidei non pertinet ad ſpeciem fidei: quia ſpecies fidei eſt per modum quem habet ex natura potentiæ, in qua eſt ſicut in ſubiecto per relationem ad ſuum obiectum. Dicitur autem formata, & informis per relationem ad aliquid extrinſecum, ſcilicet ad voluntatem, ut dictum eſt; ſicut aer formatur lumine per oppoſitionem corporis luminoſi: & ideo patet quod informitas non pertinet ad ſpeciem fidei. Cum ergo caritas adveniens non tollat niſi informitatem a fide, conſtat quod ſubſtantia habitus fidei adhuc manet.

Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio quam habet fides reſpectu viſionis, eſt ſecundum genus cognitionis; & ideo pertinet ad ſpeciem fidei; & propter hoc viſio adveniens fidem evacuat: non autem ita eſt in propoſito, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam timor ſervilis non tollitur quantum ad habitum, ſed quantum ad ſervilitatem.

Ad tertium dicendum, quod gratia in habente fidem non cauſat alium habitum fidei: & hoc non eſt per inefficaciam gratiæ, ſed accidit ex parte ſubiecti, quod non poteſt recipere id quod iam habet.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſicut manet habitus fidei informis ſine informitate, ita & actus ſine informitate: quia habitus eſt quo quis agit, cum tempus affuerit, ut dicit Auguſtinus ** (de Trin. Lib. IV. cap. VII.)

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod aliquis per fidem informem faciat bonum, pertinet ad ſubſtantiam habitus; & ideo hoc manet: ſed quod faciat non bene, hoc pertinet ad informitatem; & ideo non manet.

Ad ſecundum dicendum, quod lumen fidei informis, & caritatis non ſunt unius ratio-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Colligitur ex Lib. I. in Ariſtotelis cathegorias, ideſt prædicamenta, ſuper illam proprietatem ſubſtantiæ quod eadem numero manens, tamen contrariorum ſuſceptiva ſit. ** Vel *cum opus fuerit*, ut videre eſt Libro de bono coniugali cap. XXI.

Digitized by Google

rationis: & ideo unum non offuſcat aliud, ſed perficit illud, cum unum ſit materiale reſpectu alterius.

Ad tertium dicendum, quod actus fidei informis deficit ab actu fidei formatæ ratione informitatis, & ſecundum hoc non manet.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dicit Philoſophus in VI. Ethic. (cap. XVII.) in homine ante completum eſſe virtutis moralis, exiſtit quædam naturalis inclinatio ad virtutem illam, quæ dicitur virtus naturalis; & hæc eadem virtutis rationem ſumit, ſecundum quod a ſuperiori potentia, ſcilicet ratione, perfectionem accipit: & ſimiliter fides informis præexiſtit in intellectu ante completum eſſe virtutis; ſed rationem virtutis accipit ex perfectione ſuperioris potentiæ, ſcilicet voluntatis: unde una & eadem fides quæ prius erat informis, poſtea fit formata. Nec eſt alia fides quæ advenit: quia fides formata, & informis non differunt ſpecie, ut ex dictis patet. Duæ autem formæ unius ſpeciei ſimul eſſe non poſſunt: quia formæ diverſificantur ſecundum numerum ex diverſitate materiæ, vel ſubiecti.

Ad primum ergo dicendum, quod opus mortuum tranſit, & non poteſt idem numero iterum ſumi, & ideo vivificari non poteſt; ſed habitus informis manet, & ideo formari poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod accidens non variatur quaſi ſubiectum variationis, ſed quia ſecundum ipſum, ſubiectum diverſimode ſe habet, quod ſubiectum variationis eſt, ſicut patet in intenſione, & remiſſione coloris.

Ad tertium dicendum, quod ex gratia, & fide non fit unum accidens; ſed modus caritatis participatur ad perfectionem fidei, ſicut modus prudentiæ participatur ad perfectionem virtutis moralis: & ideo caritas adveniens dicitur formare fidem præexiſtentem.

EXPOSITIO TEXTUS.

Accipitur autem fides tribus modis. Fides proprie dicitur ex hoc quod aliquis aſſentit eis quæ non videt. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ſecundum quod homo inducitur per rationem humanam; & ſic dicitur fides opinio vehemens. Et adhuc magis extenſo nomine omnis certitudo quæ fit per rationem humanam, etiamſi ad viſionem inducat, dicitur fides, ſecundum quod argumentum dicitur ratio rei dubiæ faciens fidem. Dicitur autem & veracitas hominis fides, inquantum eſt cauſa quod credat quis etiam de his quæ non videt: & ſic dicit Tullius (Lib. I. de offic. cap. VIII.) quod fides eſt fundamentum iuſtitiæ, fidem pro fidelitate accipiens. Et ulterius ipſa conſcientia ſecundum quam aliquis hanc veracitatem tenet, dicitur fides. Rom. XIV. 23. *Omne quod non eſt ex fide*: Gloſſa: „ id„ eſt ex conſcientia. " Alio modo ſecundum quod homo inducitur per rationem divinam; & ſic dicitur fides ipſe habitus quo creditur, ſive ſit formatus, ſive informis; & actus, & obiectum, & ſacramentum, inquantum eſt cauſa, & ſignum huius fidei, & quælibet certitudo quæ habetur de divinis, extenſo nomine dicitur fides, etiamſi videantur.

Non ſicut corpora. Sciendum, quod hic Auguſtinus experimentalem cognitionem quam quis habet de fide ſua, ſeparat a quatuor generibus viſionum: ſcilicet a viſione exteriori, per hoc quod dicit, *Sicut corpora*; & a viſione imaginationis, quæ ex ipſa relinquitur, in hoc quod dicit, *Et per ipſorum imaginationem*; & a viſione imaginativæ, quæ ex diverſis imaginibus rerum viſarum format aliquam rem numquam viſam, in hoc quod dicit, *Non ſicut ea quæ non videmus*; & a viſione intellectuali eorum quæ ſunt extra nos, per hoc quod dixit, *Nec ſicut hominem*.

Quid eſt fides niſi credere quod non vides? Hic diffinit habitum fidei per actum proprium.

DISTINCTIO XXIV.

Quomodo intelligitur quod ſcriptum eſt, Cum factum fuerit, credatis.

HIc quæritur, (1) ſi tantum fides de non viſis eſt, quomodo Veritas Apoſtolis ait (Ioan. XIV. 29.) „ Nunc (2) dico vobis priuſquam fiat, ut „ cum factum fuerit, credatis. " Ubi innui videtur, quod fides illis fuerit de factis, & viſis. Super quo Auguſtinus movet quæſtionem, & abſolvit, ita inquiens „ ſuper Ioan. tract. lxxiv.) „ Quid ſibi vult, Ut cum factum fuerit, credatis? Hæc „ eſt laus fidei, ſi quod creditur, non videtur. Nam & Thomas cui dictum eſt „ (Ioan. xx. 29.) Quia vidiſti me, credidiſti: non hoc credidit quod vidit. Cer- „ nebat enim, & tangebat carnem viventem, quam viderat morientem; & crede- „ bat Deum in carne ipſa latentem. Credebat ergo mente quod non videbat, per „ hoc quod ſenſibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi quæ videntur, ſicut „ dicit unuſquiſque oculis ſuis crediditſſe, non ipſa eſt quæ in nobis ædificatur „ fides; ſed ex rebus quæ videntur, agitur in nobis ut ea credantur quæ non „ videntur. " Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium eſt: nec illa eſt fides qua in Chriſto ædificamur, qua dicimus uſitata locutione nos ea credere quæ videmus. Alibi tamen (Lib. II. Q. evang. cap. xxxix.) dicit Auguſtinus, fidem eſſe de rebus præſentibus, quod erit in futuro, cum per ſpeciem Deum præſentem contemplabimur; quæ tamen non proprie dicitur fides, ſed veritas. „ Eſt (inquit Auguſtinus) fides qua creduntur ea quæ non videntur; ſed „ tamen etiam eſt rerum fides, quando non verbis, ſed rebus ipſis præſentibus „ creditur, quod erit cum per ſpeciem manifeſtam ſe contemplandam ſanctis præ- „ bebit Dei ſapientia. " Sed non proprie hæc dicitur fides, immo fidei merces, „ ad quam credendo pervenietur, ut ex fide verborum tranſeat iuſtus in fidem „ rerum. "

Si Petrus habuit fidem paſſionis, quando vidit hominem illum pati.

SI vero quæritur, utrum Petrus fidem paſſionis habuerit, cum hominem Chriſtum pati oculis cernebat; dicimus eum fidem paſſionis habuiſſe non in eo quod credebat hominem pati, quia hoc videbat; ſed in eo quod credebat Deum eſſe qui patiebatur. Non enim virtus fidei erat quod credebatur homo pati, & mori, quod Iudæus cernens credebat; ſed quod credebatur Deus eſſe qui patiebatur. Unde Auguſtinus ſuper illum locum Pſalm. (cx.) „ Reſpondit ei in via „ virtutis ſuæ: " „ Laus fidei eſt, non quia credit hominem illum mortuum, quod „ & paganus credit; ſed quia credit illum glorificatum, & verum Deum. Credit „ igitur fides Deum mortuum, & glorificatum hominem. " Non igitur fuit Petro fides credere hominem illum mori, quod oculis cernebat; ſed credere Deum eſſe qui moriebatur. Nec nobis etiam fides in hoc meretur quod credimus hominem illum mortuum, quod & Iudæus credit; ſed quia credimus hominem Deum mortuum eſſe.

Si aliqua ſciuntur quæ creduntur.

POſt hoc quæri ſolet, cum fides ſit de non apparentibus, & non viſis, utrum ſit etiam de incognitis tantum. Si enim de incognitis tantum eſt, de his videtur tantum eſſe quæ ignorantur. Sed ſciendum eſt, quod cum viſio alia ſit interior, alia exterior, non eſt fides de ſubiectis exteriori viſioni; eſt tamen de his quæ viſu interiori utcumque capiuntur. Et quædam utique hic ſic capiuntur, ut intelligantur, etſi non ut in futuro; quædam autem non: quia cum fides ſit ex auditu non modo exteriori, ſed interiori; non poteſt eſſe de eo quod omnino igno-

(1) *Al.* ſi autem. (2) *Vulgata* dixi.

ignoratur, quia ipſa ad ſenſum corporis non pertinet, ut ait Auguſtinus * dicens: „ Quamvis ex auditu fides in nobis ſit, non tamen ad eum ſenſum corporis pertinet qui dicitur auditus, quia non eſt ſonus: nec ad ullum ſenſum corporis, „ quoniam cordis eſt res iſta, non corporis. " Quædam ergo fide creduntur quæ intelliguntur naturali ratione, quædam vero quæ non intelliguntur. Unde Propheta (Iſai. VII. 9.) (1) „ Niſi credideris, non intelliges: " quod Auguſtinus aperte diſtinguit. „ Alia ſunt (inquit) quæ niſi intelligamus, non credimus; „ alia quæ niſi credamus, non intelligemus. Nemo tamen poteſt credere in Deum, „ niſi aliquid intelligat, cum fides ſit ex auditu prædicationis. " Idem in Lib. de Trin. (XIII. cap. 11.) „ Certa fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio „ vero certa non perficitur niſi poſt hanc vitam. " Ambroſius quoque ait: ** „ Ubi „ fides, non ſtatim cognitio; ubi cognitio eſt, fides præcedit. " Ex his apparet, aliqua credi quæ non intelliguntur, vel ſciuntur, niſi prius credantur; quædam vero intelligi aliquando etiam antequam credantur. Nec tamen ſic intelliguntur modo, ut in futuro ſcientur, & nunc etiam per fidem; qua mundantur corda, amplius intelliguntur: quia niſi per fidem diligatur Deus, non mundatur cor ad eum ſciendum: Unde Auguſtinus: *** „ Quid eſt Deum ſcire, niſi mente eum „ conſpicere, firmeque percipere? Sed & priuſquam valeamus percipere, & perſpicere Deum, ſicut percipitur a mundis cordibus, niſi per fidem diligatur, non „ poterit cor mundari, ut ad eum videndum ſit aptum. " Ecce hic aperte habes quia non poteſt ſciri Deus, niſi prius diligendo credatur. Supra autem dictum eſt, quod nemo poteſt credere in Deum, niſi aliquid intelligat. Unde colligitur non poſſe ſciri, & intelligi credenda quædam, niſi prius credantur; & quædam non credi, niſi prius intelligantur; & ipſa per fidem amplius intelligi. Nec ea quæ prius creduntur quam intelligantur, penitus ignorantur, cum fides ſit ex auditu. Ignorantur tamen ex parte, quia non ſciuntur. Creditur ergo quod ignoratur, ſed non penitus; ſicut etiam amatur quod ignoratur. Unde Auguſtinus: **** „ Sciri aliquid, & non diligi poteſt; diligi vero quod neſcitur, quæro utrum „ poſſit. Si non poteſt, nemo diligit Deum antequam ſciat. Ubi autem ſunt il- „la tria, ſpes, fides, & caritas, niſi in animo credente quod nondum ſcit, & „ ſperante, & amante quod credit? " Amatur ergo & quod ignoratur, ſed tamen creditur.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de fide ſecundum ſuam ſubſtantiam, hic determinat de ea in comparatione ad ſuum obiectum: & introducitur pars iſta occaſione diffinitionis fidei ab Apoſtolo datæ, qua fidem argumentum non apparentium dicit. Dividitur autem pars hæc in duas. In prima inquirit, utrum fides ſit de non viſis; in ſecunda utrum ſit de incognitis, ibi, *Poſt hæc quæri ſolet*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit fidem, proprie loquendo, eſſe de non viſis; ſecundo removet quamdam inſtantiam quæ fieri poſſet, ibi, *Si vero quæritur, utrum Petrus fidem paſſionis habuerit .... dicimus eum fidem paſſionis habuiſſe*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur tria.
Primo. Quid ſit obiectum fidei.
Secundo. Qualiter ſe habeat ad cognitionem noſtram.
Tertio. De merito, & laude fidei.

A R-

(1) *Vulgata*: „ Niſi credideritis: non permanebit.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Lib. XIII: de Trin. cap. 11. ** Serm. x. ſuper Pſal. cxI11. ad illum verſum, *Cognovi Domine quia æquitas &c.* *** Lib. VIII. de Trin. cap. iv. **** Ibidem, ſed alia ſerie quam hic.

ARTICULUS I.

Utrum veritas increata ſit obiectum fidei.

2. 2. *quæſt.* 1. *art.* 1. 2. & 3.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod veritas increata non ſit obiectum fidei. Fides enim eſt de his quæ ſub ſymbolo continentur, quod eſt collectio credendorum. Sed in ſymbolo continentur quædam quæ ad creaturam pertinent, ſicut paſſio, & huiuſmodi. Ergo obiectum fidei non eſt veritas increata.

2. Præterea. Fides, ut Auguſtinus dicit (ſerm. XXXVIII. ad Fratres in eremo) per ſanctam Scripturam inſtruitur. Sed in ea multa de creaturis continentur. Ergo fidei obiectum non eſt tantum veritas increata.

3. Præterea. Fides a prophetica revelatione initium ſumpſit. Sed prophetia eſt de rebus creatis, cum contineat differentias temporis, quibus creatura ſubiacet. Ergo & fides.

4. Præterea. Forma univerſalis non eſt principium operandi, quia eſt a motu remota: unde ratio univerſalis, quæ eſt formarum univerſalium, non movet, ſicut patet per Philoſophum in III. de Anima (text. XLV.) Sed veritas prima eſt magis a materia, & motu remota quam aliqua forma univerſalis. Cum ergo fides ſit operativus habitus quodammodo, quia per dilectionem operatur, ut dicitur Galat. IV. videtur quod obiectum fidei non poſſit eſſe veritas prima.

5. Præterea. Virtutes theologicæ, ut ſupra dictum eſt, ordinant nos in finem. Sed finis noſter non tantum eſt Deus, ſed etiam gloria creata. Ergo & fides etiam circa veritatem creatam eſt.

Sed contra eſt quod dicit Dionyſius VII. cap. de divin. Nom. quod divina fides eſt circa ſimplicem, & ſemper exiſtentem veritatem. Hoc autem eſt veritas increata. Ergo obiectum fidei eſt verum increatum.

Præterea. Ab eodem res denominatur a quo recipit ſpeciem. Sed habitus ſpeciem recipiunt ab obiecto. Cum ergo fides dicatur a Deo virtus theologica, videtur quod obiectum proprium eius eſt veritas increata.

(a) *Al. deeſt* non.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod fides non ſit circa verum complexum. Quia, ut dictum eſt, obiectum fidei eſt ſimplex veritas. Sed in ſimplici non cadit aliqua complexio. Ergo non eſt circa verum complexum.

2. Præterea. Fidei ſuccedit viſio. Sed viſio patriæ erit de incomplexo. Ergo & fides.

3. Præterea. Fides formatur caritate. Sed caritas habet pro obiecto bonum incomplexum. Ergo & fides verum incomplexum.

4. Præterea. Sicut dicit Philoſophus in III. de Anima (text. XXII.) in compoſitione intellectuum cadit tempus. Sed de ſubſtantia fidei (a) non videtur eſſe tempus; alioquin nullus fuiſſet tempore nativitatis Chriſti fidelis, niſi qui crediḋiſſet eum tunc naſci. Ergo fides non eſt circa verum complexum.

5. Præterea. Fides eadem eſt ſemper. Sed enuntiabilia non manent eadem: quia nos credimus Chriſtum natum, quem patres crediderunt naſciturum. Ergo fides non eſt enuntiabilium.

Sed contra. Fides eſt media inter opinionem & ſcientiam. Sed tam ſcientia quam opinio eſt enuntiabilium. Ergo & fides.

Præterea. Per fidem differt fidelis ab infideli. Non autem differt per incomplexum: quia Iudæus credit adventum Chriſti ſicut & nos; ſed in hoc diſtinguimur, quia nos credimus eum veniſſe, quem ipſi expectant venturum. Ergo fides eſt de complexis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod fidei poſſit ſubeſſe falſum. Omne enim verum contingens poteſt eſſe falſum. Sed fidei ſubeſt aliquod verum contingens, ſcilicet paſſio Chriſti, quia fuit voluntaria, & ex libero arbitrio tam Chriſti, quam Iudæorum dependens. Ergo fidei poteſt ſubeſſe falſum.

2. Præterea. In tempore ante paſſionem Chriſti, poſtquam credidit Abraham Chriſti paſſionem futuram, conſtat quod poſſibile fuit tunc Deo alio modo humanum genus liberare: quod ſi fuiſſet, fides Abrahæ falſificata fuiſſet. Ergo fidei poteſt ſubeſſe falſum.

3. Præterea. Spei poteſt ſubeſſe falſum; quia aliquis ſperat ſe habiturum vitam æter-

ternam qui numquam habebit: & ſimiliter caritati: quia aliquis promittit aliquid ex caritate quod non faciet, ſicut de Apoſtolo patet I. Cor. 1. Ergo & fidei.

4. Præterea. Latria per fidem dirigitur. Sed in actu latriæ aliquis poteſt errare, ſicut qui credit eſſe hoſtiam conſecratam quæ non eſt conſecrata, & eam adorat. Ergo & fidei poteſt ſubeſſe falſum.

Sed contra. Fides eſt certior quam ſcientia, ut ſupra dictum eſt. Sed ſcientiæ non ſubeſt falſum. Ergo multo minus fidei.

Præterea. Per nullam virtutem producitur actus malus: quia bonus uſus potentiæ eſt actus virtutis, ut dicit Auguſtinus (de lib. arb. Lib. II. cap. XIX.) Sed opinari falſum eſt malus uſus intellectus. Cum ergo fides ſit virtus, non contingit fidei ſubeſſe falſum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod in obiecto alicuius potentiæ contingit tria conſiderare; ſcilicet id quod eſt formale in obiecto, & id quod eſt materiale, & id quod eſt accidentale; ſicut patet in obiecto viſus: quia formale in ipſo eſt lumen, quod facit colorem viſibilem actu; materiale vero ipſe color, qui eſt potentia viſibilis; accidentale vero ſicut quantitas, & alia huiuſmodi, quæ colorem comitantur. Et quia unumquodque agit ſecundum quod eſt in actu, & per ſuam formam, obiectum autem eſt activum in virtutibus paſſivis; ideo ratio obiecti, ad quam proportionatur potentia paſſiva, eſt id quod eſt formale in obiecto: & ſecundum hoc diverſificantur potentiæ, & habitus, qui ex ratione obiecti ſpeciem recipiunt: & hæc tria eſt invenire in obiecto fidei. Cum enim fides non aſſentiat alicui, niſi propter veritatem primam credibilem, (a) non habet quod ſit actu credibile niſi ex veritate prima, ſicut color eſt viſibilis ex luce: & ideo veritas prima eſt formale in obiecto fidei, & a qua eſt tota ratio obiecti. Quidquid autem eſt illud quod de Deo creditur, ſicut eſt paſſum eſſe, vel aliquid huiuſmodi, hoc eſt materiale in obiecto fidei; ea autem quæ ex iſtis credibilibus conſequuntur, ſunt quaſi accidentaliter. Et ideo concedendum eſt, quod obiectum fidei, proprie loquendo, eſt veritas prima.

Ad primum ergo dicendum, quod paſſio, & alia huiuſmodi quæ continentur in ſymbolo, ſe habent materialiter ad obiectum fidei.

Ad ſecundum dicendum, quod in ſacra Scriptura inſtruitur fides quantum ad eſſentialia fidei, ſicut ſunt quæ de Deo in ipſa dicuntur, & quantum ad accidentalia, ſicut ſunt geſta patrum, & alia huiuſmodi, quæ ad fidem pertinent, inquantum ſunt divinitus inſpirata, & dicta.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis prophetia, & fides ſint de eodem, ſicut de paſſione Chriſti, non tamen ſecundum idem: quia fides formaliter reſpicit paſſionem ex parte illa qua ſubeſt aliquid æternum, ſcilicet inquantum Deus eſt paſſus; hoc autem quod temporale eſt, reſpicit materialiter: ſed prophetia e contrario.

Ad quartum dicendum, quod formæ univerſales non movent, ſecundum quod in ſua univerſalitate conſiderantur, ſed ſecundum quod applicantur ad aliquid particulare: & ſimiliter prima veritas movet ad operandum, inquantum applicatur ad hunc, vel ad illum, ſicut dum conſideratur quod eſt finis ad quem iſte, vel ille pervenire poteſt. Vel dicendum, quod formæ univerſales non ſunt ſubſiſtentes in rerum natura: & ideo ad operationem, vel ad actionem ſe habere non poſſunt neque ſicut principium, neque ſicut terminus: & ideo non eſt ſimilis ratio de Deo, qui in ſeipſo ſubſiſtit.

Ad quintum dicendum, quod beatitudo creata conſiſtit in operatione noſtra ad Deum; operatio autem ex obiecto cognoſcitur: unde principaliter eſt fides de ipſo Deo, & ſecundario de beatitudine creata.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus, credere eſt cum aſſenſione cogitare; aſſentire autem non poteſt aliquis niſi ei quod verum eſt; veritas autem non conſiſtit niſi in complexione vel intellectuum, vel vocum: & ideo obiectum fidei oportet quod ſit verum complexum. Et hoc patet per hoc quod quidam Philoſophi illam operationem intellectus qua componit, & dividit, appellaverunt fidem. Unde illi qui dixerunt, quod fidei obiectum eſt incomplexum, propriam vocem ignoraverunt. Quod enim dicitur, Credo incarnationem, non poteſt intelligi (b) formando conceptionem incarnationis: quia ſic quilibet qui intelligit quid ſignificatur per nomen, crederet incarna-

tio-

(a) *Forte* nihil. (b) *Al.* informando.

tionem. Unde ſenſus eſt: Credo incarnationem eſse, vel fuiſse. Patet ergo quod fidei, inquantum eſt fides, convenit circa verum complexum eſse: convenit etiam ſibi ex ipſa ratione obiecti proprii, quod eſt veritas prima, de qua non poteſt ſciri quid eſt, ut intellectus in eius cognitione utatur formatione; ſed cognoſcitur quia eſt, quod fit per intellectum componentem, & dividentem.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis veritas prima ſit ſimplex ſecundum rem, tamen in ea inveniuntur multa ſecundum rationem, prout intellectus diverſas conceptiones de ipſa format: & ſecundum hoc etiam illas diverſas conceptiones poteſt componere, & dividere, & enuntiationem de Deo formare.

Ad ſecundum dicendum, quod operatio intellectus componentis, & dividentis reſolvitur ad operationem eius qua reſpicit aliquod incomplexum: quia quod quid eſt, eſt principium demonſtrandi an eſt ſimpliciter, & quia eſt: & ideo etiam illud quod fidei ſuccedit, in quo fides conſummabitur, erit (a) viſio incomplexi.

Ad tertium dicendum, quod obiectum caritatis eſt bonum, quod ſecundum Philoſophum in VI. Metaph. (text. VIII.) eſt in rebus; obiectum autem fidei eſt verum, quod completur per operationem animæ. Et quia compoſitio, & diviſio, quæ eſt in enuntiabilibus, non eſt niſi per animam; ideo complexum eſt obiectum fidei, quamvis incomplexum ſit obiectum caritatis.

Ad quartum dicendum, quod tempus determinatum, eſt de his quæ accidentaliter ſe habent ad fidem, ſicut etiam ſe habet accidentaliter ad prædicatum, & ad ſubiectum, quæ intellectus componit, & dividit. Ea autem quæ ſe habent accidentaliter ad fidem, non ſunt de neceſſitate ſalutis, niſi poſtquam determinata ſunt per prædicationem, & doctrinam.

Ad quintum dicendum, quod ſuſtinentium fidem eſſe circa verum complexum, quidam dixerunt, quod eſt idem enuntiabile, quod ſecundum tria tempora variatur, quod in I. Libro improbatum eſt diſtinct. XXIV. Et propter hoc alii dixerunt, quod articuli fidei non ſunt idem quantum ad eſsentiam, ſed quantum ad utilitatem: quod etiam non bene dictum eſt: quia ſic fides non eſset eadem ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Et ideo dicendum eſt, quod in ipſo articulo qui eſt obiectum fidei complexum, eſt aliquid materiale, ſcilicet ipſa paſſio; & aliquid formale, ſcilicet res divina; & aliquid accidentale, ſcilicet ipſum (b) tempus unde fides variatur non quantum eſsentiam, ſed quantum ad accidens.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod fides innititur veritati primæ: unde cum illa ſit infallibilis, fidei non poteſt ſubeſse falſum.

Ad primum ergo dicendum, quod contingens non poteſt eſse obiectum fidei, niſi ſecundum quod ſtat ſub divina præſcientia; & ſecundum hoc habet neceſſitatem conſequentiæ, & ſic cadit ſub fide: unde ſicut præſcientia non poteſt falli, ita nec fides.

Ad ſecundum dicendum, quod poſt tempus Abrahæ Deus potuit alio modo genus humanum liberare quam per paſſionem Chriſti, loquendo de potentia abſoluta, ſed non ſecundum quod conſideratur in ordine ad præſcientiam: (c) non enim poteſt Deus ut aliquid ab eo præſcitum ſit, & poſtmodum non fiat, ſicut non poteſt falli, vel mutari: & ſic fides Abrahæ fuerat de paſſione Chriſti, ſecundum quod ſubſiſtit divinæ præſcientiæ.

Ad tertium dicendum, quod ſpes non tendit in beatitudinem niſi ex ſuppoſitione meritorum: alias eſſet præſumptio, & non ſpes. Unde ſi deficientibus meritis iſte ad beatitudinem non pervenit, ut ſperavit, ſpes non decipitur: & ſimiliter nec caritas decipitur: quia ſemper vult id quod Deo placitum eſt. Unde ſi aliquis poſtea comperiat non eſſe Deo placitum quod prius placitum æſtimabat, æſtimatio humana fallitur, non caritas.

Ad quartum dicendum, quod fides non eſt de hac hoſtia niſi rite conſecrata; ſed quod hæc hoſtia ſit rite conſecrata, hoc eſt humanæ æſtimationis: & ex hac parte poteſt accidere error in latria.

ARTICULUS II.

Utrum fides poſſit eſſe de viſis.

2. 2. *quæſt.* 1. *art.* 4. 5. & *de ver. quæſt.* XV. *art.* 9.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod fides ſit de viſis. I. Corinth. XIII. 12. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate:*

(a) *Al.* diviſio. (b) *Al. deeſt* tempus. (c) *Al.* poterat.

Digitized by Google

te : & loquitur ibi de fide*:* ideo fides eſt viſio. Ergo credita ſunt viſa.

2. Præterea. Lumen fidei ſe habet ad articulos ſicut lumen naturale ad principia naturaliter cognita. Sed lumen naturale facit videre principia per ſe nota. Ergo & lumen fidei facit videre articulos.

3. Præterea. Intelligere, videre eſt. Sed oportet eum qui audit, intelligere quæ dicuntur, ad hoc quod credat. Ergo fides, quæ ex auditu eſt, de viſis eſt.

4. Præterea. Prophetia viſionis cauſa eſt. Sed fides, & prophetia in idem concurrunt, ut ſupra dictum eſt. Ergo fides de viſis eſt.

5. Præterea. Id quod eſt materiale in objecto fidei, eſt res creata, ur dictum eſt. Sed res illa creata viſui humano ſubjacet etiam ſenſibili, ſicut paſſio. Ergo cum fides ſit de toto objecto ſuo, fides de viſis erit.

Sed contra. Heb. XI. 1. *Fides eſt argumentum non apparentium*. Ergo non eſt de viſis.

Præterea. *Deum nemo vidit umquam:* Joan. I. 18. Sed fides proprie eſt de Deo. Ergo fides eſt de non viſis.

Præterea. Fides gignit ſpem: (*a*) Gloſſa Matth. I. Sed ſpes eſt de non viſis, Roman. VIII. Ergo & fides.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod fides poſſit eſſe de ſcitis. Deum enim eſſe, eſt creditum. Sed hoc eſt ſcitum, quia demonſtrative probatum eſt. Ergo fides eſt de ſcitis.

2. Præterea. Unum de generantibus ſcientiam eſt doctrina. Sed fides, quantum ad diſtinctionem credendorum, eſt per doctrinam, quia fides ex auditu eſt*:* Rom. X. Ergo fides eſt de ſcitis.

3. Præterea. Omne illud ad quod habetur ratio probans, eſt (*b*) ſcitum. Sed ad ea quæ ſunt fidei, poteſt haberi ratio probans: I. Petr. III. 15. (*c*) *Parati ſemper ad reddendum rationem de ea quæ in nobis eſt fide; & ſpe:* & Commentator ſuper I. cap. de div. Nom. dicit, quod ratio eſt prior auctoritate: & Richardus de ſancto Victore * dicit, quod ad nullam veritatem probandam deficit ratio. Ergo fides eſt de ſcitis.

S. Th. Oper. Tom. XI.

4. Præterea. Omnis probatio convincens intellectum ad aſſentiendum, facit ſcientiam. Sed ad aſſentiendum his quæ ſunt fidei, convincitur intellectus per miracula, ſicut ſupra dictum eſt de dæmonibus. Ergo fides eſt de ſcitis.

Sed contra. Scientia ex intellectu principiorum cauſatur. Sed de his quæ fides credit, non poſſumus habere intellectum fide manente, ſcilicet in ſtatu viæ. Ergo fides non poteſt eſſe de ſcitis.

Præterea. Scientia eſt effectus rationis. Sed ea de quibus eſt fides, ſunt ſupra rationem. Ergo de his quæ ſunt fidei, non poteſt eſſe ſcientia.

Præterea. *Deum nemo vidit umquam:* Joan. I. 18. Sed fides proprie de Deo eſt. Ergo eſt de non viſis &c.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ea de quibus eſt fides, ſint ignota. Quia ſecundum Gregorium (hom. XXVI. ſuper Evang.) apparentia non habent fidem, ſed agnitionem. Sed ea quæ non habent agnitionem, ſunt ignota. Ergo ea quæ fidem habent, ignota ſunt.

2. Præterea. I. Corinth. II. 9. *Oculus non vidit, & auris non audivit, & in cor hominis non aſcendit, quæ præparavit Deus diligentibus ſe*. Sed quæcumque cognoſcuntur, in cor aſcendunt. Ergo fides, quæ eſt de prædictis, eſt de ignotis.

3. Præterea. Omnis noſtra cognitio habet ortum a ſenſu, ſecundum Philoſophos. Sed ea quæ cadunt ſub fide, nullo modo poſſunt reduci ad cognitionem ſenſibilem. Ergo de eis non eſt cognitio aliqua.

4. Præterea. Omne quod cognoſcitur, eſt præſens aliquo modo cognoſcenti. Sed fides, ut dicit Auguſtinus (Lib. XIII. de Civ. Dei cap. IV. & Lib. de videndo Deo, ſeu epiſt. CXII. & ſerm. I. in fer. 2. paſchæ) eſt de abſentibus. Ergo ea quæ ſunt fidei, ſunt ignota.

Sed contra. Omnis habitus in potentia cognitiva exiſtens facit cognoſcere ſuum objectum. Sed fides eſt in cognitiva potentia exiſtens ſicut in ſubjecto, ut prius dictum eſt (diſt. XXIII. quæſt. I. art. 3.) Ergo ea quæ ſunt fidei, aliquo modo cognoſcuntur.

Ddd Præ-

(a) *Nicolai:* ut dicit Gloſſa. (b) *Al.* creditum. (c) Vulgata: *Parati ſemper ad ſatisfactionem omni poſcenti vos rationem de ea quæ in vobis eſt ſpe.*

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Hoc habet plenius Lib. I. de Trin. cap. IV.

Præterea. Infidelitas eſt (*a*) ignorantia, ut patet I. Tim. 1. 13. *Miſericordiam conſecutus ſum, quia ignorans feci in incredulitate* (*b*) *mea*. Ergo fides eſt cognitio; & ita credita ſunt cognita.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod viſio, proprie loquendo, eſt actus ſenſus viſus; ſed propter nobilitatem iſtius ſenſus translatum eſt nomen viſionis ad actus aliarum potentiarum cognitivarum ſecundum ſimilitudinem ad ſenſum viſus. Poteſt ergo attendi ſimilitudo quantum ad genus cognitionis tantum; & ſic largo modo, & improprie omnis cognitio viſio dicetur; & ſecundum hoc fides eſt de viſis utcumque, ſicut Magiſter dicit, non quidem viſu exteriori, ſed interiori. Poteſt etiam ulterius attendi hæc ſimilitudo non ſolum quantum ad genus cognitionis, ſed etiam quantum ad modum cognoſcendi. Modus autem quo ſenſus viſus videt, eſt inquantum ſpecies viſibilis in actu per lumen formatur in viſu: unde transferendo nomen viſionis ad intellectum, proprie intelligendo, videmus quando per lumen intellectuale ipſa forma intellectualis fit in intellectu noſtro; ſive illud lumen ſit naturale, ſicut cum intelligimus quidditatem hominis, aut alicuius huiuſmodi; ſive ſit ſupernaturale, ſicut quo Deum in patria videbimus. Et ulterius videri per intellectum dicuntur illa complexa quorum cognitio ex prædicta viſione conſurgit; ſicut per lumen naturale videmus principia prima, quæ cognoſcimus ſtatim, ut terminos; ſive per lumen ſupernaturale, ſicut eſt viſio prophetiæ. Et ulterius etiam ea quæ in iſta principia reſolvere poſſumus, per rationem dicuntur videri, ſicut ea quæ ſcimus demonſtrative probata. Et ſecundum hoc patet quod fides non poteſt eſſe de viſis: quia forma illa intelligibilis quæ principaliter eſt obiectum fidei, ideſt Deus, formationem intellectus noſtri ſubterfugit, & non eſt ei pervius in ſtatu viæ, ut dicit Auguſtinus. Nec iterum ea quæ ſunt fidei, ad principia viſa reducere poſſumus demonſtrando.

Ad primum ergo dicendum, quod viſio accipitur ibi large ſecundum primum modum.

Ad ſecundum dicendum, quod termini principiorum naturaliter notorum ſunt comprehenſibiles noſtro intellectui: ideo cognitio quæ conſurgit de illis principiis, eſt viſio: ſed non eſt ita de terminis articulorum. Unde in futuro, quando Deus videbitur per eſſentiam, articuli erunt ita per ſe noti, & viſi, ſicut modo principia demonſtrationis.

Ad tertium dicendum, quod fidem præcedit intellectus, quo intelligimus quid ſignificatur per nomen, & non quo intelligimus quid ſit res ipſa: quia nomina ex effectibus imponuntur.

Ad quartum dicendum, quod prophetia reſpicit temporale quaſi proprium obiectum, quod intellectu comprehendi poteſt: & ideo prophetia eſt viſio.

Ad quintum dicendum, quod de eo quod eſt materiale in obiecto fidei, ſcilicet incarnatio, non eſt fides, niſi ſecundum quod ſtat ſub illo formali; ſicut viſus non eſt de colore niſi ſecundum quod ſtat ſub lumine: & ſic non cadit ſub viſu corporali, nec intellectuali.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod fides, ut dictum eſt, comparatur ad aliquid dupliciter, ſcilicet per ſe, & per accidens. Et quod per ſe pertinet ad fidem, pertinet ad eam ſemper, & ubique: ideo quod pertinet ad fidem ratione huius, vel illius, non eſt fidei per ſe, ſed per accidens. Sic ergo quod ſimpliciter humanum intellectum excedit, ad Deum pertinens, nobis divinitus revelatum, per ſe ad fidem pertinet; quod autem excedit intellectum huius, vel illius, & non omnis hominis, non per ſe, ſed per accidens ad fidem pertinet. Ea autem quæ omnem humanum intellectum excedunt, non poſſunt per demonſtrationem probari, quia demonſtratio in intellectu principiorum fundatur: & ideo huiuſmodi non poſſunt eſſe ſcita; ſed quædam quæ ſunt præcedentia ad fidem, quorum non eſt fides, niſi per accidens, inquantum ſcilicet excedunt intellectum illius hominis, & non hominis ſimpliciter, poſſunt demonſtrari, & ſciri; ſicut hoc quod eſt Deum eſſe; quod quidem eſt creditum quantum ad eum cuius intellectus ad demonſtrationem non attingit: quia fides, quantum in ſe eſt, ad omnia quæ fidem concomitantur, vel ſequuntur, vel præcedunt, ſufficienter inclinat.

Et per hoc patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod fides determinatur per auditum doctrinæ proponentis quid evitandum ſit, & quid tenendum ſit,

(a) *Al.* ignota. (b) In Vulgata deeſt *mea*.

Digitized by Google

ſit, ſed non probantis propoſitum: & ideo ſcientiam talis doctrina non facit.

Ad tertium dicendum, quod ratio humana præcedit auctoritatem humanam, & ratio divina præcedit auctoritatem divinam, cui fides innititur: unde fides noſtra ita ſe habet ad rationem divinam qua Deus cognoſcit, ſicut ſe habet fides illius qui ſupponit principia ſubalternatæ ſcientiæ a ſcientia ſubalternante, quæ per propriam rationem illa probavit. Unde Apoſtolus non monet humanam rationem inducere ad probandum fidem, ſed divinam, (*a*) ut oſtendatur quod Deus dixit; humanam autem ad defendendum, ut per eam oſtendatur quod ea quæ fides præſupponit, non ſunt impoſſibilia; non autem ita quod ſufficienter per rationem humanam ea quæ fidei ſunt, probari poſſint. Et ideo verbum Richardi intelligendum eſt de probatione non ſufficienti, ſed aliquo modo perſuadenti.

Ad quartum dicendum, quod argumenta quæ cogunt ad fidem, ſicut miracula, non probant fidem per ſe, ſed probant veritatem annuntiantis fidem: & ideo de his quæ fidei ſunt, ſcientiam non faciunt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ad perfectam rationem cognitionis intellectivæ tria requiruntur. Primo quod id quod cognoſcitur, intellectui proponatur; ſecundo quod intellectus illis adhæreat; tertio quod ea videat. Ea ergo quæ fidei ſunt, intellectui proponuntur non quidem in ſeipſis, ſed quibuſdam verbis, quæ ad eorum expreſſionem non ſufficiunt, & quibuſdam ſimilitudinibus ab eorum repræſentatione deficientibus; & (*b*) ideo dicuntur cognoſci in ſpeculo, & in ænigmate. Et propter hoc non videtur proprie loquendo, ſed tamen intellectus aſſentit eis: & propter hoc imperfecte cognoſcuntur, nec omnino ignorantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de agnitione perfecta, quæ viſionem includit.

Ad ſecundum dicendum, quod in cor aſcendit quod per operationem cordis formari poteſt; & hoc (*c*) eſt quod videtur: & per iſtum modum quæ præparavit Deus diligentibus ſe, in cor hominis non aſcendunt.

Ad tertium dicendum, quod cognitio fidei ortum habet a ſenſu, inquantum ſignificationes (*d*) nominum, quæ proponuntur a ſenſibus, cognovit; ſed hæc deficiunt a repræſentatione eius circa quod eſt fides proprie: ideo fides non habet cognitionem perfectam.

Ad quartum dicendum, quod illud proprie dicitur præſens cuius eſſentia intellectui, vel ſenſui præſentatur: & quia hoc facit viſionem, ideo dicit Auguſtinus, quod videntur præſentia, ſed creduntur abſentia: & propter hoc etiam fides aſſimilatur auditui, quia de abſentibus eſt, ſicut auditu cognoſcimus quæ, cum ſint abſentia, nobis recitantur.

ARTICULUS III.

Utrum neceſſarium ſit homini credere aliquid cuius non habet ſcientiam.

2. 2. *quæſt.* 11. *art.* 3. *&* 10. *& de ver. quæſt.* XIV. *art.* 10.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non ſit neceſſarium quod homo credat aliquid cuius non habet ſcientiam, neque viſionem, ſuper naturalem rationem exiſtens. Nulli enim rei perfecte providetur, niſi ſibi conferantur ea per quæ poteſt in finem ſuum devenire. Sed humanæ naturæ in ſua creatione ſufficienter divina providentia providit. Ergo ei tribuit ea per quæ poſſit in finem ſuum tendere; & ita videtur quod ratio naturalis ſufficienter hominem in finem ordinet; & ita non oportet quod aliqua ſupra rationem credat.

2. Præterea. Ultimus finis noſtræ vitæ eſt Deus, inquantum eſt ſummum bonum. Sed aliquid eſſe ſummum bonum, eſt probatum per rationem naturalem. Ergo non oportuit aliquid aliud credere ſupra rationem naturalem ad ordinationem hominis in finem.

3. Præterea. Sapientia divina in infinitum noſtram rationem excedit. Ergo infinita ſunt in ſapientia Dei quæ noſtram rationem excedunt. Sed non de omnibus illis poſſumus habere cognitionem. Ergo pari ratione nec de aliquibus quæ ſupra rationem ſunt: quia de ſimilibus eſt idem iudicium.

Sed contra. Ubi eſt altior vita, debet eſſe altior operatio vitæ. Sed vita gratiæ eſt altior quam vita naturæ. Ergo & cognitio gratiæ debet excedere cognitio-

 nem

(a) *Al.* ut quid Deus dixit. (b) *Al. deeſt* ideo. (c) *Al. omittitur* eſt. (d) *Al.* hominum.

nem naturæ, cum cognitio ſit operatio vitæ.

Præterea. *Fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum :* Hebr. xi. 1. Sed ea quæ ſperamus, ſunt ſupra rationem: quia *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis aſcendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum:* I. Corinth. 11. 9. Ergo & fides debet eſſe de his quæ ſunt ſupra rationem.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod credere his quæ non videmus, non ſit laudabile, neque meritorium. Quia *qui cito credit, levis eſt corde*, ut dicitur Eccli. xix. 4. Sed qui credit his quæ nullo modo videt, nimis cito credit. Ergo magis eſt vituperandus quam laudandus.

2. Præterea. Abnegare rationem, quæ eſt nobiliſſimum eorum quæ in nobis ſunt, eſt vituperabile. Sed qui credit ea quæ non ſunt rationi conſona, rationem abnegat. Ergo eſt vituperabilis.

3. Præterea. Diſcretio eſt illa quæ facit omne opus hominis laudabile. Sed cum omnis noſtra diſcretio ſit per rationem, in his quæ præter rationem ſunt, non habemus aliquid quo diſcernamus. Ergo hoc credere non eſt laudabile: quia ita poteſt aliquis credere falſis, ſicut veris.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. xx. 29. *Beati qui non viderunt, & crediderunt.*

Præterea. Omnis actus virtutis eſt meritorius, & laudabilis, quantum eſt in ſe. Sed credere quæ non videntur, eſt actus fidei, quæ eſt virtus. Ergo eſt laudabile, & meritorium.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ratio humana diminuat meritum fidei. Ratio enim ſufficienter probans, totaliter meritum fidei evacuaret: quia, ut dicit Gregorius (hom. xxvi. in Evang.) *Fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum*. Ergo ratio aliqualiter perſuadens, meritum fidei diminuit.

2. Præterea. Illud quod inducit ad corruptionem fidei, diminuit meritum fidei. Sed rationes, & diſputationes inducunt corruptionem fidei, ut dicit Averroes in III. Phyſic. (in prolog.) ex hoc quod homo audit alia, & ex hoc minus adhæret his quæ conſuevit audire, & dubitare incipit. Ergo videtur quod ratio humana meritum fidei diminuat.

3. Præterea. Opus quod pure propter Deum ſit, magis eſt meritorium quam quando cum hoc fine admiſcetur aliquid aliud temporale. Ergo pari ratione humana ratio fidei admixta meritum fidei diminuit.

Sed contra. Per rationes humanas fides elucidatur. Sed elucidantibus vita æterna promittitur, ut patet Eccli. xxiv. 31. *Qui elucidant me, vitam æternam habebunt:* quod non eſſet, ſi per elucidationem meritum fidei diminueretur. Ergo videtur quod ratio humana meritum fidei non diminuit.

Præterea. Quanto virtus eſt magis propinqua fini, tanto eſt magis meritoria. Sed finis fidei eſt intelligentia veritatis, ad quam homo propinquat per rationes humanas. Ergo ratio humana fidei meritum non diminuit, ſed auget.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod in fide ſunt quædam quæ ſunt ſupra rationem humanam ſimpliciter, de quibus eſſentialiter eſt fides; & quædam quæ ſunt ſupra rationem humanam alicuius, quamvis non ſupra rationem cuiuslibet hominis. & ad utraque neceſſarium fuit dari fidem. Quia enim homini Deus providit finem qui eſt ſupra naturam hominis, ſcilicet plenam participationem ſuæ beatitudinis; oportet autem eum qui in finem tendit, ſi libero arbitrio agat, cognoſcere finem, ex cuius conſideratione dirigitur in his quæ ſunt ad finem: ideo oportuit ut homo alicuius rei cognitionem haberet quæ naturalem cognitionem eius excedit: quæ quidem cognitio homini datur per gratiam fidei. Sicut autem eſt in gratia perficiente affectum quod præſupponit naturam, quia eam perficit; ita & fidei ſubſternitur naturalis cognitio, quam fides præſupponit, & ratio probare poteſt; ſicut Deum eſſe, & Deum eſſe unum, incorporeum, intelligentem, & alia huiuſmodi: & ad hoc etiam ſufficienter fides inclinat, ut qui rationem ad hoc habere non poteſt, fide eis aſſentiat. Quod quidem neceſſarium fuit propter quinque, ut dicitur Rabbi Moyſes in prima parte capit. xxxiii. Primo propter altitudinem materiæ ſecundum elevationem a ſenſibus, quibus vita noſtra connutritur: unde non eſt facile ſenſum, & imaginationem deſerere; quod tamen eſt neceſſarium in cognitione divinorum, & ſpiritualium, ut dicit Boetius (Lib. I. de Trinit. cap. 11.) Secundo quia quamvis intellectus hominis naturaliter ordina-

dinatus ſit ad divina cognoſcenda, non tamen poteſt in actum exire per ſeipſum. Et quia cuilibet non poteſt adeſſe doctor paratus, ideo Deus lumen fidei providit, quod mentem ad huiuſmodi elevet. Tertio quia ad cognitionem divinorum per viam rationis multa præexiguntur, cum fere tota Philoſophia humana ad cognitionem divinorum ordinetur: quæ quidem non poſſunt niſi pauci cognoſcere: & ideo oportuit fidem eſſe, ut omnes aliquam cognitionem haberent de divinis. Quarto quia quidam naturaliter ſunt hebetes, & tamen cognitione divinorum indigent, qua in vita dirigantur. Quinto quia homines occupantur circa neceſſaria vitæ, & retrahuntur a diligenti conſideratione divinorum.

Ad primum ergo dicendum, quod finis humanæ vitæ eſt cognitio Dei, etiam ſecundum Philoſophos (ex Ethic. X. cap. VIII.) qui ponunt felicitatem ultimam in actu ſapientiæ ſecundum cognitionem nobiliſſimi intelligibilis. Cognitio autem Dei quædam excedit noſtram naturam, ſicut viſio quæ eſt per eſſentiam; & ad iſtum finem non potuit ſufficienter nobis provideri per noſtra naturalia: & ideo neceſſaria fuit fides eorum quæ eſſentialiter ad fidem pertinent. Alia autem cognitio Dei eſt commenſurata noſtræ naturæ, ſcilicet illa quam de Deo habere poſſumus per rationem naturalem. Sed quia hæc habetur in ultimo humanæ vitæ, cum ſit finis; & oportet humanam vitam regulari ex cognitione Dei, ſicut ea quæ ſunt ad finem ex cognitione finis: ideo etiam per naturam hominis non potuit ſufficienter provideri etiam quantum ad hanc cognitionem Dei. Unde oportuit quod per fidem a principio cognita fierent, ad quæ ratio nondum poterat pervenire; & hoc quantum ad ea quæ ad fidem præexiguntur.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum, ut dicit Dionyſius (cap. IV. de div. Nom.) eſt ſui diffuſivum: unde ubi cognoſcitur alia ratio diffuſionis, cognoſcitur alia ratio bonitatis. Per rationem ergo naturalem poteſt cognoſci ſummum bonum, ſecundum quod diffundit ſe communicatione naturali, non autem ſecundum quod diffundit ſe communicatione ſupernaturali; & ſecundum hanc rationem ſummum bonum eſt finis noſtræ vitæ: de quo oportet haberi fidem, cum ratio in illud non poſſit.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ ſunt ad finem, debent proportionari fini: unde cum finis vitæ humanæ ultimus ſit ſupra facultatem naturæ, & per conſequens rationis, quæ ratio ex his quæ ſunt ad finem, de fine coniectat; oportet quod etiam illa quæ ſunt ordinata ad finem illum, ſupra facultatem humanæ naturæ ſint, & ſupra rationem: & ita non omnia quæ in divina ſapientia ſupra rationem ſunt, ad fidem pertinent, ſed ſolum cognitio finis ſupernaturalis, & eorum quibus in finem illum ſupernaturaliter ordinamur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit I. Ethic. (cap. XVIII.) laus proprie ſecundum reſpectum ad alterum quod dignius eſt, attenditur; ſicut videmus quod actus concupiſcibilis laudatur, inquantum ordinate ſe habet ad rationem; actus vero rationis, inquantum ordinate ſe habet ad intellectum, quo dirigitur; & actus etiam ſupremarum potentiarum, ſecundum quod convenienter ſe habent ad finem. Et propter hoc illa quæ ſunt optima, non laudantur, ſed honorantur. Et quia virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII. Phyſicor. (text. I.) ideo proprie actus virtutis laudabilis eſt. Noſtra autem naturalis cognitio ſe habet ad divinam ſicut ad ſuperiorem: & ideo cum ratio noſtra divinæ conſentit, actus laudabilis eſt, ſicut cum iraſcibilis ſubditur rationi: & ideo credere veritati primæ in his quæ non videntur, laudabile eſt, & opus meritorium, & opus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod credere homini abſque ratione probabili, eſt nimis cito credere: quia cognitio unius hominis non eſt naturaliter ordinata ad cognitionem alterius, ut per ipſam reguletur. Sed hoc modo ordinata eſt ad veritatem primam.

Ad ſecundum dicendum, quod homo dum credit, rationem non abnegat, quaſi contra eam faciens; ſed eam tranſcendit, altiori dirigenti innixus, ſcilicet veritati primæ: quia ea quæ fidei ſunt, etſi ſupra rationem ſint, tamen non ſunt contra rationem. Ea autem quæ ſupra hominem ſunt quærere, non eſt vituperabile, ſed laudabile: quia homo debet ſe erigere ad divina, quantumcumque poteſt, ut dicit Philoſophus X. Ethic. (cap. XI.)

Ad tertium dicendum, quod diſcretionem cre-

Digitized by Google

credendorum habet homo per lumen fidei, ſicut diſcretionem ſpirituum per aliquam gratiam gratis datam: unde homo lumen fidei habens non conſentit his quæ ſunt contra fidem, niſi inclinationem fidei derelinquat ex ſua culpa.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod quantitas meriti ex duobus poteſt attendi, ſcilicet ex parte operis, & ex parte operantis. Opus quidem oportet ut ſit virtuoſum. Et quia virtus eſt circa difficile, & bonum, oportet quod habeat difficultatem, & bonitatem, quantum in ſe eſt: & ideo quod addit ad alterum eorum, addit ad meritum quantum eſt ex parte operis. Ex parte vero operantis requiritur voluntas: unde quanto magis quis voluntarie facit, tanto magis meretur; & ſemper quantitas meriti attenditur ſecundum radicem charitatis. Hæc autem quantitas eſt quaſi formale reſpectu alterius: unde ſecundum eam certius eſt iudicium de quantitate meriti. Ratio ergo naturalis dupliciter poteſt induci in his quæ fidei ſunt: vel cum ratio inducitur ſecundum fidem, vel contra fidem. Ratio autem inducta contra fidem addit difficultatem actus quantum in ſe eſt: unde manente eadem voluntate credendi, magis meretur qui credit ad quod videt multas rationes naturales in contrarium, quam qui eas non videt; ſicut qui cum tentatur vehementius de luxuria, ſi reſiſtit æquali voluntate, plus meretur. Ratio autem quæ ſecundum fidem inducitur, non facit videri id quod creditur: & ideo difficultatem operis, quantum in ſe eſt, non diminuit; ſed quantum in ſe eſt, facit voluntatem magis promptam ad credendum: & ex iſta parte poteſt augere meritum fidei; ſicut habitus virtutis qui inclinat ad actum in ſe difficilem, quem facilem reddit operanti. Unde patet quod tam cauſa rationalis pro fide inducta, quam contra fidem, quantum in ſe eſt, meritum fidei auget, quamvis poſſit etiam diminuere utrumque ex defectu credentis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio præbens ſufficienter experimentum fidei facit viſionem; & ideo difficultatem credendi evacuat. Sed talis ratio de his quæ per ſe ad fidem pertinent, haberi non poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod ex diſputationibus corrumpitur fides in eo qui fidem firmam non habet, ex culpa ipſius.

Ad tertium dicendum, quod ratio humana adducta non facit ut homo non pure propter Deum credat, qua remota nihilominus crederet: unde, quantum in ſe eſt, non diminuit meritum niſi ex culpa credentis.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quæ non proprie dicitur fides, ſed veritas. Contra. Hic dividit fidem contra veritatem. Ergo fides veritatem non habet. Dicendum, quod hic accipit veritatem manifeſtam, quæ fidei ſuccedit.

Ex fide verborum. Contra. Nunc etiam non credimus tantum verbis: quia cum apud diverſas gentes ſint diverſa verba, eſſet diverſa fides. Et dicendum, quod non dicitur eſſe fides verborum ut eorum in quæ credatur; ſed quia ea quæ credenda ſunt, nobis per verba proponuntur, inſufficienter nobis res creditas oſtendentia.

Cum fides ſit ex auditu. Contra. Auditus interior a viſu non differt. Dicendum, quod utrumque dicitur in intellectu per ſimilitudinem: unde proprie de illis rebus intellectus viſio habetur quarum formæ ſe ei offerunt, ſed auditus de illis quæ non videt.

Alia (a) *ſunt quæ niſi intelligamus, non credimus*, ſicut principia naturaliter cognita: alia quæ *niſi credamus, non intelligemus*, ſicut ea quæ ſupra rationem ſunt: & accipit hic credere communiter pro omni aſſenſu.

Niſi aliquid intelligat, ſcilicet quod ſignificatur per nomen.

(a) *Al.* Alia quæ non ſunt, credimus, ſicut principia naturaliter cognita, alia quæ non credimus, ſicut ea &c.

Digitized by Google

DISTINCTIO XXV.

De fide antiquorum.

PRædictis adiiciendum eſt de ſufficientia fidei ad ſalutem. Illis enim qui præceſſerunt adventum Chriſti, & qui ſequuntur, videtur profeciſſe fides ſecundum temporis proceſſum, ſicut profecit cognitio. Fides quippe magna dicitur cognitione, & articulorum quantitate, vel conſtantia, & devotione. Eſt autem quædam fidei menſura ſine qua numquam potuit eſſe ſalus. Unde Apoſtolus (Hebr. xi. 6.) „ Oportet (1) accedentem credere quia eſt, & quod remune„ rator eſt ſperantium in ſe. " Sed quæritur, utrum hoc credere ante adventum, vel ante legem ad ſalutem ſuffecerit. Nam tempore gratiæ conſtat certiſſime hoc non ſufficere. Oportet enim univerſa credi quæ in ſymbolo continentur. Sed nec ante adventum, nec ante legem videtur hoc ſuffeciſſe: quia ſine fide mediatoris nullum hominem vel ante, vel poſt fuiſſe ſalvum, ſanctorum auctoritates conteſtantur. Unde Auguſtinus ad Optatum (epiſt. clvii.) „ Illa fides ſa„ na eſt qua credimus, nullum hominem ſive maioris, ſive parvulæ ætatis libe„ rari a contagione mortis, & obligatione peccati quod prima nativitate contra„ xit, niſi per unum mediatorem Dei & hominum Chriſtum Ieſum: cuius ho„ minis eiuſdemque Dei ſaluberrima fide etiam illi iuſti ſunt ſalvi facti qui pri„ uſquam veniret (2) in carnem, crediderunt in carnem venturum. Eadem „ enim fides eſt & illorum, & noſtra. Proinde cum omnes iuſti, ſive ante in„ carnationem, ſive poſt, nec vixerint, nec vivant niſi ex fide incarnationis „ Chriſti; profecto quod ſcriptum eſt (Act. iv. 12.) Non eſt aliud nomen ſub „ cælo in quo oporteat ſalvari nos: ex illo tempore valet ad ſalvandum genus „ humanum ex quo in Adam vitiatum eſt. " Idem (Lib. de corept. & grat. cap. vii.) „ Nemo liberatur a damnatione quæ facta eſt per Adam, niſi per „ fidem Ieſu Chriſti. " Idem (Lib. II. de nuptiis, & concup cap. xi.) „ Ea„ dem fides Mediatoris quæ nos ſalvat, ſalvos iuſtos faciebat antiquos, puſillos „ cum magnis: quia ſicut credimus Chriſtum in carne veniſſe, ita illi ventu„ rum; & ſicut nos mortuum, ita illi moriturum; & ſicut nos reſurrexiſſe, ita „ illi reſurrecturum; & nos, & illi ad iudicium vivorum, & mortuorum ven„ turum. " Gregorius (hom. xvii.) ſuper Ezechielem: „ Et qui præibant, „ & qui ſequebantur clamabant, dicentes: Hoſanna filio David &c. (Matth. „ xxi. 9.) Quia omnes electi qui in Iudæa eſſe potuerunt, ſive qui nunc in „ Eccleſia ſunt, in Mediatorem Dei & hominum crediderunt, & credunt. " His, aliiſque pluribus teſtimoniis perſpicue docetur, nulli umquam ſalutem eſſe factam niſi per fidem Mediatoris. Oportet ergo accedentem credere quæ ſupra dixit Apoſtolus; ſed non ſufficit.

De fide ſimplicium.

QUid ergo dicetur de illis ſimplicibus quibus non erat revelatum myſterium incarnationis, qui pie credebant quod eis traditum fuit? Dici poteſt, nullum fuiſſe iuſtum, vel ſalvum, cui non eſſet facta revelatio vel diſtincta, vel velata, vel in aperto, vel in myſterio. Diſtincta, ut Abrahæ, & Moyſi, aliiſque maioribus, qui diſtinctionem articulorum fidei habebant: velata, ut ſimplicibus, quibus revelatum erat ea eſſe credenda quæ credebant illi maiores, & docebant; ſed eorum diſtinctionem apertam non habebant. Sicut & in Eccleſia aliqui minus capaces ſunt, qui articulos ſymboli diſtinguere, & aſſignare non valent; omnia tamen credunt quæ in ſymbolo continentur: credunt enim quæ igno-

(1) *Vulgata:* „ Credere enim oportet accedentem ad Deum quia eſt, & inquirentibus ſe remune„ rator ſit. " (2) *Nicolai hic & infra* in carne.

Digitized by Google

ignorant, habentes fidem velatam in myſterio: ita & tunc minus capaces ex revelatione ſibi facta maioribus credendo inhærebant, quibus fidem ſuam quaſi committebant. Unde Iob (cap. I. 14.) „ Boves arabant, & aſinæ paſcebantur „ iuxta eos. “ Simplices, & minores ſunt aſinæ paſcentes iuxta boves: quia humilitate maioribus adhærendo, in myſterio credebant quæ & illi in myſterio docebant, qualis forte fuit vidua Sareptana.

Quæ ante adventum credere de Mediatore ſufficiebat.

SEd quæritur, cum ſine fide Mediatoris antiquis non fuerit ſalus, ſicut nec modernis, utrum oportuerit illos credere omnia illa de Mediatore quæ nunc credimus. Quibuſdam videtur quod ſuffecerit illis quatuor tantum credere, ſcilicet nativitatem, mortem, reſurrectionem, & adventum ad iudicium: quod ex præmiſſis verbis Auguſtini colligunt, ubi iſta quatuor poſuit. Aliis autem videtur, habita fide Trinitatis, id de myſterio incarnationis fidei ſuffeciſſe, ut crederetur Dei Filius naſciturus de homine, & iudicaturus: qui de Ioanne Baptiſta documentum huius rei aſſumunt, qui de morte Chriſti, & deſcenſu ad inferos in Evangelio dubitaſſe videtur, ſecundum expoſitionem Gregorii (homil. I. in Ezech. & homil. VI. ſuper Evangel.) quando interrogavit per diſcipulos (Luc. VII. 20.) „ Tu es qui venturus es, an alium expectamus? “ quaſi diceret: Es tu per teipſum deſcenſurus ad infernum, an alium ad hæc ſacramenta miſſurus es? Quidam tamen dicunt, eum non dubitaſſe (1) de ignorantia, ſed de pietate; ideſt, dubitare ſe oſtendiſſe, non quia ignoraverit; ſed pietatis affectu compaſſum eſſe Chriſto, & eius humilitatem admirando inſinuaſſe.

De fide Cornelii.

SOlet etiam quæri de Cornelio, utrum fidem incarnationis habuerit, cum dictum eſt ei per Angelum (Act. X. 31.) „ Acceptæ ſunt eleemoſynæ tuæ, „ & exauditæ ſunt orationes tuæ. “ Si enim fidem incarnationis non habebat, tunc ergo ſine fide incarnationis erat ei iuſtitia: quia de illo ſcriptum eſt, quod iuſtus erat, & timens Deum. Si vero incarnationis fidem habebat, ad quid ergo miſſus eſt ad eum Petrus? Sane dici poteſt, eum ſicut fidem unitatis, ita & incarnationis habuiſſe, Dei revelatione; ſed incarnatum iam eſſe Dei Filium ignoraſſe. Et ideo miſſus eſt ad eum Petrus, ut iam natum Dei Filium ei annuntiaret, & ſacramentum regenerationis ei conferret. Habebat igitur fidem incarnationis; ſed an facta, an futura eſſet, non noverat: & ita per fidem venit ad opera, & per opera amplius eſt ſolidatus in fide. Per fidem enim, ut ait Gregorius (hom. XIX. in Ezech. ante med.) venitur ad opera. Cornelius etiam per fidem venit ad opera. Deum enim unum credebat, ſed Filium eius neſciebat incarnatum. Per fidem placuerunt Deo opera eius: ſine fide enim impoſſibile eſt placere Deo. Auguſtinus vero dicit, * Cornelio dictum eſſe per Angelum (Act. X. 31.) „ Acceptæ ſunt eleemoſynæ tuæ, & orationes tuæ: “ antequam in Chriſtum crederet; nec tamen ſine aliqua fide donabat, & orabat. Nam quomodo invocabat in quem non credebat? Sed ſi poſſet ſine fide Chriſti eſſe ſalus, non ad eum mitteretur architectus Eccleſiæ Petrus. Attende quod ait, ſine fide Chriſti non poſſe eſſe ſalutem; & tamen Cornelium exauditum, antequam crederet in Chriſtum: quod ita poteſt intelligi, ſcilicet antequam ſciret Chriſtum incarnatum, in quem credebat in myſterio.

De

(1) *Nicolai* ignorantia, ſed pietate.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Lib. de prædeſt. ſanct. cap. VII. verſus finem.

De æqualitate fidei, ſpei, caritatis, & operis, quæ ſecundum aliquid ſunt æqualia.

ILlud etiam non eſt prætermittendum, quod fides, ſpes, caritas, & operatio ſecundum aliquid æqualia ſunt in præſenti. Unde Gregorius (ſuper Ezechiel. hom. xxii.) „ Fidem, ſpem, caritatem, atque operationem, dum in hac vita „ vivimus, æquales ſibi eſſe apud nos invenimus: quia quantum credimus, tan- „ tum amamus, & quantum amamus, tantum de ſpe præſumimus. Quiſque „ enim fidelis tantum credit quantum ſperat, & amat, & tantum operatur quan- „ tum credit, & amat, & ſperat. “ Sed tamen maior fide, & ſpe caritas dicitur: quia cum ad Dei ſpeciem pervenitur, ſpes, & fides tranſit, ſed caritas permanet; & quia caritas mater eſt omnium virtutum, quæ non ideo poſt fidem, & ſpem ponitur, quod ex eis oriatur, ſed quia poſt illa remanebit aucta: „ caritas enim numquam excidit “ (I. Corinth. xiii. 8.) Præmiſſa autem æqualitas proprie ſecundum actuum intenſionem conſideranda eſt. Huic vero quod hic, & ſuperius dictum eſt, ſcilicet quod caritas non eſt ex fide, & ſpe, ſed e converſo, videtur obviare quod ait Apoſtolus (I. Tim. 1. 5.) „ Finis præcepti eſt „ caritas de corde puro, & conſcientia bona, & fide non ficta “ progrediens: quod exponens Auguſtinus * cor accipit pro intellectu, & conſcientiam pro ſpe. „ Qualis (inquit) caritas eſt finis præcepti procedens de corde puro, ideſt de „ puro intellectu, ut nihil niſi Deus diligatur; & conſcientia, ideſt de ſpe bona; „ & fide non ficta, ideſt ſimulata. “ Non igitur caritas fidem, vel ſpem, ſed fides, & ſpes caritatem præcedere videntur. Hoc ergo ea ratione traditum intellige non quod fides, & ſpes cauſa, vel tempore caritatem omnium bonorum matrem præcedant; ſed quia caritas ſine illis in aliquo eſſe non poteſt, ſed illæ ſine caritate poſſunt eſſe; quamvis non ſit pia fides, vel ſpes ſine caritate. Ideo igitur ex fide, & ſpe procedere dicitur caritas, quia nulli provenit ſine iſtis.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam Magiſter determinavit de fide quantum ad ſuam eſſentiam, quæ per diffinitionem cognoſcitur, & de obiecto fidei; hic determinat de ipſa per comparationem ad habentem ratione quantitatis, ſecundum quam creſcit in habente fidem. Dividitur autem hæc pars in duas. In prima determinat de fide prout comparatur ad credentes ſecundum quantitatem quam habet ex numero credibilium; in ſecunda ſecundum quantitatem quam habet ex intenſione habitus, ibi, *Illud etiam non eſt prætermittendum*. Circa primum tria facit. Primo oſtendit quod fides ſufficiens ad ſalutem, ſe extendit ad cognitionem Deitatis. Secundo quod ſe extendit ad cognitionem Redemptoris, ibi, *Sed quæritur, utrum hoc credere ante adventum, & ante legem ad ſalutem ſuffecerit*. Tertio oſtendit ad quos articulos Redemptoris fides ſe extendit, ibi, *Sed quæritur, cum ſine fide Mediatoris antiquis non fuerit ſalus, ſicut nec modernis, utrum oportuerit illos credere omnia illa de Mediatore quæ nos credimus*.

Sed quæritur, utrum hoc credere ante adventum, & ante legem ad ſalutem ſuffecerit. Hic duo facit. Primo oſtendit propoſitum; ſecundo removet quamdam quæſtionem ex dictis, ibi, *Quid ergo dicetur de illis ſimplicibus quibus non erat revelatum myſterium incarnationis?*

Sed quæritur, cum ſine fide Mediatoris antiquis non fuerit ſalus &c. Hic etiam duo facit. Primo oſtendit propoſitum; ſecundo movet quæſtionem, ibi, *Solet etiam quæri de Cornelio*.

Illud etiam prætermittendum non eſt. Hic oſtendit quod fides ſecundum quantitatem quam habet ex intenſione habitus, æquatur ſpei, caritati, & operationi: & circa hoc duo facit. Primo oſtendit propoſitum; ſecundo ſolvit dubitationem, ibi, (a) *Huic*

(a) *Al.* Hic vero quod hæc &c. *Forte etiam legendum:* Secundo proponit dubitationem, & ſolvit.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Colligitur ex Lib. I. de Doct. chriſt. cap. xl. & ex Enchir. cap. cxxi. ut & ex tract. x. in I. Epiſt. Ioannis, & ex præfat. in Pſalm. xxxi.

vero quod hic, & ſuperius dictum eſt . . . videtur obviare quod ait Apoſtolus.

QUAESTIO I.

Hic eſt duplex quæſtio. Prima de diffinitione articulorum. Secunda de explicita eorum cognitione.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. De articulo ſecundum ſe.

Secundo. De diſtinctione articulorum ad invicem.

ARTICULUS I.

Utrum diffinitio Richardi de S. Victore de articulo ſit competens.

1. Ad primum ſic proceditur, & exponitur diffinitio Richardi de Sancto Victore, * quæ talis eſt. *Articulus eſt indiviſibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum.* Videtur autem quod ſit incompetens. Quia indiviſibilis veritas eſt veritas incomplexi. Sed fides eſt de complexis, ut ſupra dictum eſt. Ergo articulus fidei non eſt *indiviſibilis veritas*.

2. Præterea. Inter articulos fidei ponuntur aliqua quæ non pertinent ad Deum (*a*) niſi ſicut ad cauſam, ſicut carnis reſurrectio. Sed hoc non ſufficit ad hoc quod dicatur veritas eſſe de Deo: quia ſic omnis veritas a Deo eſt; non tamen omnis veritas ad articulum fidei pertinet. Ergo videtur quod inconvenienter dicatur *de Deo*.

3. Præterea. Arctatio neceſſitatem importat. Sed fides voluntaria eſt: quia nullus credit niſi volens, ut dicit Auguſtinus (ſuper Ioan. tract. XXVI.) Ergo male dicit, quod eſt *arctans ad credendum*.

4. Item. Ponitur alia diffinitio Iſidori. ** *Articulus eſt perceptio divinæ veritatis tendens in ipſam.* Quia perceptio divinæ veritatis eſt etiam per rationem naturalem, ſicut quod ſcimus Deum eſſe; & tamen de hoc non eſt articulus. Ergo male diffinit articulum.

5. Item. Obiicitur de diffinitione Hugonis de Sancto Victore: *Articulus eſt natura cum gratia.* Quia articulus eſt res credita. Sed natura cum gratia eſt credens. Ergo, cum credens non ſit creditum, articulus male diffinitur.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod articulus poſſit dici formatus, & informis. Obiectum enim proportionatur habitui. Sed fidei obiectum eſt articulus. Cum ergo fides ſit formata, & informis, videtur quod etiam articuli.

2. Præterea. Tendere in Deum eſt actus fidei formatæ. Sed articuli eſt tendere in Deum, ut patet per alteram diffinitionum aſſignatarum. Ergo articulus poteſt eſſe informis, & formatus.

3. Præterea. Unus articulus eſt, *Credo in Deum*. Sed hic eſt actus fidei formatæ. Ergo articulus eſt etiam formatus, & informis.

Sed contra. In articulis fidei non differt peccator, & iuſtus. Differt autem ſecundum formationem, & informitatem. Ergo formatio, & informitas non pertinent ad articulos.

Præterea. Mutare articulos non eſt in poteſtate hominis. (*b*) Sed informitas eſt in poteſtate hominis, inquantum ex peccato cauſatur. Ergo informitas non conſideratur circa articulum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod articuli non debuerunt colligi in ſymbolo. Quia tota fides ſufficienter per ſacram Scripturam inſtruitur. Ergo ſuperfluum fuit (*c*) ſymbolum condere.

2. Præterea. Symbolum proponitur ut regula fidei, cuius actus eſt aſſentire. Sed, ſicut dicit Auguſtinus in epiſtola (XIX.) ad Hieronymum, ſolis Apoſtolis, & Prophetis eſt hic honor exhibendus, ut quæcumque dixerunt, hæc ipſa vera eſſe credantur. Ergo poſt ſymbolum Apoſtolorum non debuerunt alia ſymbola fieri.

3. Præterea. Quæritur, quare ſymbolum Apoſtolorum, & Nicænum dividitur in tres partes ſecundum tres perſonas; ſymbolum autem Athanaſii ſecundum Divinitatem, & humanitatem partitur.

4. Præterea. Quæritur, quare ſymbolum Apoſtolorum dicitur ſubmiſſe in Prima, & Com-

(a) *Al. deeſt* niſi. (b) *Al. omittitur*. Sed informitas eſt in poteſtate hominis. (c) *Al.* ſymbolos.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Ut a quibuſdam datam in 2. 2. quæſt. 1. art. 6. indefinite notat; nec ullibi occurrit in Richardo. ** Quod Iſidori nomine ſubiungitur, ut & paulo poſt ex Hugone, apud neutrum occurrit.

Google

Completorio ; alia vero duo alte , unum poſt Evangelium, alterum in Prima.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem , quod articulus nomen græcum eſt, & importat indiviſionem : unde membra quæ non dividuntur in alia membra , dicuntur articuli : & ſecundum iſtum modum concluſiones quæ inquiruntur in aliqua ſcientia, vel aliquo tractatu, dicuntur articuli : quia ex eis , ſicut ex quibuſdam principiis indiviſibilibus, conſurgit collectio quæ tractatum perficit : & ſic in iudiciis ea quæ per teſtes probata ſunt , vel probanda, dicuntur articuli. Fides autem non inquirit , ſed ſupponit ea quæ ſunt fidei ex teſtimonio Dei ea dicentis : unde illud quod habet ſpecialem difficultatem in fide , & cuius ſuppoſitio non dependet ab alio ſuppoſito, proprie dicitur articulus fidei. Et ideo in diffinitione prædicta Richardus ſecutus eſt & proprietatem nominis, dicens, quod eſt *indiviſibilis veritas* , & etymologiam , ſecundum quod ſonat in lingua latina dicens , quod *arctat nos ad credendum*.

Ad primum ergo dicendum, quod in incomplexis , per ſe loquendo , non eſt veritas niſi æquivoce: unde indiviſibile intelligendum eſt non ſimpliciter, ſed in genere complexorum.

Ad ſecundum dicendum , quod articuli fidei dicuntur eſſe de Deo, aut quia pertinent ad divinam naturam , aut quia ad perſonam (ſive ratione ſui, ſive ratiune naturæ aſſumptæ) aut (*a*) effectus proprius eius, qui (*b*) non poteſt fieri aliqua virtute creata, nec percipitur ratione humana : & ideo obiectio ceſſat.

Ad tertium dicendum, quod articulus dicitur arctare ad credendum non de neceſſitate coactionis, ſed de neceſſitate finis: quia ſine fide articulorum non poteſt eſſe ſalus.

Ad quartum dicendum, quod perceptio divinæ veritatis quæ fit per rationem naturalem, tendit, ſicut in id cui innititur , in intellectum principiorum; ſed perceptio divinæ veritatis quæ eſt articulus , tendit in primam veritatem non ſolum ſicut in finem, vel obiectum, ſed ſicut in id in quod reſolvitur ſicut in cauſam ſuæ creduiitatis.

Ad quintum dicendum, quod Hugo non intendit diffinire articulum , ſed oſtendere quæ ſunt ea de quibus eſt fides : quia eſt de operibus conditionis, quibus inſtituta eſt natura, & de operibus reparationis, quibus collata eſt gratia Dei.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum , quod articulus nominat id quod credendum eſt quaſi obiectum fidei. Diverſa autem diſpoſitio operantis nihil variat in obiecto operationis ; nec obiectum denominatur ex diſpoſitione operantis, ſed magis e converſo; ſicut color non denominatur ex diverſa diſpoſitione videntis , ſecundum quod quidam habent lippos oculos, & quidam claros : unde cum formatio fidei, & informitas ad diſpoſitionem credentis pertineant , nec etiam ſecundum id quod eſt proprium intellectus in quo eſt fides , ſed ſecundum relationem eius ad voluntatem, in qua eſt caritas; non poteſt proprie dici , quod articulus ſit formatus, vel informis.

Ad primum ergo dicendum , quod obiectum proportionatur habitui in his quæ ad naturam habitus pertinent , non in his quæ accidunt ex diſpoſitione habentis habitum.

Ad ſecundum dicendum, quod illa diffinitio eſt data de articulo per actum fidei : unde dicit, *Perceptio divinæ veritatis* : & ideo ex parte actus accidit ibi id quod eſt fidei formatæ, non ex parte obiecti.

Et ſimiliter dicendum ad tertium.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod nomen ſymboli ſimilitudinem, & collectionem importat : unde a quatuor collectionibus nomen ſymboli imponitur . Primo a collectione multorum hominum in unam fidem. Secundo a collectione prædicantium fidem : quia omnes Apoſtoli collecti hanc regulam fidei ediderunt, unuſquiſque quod ſuum eſt, apponens. Tertio quia ex diverſis locis ſacræ Scripturæ colliguntur ea quæ credenda ſunt, ut in promptu habeantur . Quarto omnia beneficia divinitus collata ibi colliguntur : unde Dionyſius IV. cap. eccl. Hierar. dicit , quod religionis ſymbolum congruentius poteſt appellari hierarchia eucharſtica, quaſi bona gratia .

Ad primum ergo dicendum , quod oportuit ea quæ in diverſis locis ſacræ Scripturæ tradita ſunt , in unum colligi locum , ut fides magis in promptu haberetur.

Ad ſecundum dicendum , quod Patres qui alia ſymbola poſt Apoſtolos ediderunt, nihil de ſuo appoſuerunt ; ſed ex factis Scri-

Eee 2 ptu-

(a) *Forte* aut ad effectum proprium. (b) *Al. deeſt* non.

pturis ea quæ addiderunt, exceperunt. Et quia quędam difficilia ſunt in illo ſymbolo Apoſtolorum, ideo ad eius explanationem editum eſt ſymbolum Nicęnum, quod diſfuſius fidem quantum ad aliquos articulos proſequitur. Et quia quædam implicite continebantur in illis ſymbolis, quæ oportebat propter inſurgentes hæreſes explicari; ideo additum eſt ſymbolum Athanaſii, qui ſpecialiter contra hæreticos ſe oppoſuit.

Ad tertium dicendum, quod quia tempore Athanaſii ſpecialiter hæreſes inſurrexerunt contra perſonam Filii quantum ad utramque naturam, ideo ſecundum duas naturas ſymbolum illud in duas partes dividitur. Alia autem ſymbola, quæ non ſunt ex principali intentione contra hæreticos facta, ſed ad doctrinam fidei propalandam, vel elucidandam, dividuntur in tres perſonas, in quibus principaliter noſtra fides fundatur.

Ad quartum dicendum, quod ſymbolum Apoſtolorum fuit editum, quando fides nondum erat propalata; & ideo in ſecreto dicitur. Et quia editum fuit ad proponendum fidei doctrinam, ideo quotidie dicitur & in Prima, & in Completorio, quaſi in principio diei, & noctis, in ſignum quod omnis noſtra operatio a fide debet accipere initium: & quia per ipſam contra adverſa, & in proſperis protegimur. Alia autem ſymbola edita fuerunt tempore fidei iam propalatæ; & ideo publice cantantur. Et quia non ad proponendum fidem, ſed ad defendendum, vel elucidandum edita fuerunt; ideo non in ſingulis diebus dicuntur, ſed in illis in quibus homines maxime ad Eccleſiam venire conſueverunt, & in illis de quibus fit aliqua ſolemnizatio de illis quæ ad articulos pertinent. Et quia ſymbolum Nicænum editum eſt ad manifeſtationem fidei, ideo dicitur ſtatim poſt Evangelium, quaſi expoſitio ipſius. Symbolum autem Athanaſii, quod contra hæreticos editum eſt, in Prima dicitur, quaſi iam pulſis hæreticorum tenebris.

ARTICULUS II.

Utrum articuli convenienter diſtinguantur in ſymbolo.

2. 2. quæſt. 1. art. 9.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli diſtinguantur in ſymbolo. Tres enim perſonæ ſunt æquales. Sed articuli pertinentes ad perſonam Filii, & Spiritus ſancti ponuntur plures. Ergo ſimiliter debent poni plures pertinentes ad perſonam Patris.

2. Præterea. Deum eſſe unum, eſt probabile per demonſtrationem, & ſimiliter Deum eſſe creatorem rerum: unde etiam quidam Philoſophi, ut Avicenna, demonſtratione moti hoc concedunt. Sed articuli qui eſſentialiter ad fidem pertinent, non poſſunt demonſtratione probari, ut ex dictis patet. Ergo inconvenienter ponuntur in ſymbolis pro articulis.

3. Præterea. Sicut potentia appropriatur Patri, ita ſapientia Filio. Ergo ſicut fit mentio in ſymbolo de omnipotentia, ita debet mentio fieri de ſapientia, & aliis etiam attributis.

4. Præterea. In ſymbolo debet exponi fides quantum ad omnes credentes. Sed non omnibus credentibus convenit credere in Deum, ſed tantum habentibus fidem formatam. Ergo videtur quod male dictum ſit: *Credo in unum Deum*: & quod habens fidem informem, hoc dicens peccet mentiendo.

5. Præterea. Cum dicitur credere in Deum, deſignatur finis fidei. Sed ſolus Deus eſt finis fidei. Ergo cum in ſymbolo contineatur aliquid quod eſt pure creatum, ſicut Eccleſia catholica, videtur quod inconvenienter ponatur iſte modus loquendi.

6. Præterea. Sicut incarnationis ſacramentum incepit in conceptione, & terminatum eſt in nativitate; ita & myſterium paſſionis incepit in paſſione, & terminatum eſt in ſepultura. Sed aſſignatur alius articulus de conceptione, & nativitate. Ergo & alius articulus debet aſſignari de paſſione, & ſepultura.

7. Præterea. Sicut Patri appropriatur aliquod opus, & Spiritui ſancto; ita & Filio. Ergo ſicut cum fide de Patre ponitur aliquod opus divinum, ſicut creatio, & cum articulo Spiritus ſancti opus remiſſionis peccatorum; ita & cum articulis Filii deberet aliquod opus divinum poni.

8. Præterea. In Nicæno ſymbolo nulla fit mentio de deſcenſu ad inferos. Ergo videtur inſufficienter articulos continere.

9. Præterea. Quæritur quare in Nicæno ſymbolo dicitur, non *creatorem*, ſed *factorem*.

10. Præterea. Fides de corpore Chriſti in ſacramento altaris maximam difficultatem habet. Cum ergo in nullo ſymbolorum de hoc dicatur aliquid, videtur quod inſufficienter in eis fides tradatur.

S O-

Digitized by Google

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod articuli fidei diſtinguuntur dupliciter. Uno modo quantum ad ipſa credibilia; & ſic ſunt quatuordecim: alio modo quantum ad ipſos qui articulos diſtinxerunt, & ſic ſunt duodecim ſecundum numerum duodecim Apoſtolorum. Quia autem articulus eſt veritas de Deo, hoc contingit eſſe dupliciter: quia aut eſt de ipſo Deo tantum, aut de Deo ratione naturæ aſſumptæ. Si primo modo, contingit eſſe tripliciter: quia aut eſt de eo ratione naturæ, aut ratione perſonarum, aut ratione effectus proprii. Si ratione naturæ, ſic habemus primum articulum, *Credo in unum Deum*. Si ratione perſonæ, aut ratione perſonæ Patris, & ſic habemus ſecundum, *Patrem omnipotentem;* aut tatione Filii, & ſic habemus tertium, *Et in Ieſum Chriſtum Filium eius*; aut ratione perſonæ Spiritus ſancti, & ſic habemus quartum, *Credo in Spiritum ſanctum*. Si ratione effectus, aut pertinet ad conditionem naturæ, & ſic eſt quintus, *Creatorem cæli, & terræ*; aut ad bonum gratiæ, & ſic habemus ſextum, *Sanctam Eccleſiam catholicam, ſanctorum communionem, remiſſionem peccatorum*; aut de perfectione gloriæ, & ſic habemus ſeptimum, *Carnis reſurrectionem, vitam æternam*. Quidam autem aliter diſtinguunt hos tres articulos: quia opus creationis includunt in primo articulo, qui pertinet ad veritatem eſſentiæ; & ultimum opus dividunt in duos articulos, ſcilicet *carnis reſurrectionem*, unum articulum dicentes, & *vitam æternam*, alium. Sed prima diſtinctio melior videtur: quia Apoſtolus expreſſe ponit unum articulum de creatione, Hebr. x1. 3. *Fide* (*a*) *credimus aptata eſſe ſæcula verbo Dei*. Et iterum completio vitæ æternæ, & gloriæ includit coniunctionem animæ & corporis. Item ſciendum, quod opus creationis coniungitur articulo de perſona Patris, quia pertinet ad potentiam, quæ appropriatur Patri. Duo autem alia opera adiunguntur articulis de Spiritu ſancto: unde ſibi appropriatur unio Eccleſiæ, quæ importatur per hoc quod dicitur, *Sanctam Eccleſiam catholicam, remiſſionem peccatorum*; & communicatio bonorum operum, quæ eſt per caritatem, ut bonum unius alteri proſit. Articuli autem pertinentes ad naturam aſſumptam ſunt etiam ſeptem. Primus pertinet ad conceptionem, *Qui conceptus eſt de Spiritu ſancto*. Secundus ad nativitatem: *Natus ex Maria*. Tertius ad paſſionem *Paſſus ſub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, & ſepultus*. Quartus ad deſcenſum ad inferos: *Deſcendit ad inferna*. Quintus ad reſurrectionem: *Tertia die reſurrexit a mortuis*. Sextus ad aſcenſionem: *Aſcendit in cælos, ſedet ad dexteram Dei Patris*. Septimus ad adventum (*b*) ad iudicium: *Inde venturus eſt iudicare vivos, & mortuos*. Horum autem articulorum tres Petrus in unum complexus eſt, ſcilicet articulum de unitate eſſentiæ, de omnipotentia Patris, & de opere creationis, ideo quia opus creationis, propter potentiam quam indicat, Patri appropriatur, qui eſt etiam fons totius Deitatis: & ideo competit Petro, quod eſt caput Apoſtolorum, ſicut Pater Trinitatis. Poſuit autem Ioannes articulum de perſona Filii. Articulum autem de conceptione, & nativitate coniunxit in unum Iacobus Zebedæi. Articulum autem de paſſione poſuit Andreas. Deſcenſum ad inferos poſuit Philippus. Reſurrectionem Thomas. Aſcenſionem Bartholomæus. Adventum ad iudicium Matthæus. Articulum de Spiritus ſancti perſona Iacobus Alphæi. Opus gratiæ diviſerunt duo Apoſtoli. Nam Simon poſuit effectum gratiæ in conſecutione boni, ſcilicet *Sanctam Eccleſiam catholicam, ſanctorum communionem*: Iudas Iacobi, quantum ad remotionem mali, ſcilicet *peccatorum remiſſionem*. Effectum gloriæ poſuit Matthias, vel iterum Thomas, ut quidam dicunt. Alii autem aliter prædictos articulos attribuunt Apoſtolis. Sed in hoc non eſt magna vis.

Ad primum ergo dicendum, quod Pater non eſt miſſus ſicut aliæ perſonæ: & ideo eis propter effectum miſſionis plures articuli appropriantur quam Patri.

Ad ſecundum dicendum, quod Deum eſſe ſimpliciter, non eſt articulus; ſed Deum eſſe ſicut fides ſupponit, ſcilicet habentem curam de omnibus, remunerantem, & punientem, ut patet per Apoſtolum Hebr. x1. quia ſic determinat, quia eſt, & quia remunerator eſt. Similiter Deum eſſe creatorem non cognoverunt Philoſophi, ſicut fides ponit, ut ſcilicet poſtquam non fuerunt, in eſſe producta ſint; ſed ſecundum alium modum accipiunt creationem, ut in Lib. II. diſt. 1. dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod omnes articuli, præcipue qui pertinent ad opera divina, probantur per omnipotentiam Dei, ſicut & Angelus probavit incarnationem, ve-

(a) Vulgata *intelligimus*. (b) *In editis deeſt* ad iudicium.

Digitized by Google

veniens ad Virginem, Lucæ 1. 37. *Quia non erit impoſſibile apud Deum omne verbum*: & ideo ponitur præcipue omnipotentia quaſi radix fidei.

Ad quartum dicendum, quod in ſymbolo proponitur nobis regula fidei, ad quam omnes debent pertingere. Non autem debent pertingere ſolum ad actum fidei informis, ſed etiam ad actum fidei formatæ: & ideo ponitur in ſymbolis actus fidei formatæ. Nihilominus habens fidem informem dicens ſymbolum non peccat: quia hoc dicit in perſona Eccleſiæ.

Ad quintum dicendum, quod Leo Papa dicit *, quod non debet ibi addi hæc præpoſitio *in*, ut dicatur: *Et in unam ſanctam catholicam &c.* ſed debet dici: *Et unam ſanctam &c.* Anſelmus vero dicit, quod poteſt dici, *In unam*, inquantum in iſto effectu intelligitur veritas increata, ſcilicet (*a*) ut ſit ſenſus. *In unam ſanctam*, ideſt in Spiritum ſanctum unientem Eccleſiam.

Ad ſextum dicendum, quod, ſicut dictum eſt, articulus eſt indiviſibilis veritas ſupra rationem exiſtens: & ubi occurrunt diverſæ difficultates, quibus hoc quod dicitur, eſt ſupra rationem, oportet ponere diverſos articulos. Ponere autem Deum ſepultum, non habet aliam difficultatem, quam ponere eum paſſum, vel mortuum: & ideo totum hoc comprehenditur ſub uno articulo. Sed nativitas habet aliam difficultatem præter difficultatem conceptionis: quia in conceptione eſt difficultas ex hoc quod Deus homo factus eſt, & quod eſt facta conceptio ſine virili ſemine; in nativitate autem ex hoc quod clauſo Virginis utero exivit: & ideo ſunt duo articuli.

Ad ſeptimum dicendum, quod ex parte potentiæ Filii ponitur opus quod in natura aſſumpta operatus eſt quantum ad ſeptem articulos, ut dictum eſt.

Ad octavum dicendum, quod, ſicut dicit Innocentius tertius, ** Nicæna ſynodus præcipue congregata fuit contra Arium, qui negabat Filium eſſe verum Deum: & ideo deſcenſus ad inferos ſuppreſſus fuit, in quo maxime videbatur derogari Divinitati Filii. Vel dicendum, quod quia illud ſymbolum editum eſt ad manifeſtandum fidem contra hæreticos; nullus autem error acciderat de deſcenſu ad inferos: ideo illum articulum explicare non curaverunt, ſed implicite poſuerunt in articulo de reſurrectione, in quo intelligitur terminus a quo reſurrexit; ſicut in articulo conceptionis implicite tradiderunt articulum nativitatis, quia non fuerat de nativitate aliquis ſpecialis error.

Ad nonum dicendum, quod quia quidam Philoſophi poſuerunt mundum creatum a Deo, & tamen ab æterno fuiſſe, ut Auguſtinus dicit (XI. Lib. de Civ. Dei cap. IV.) ideo ſymbolum Nicænum, quod ſpecialiter ad evacuandos errores editum fuit, poſuit *Factorem*, quod magis oſtendit initium durationis mundi, & quod eſt a Deo agente per voluntatem, non per neceſſitatem naturæ.

Ad decimum dicendum, quod fides de corpore Chriſti, & de omnibus ſacramentis, & de clavibus, & de omnibus huiuſmodi includitur in articulo qui eſt de effectu gratiæ, qui eſt: *Sanctam Eccleſiam catholicam*: & ideo in Nicæno ſymbolo additum eſt: *Confiteor unum baptiſma*. Quidam tamen dicunt, quod reducitur ad articulum de paſſione. Sed primum eſt probabilius.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de explicatione fidei: & circa hoc quæruntur duo.
Primo. De neceſſitate explicationis.
Secundo. Quantum ad quæ oportet eſſe fidem explicitam.

ARTICULUS I.

Utrum explicatio fidei ſit de neceſſitate ſalutis.

2. 2. *quæſt.* 11. *art.* 5. & 6.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod fidem eſſe explicitam non ſit de neceſſitate ſalutis. Ad ſalutem enim ſufficit

(a) *Al.* ut ſic Spiritus ſanctus. *Forte etiam poſt vocem* ſanctam *addendum* Eccleſiam.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Quæ hic notatur inter Leonem & Anſelmum diſceptatio circa huiuſce articuli expoſitionem, *In ſanctam Eccleſiam*, nullibi apud illos occurrit, cum nec tractatus de ſymbolo Nicæno quem Trithemius, & alii poſt illum inter opera Leonis notant, nunc in impreſſis reperiatur, nec aliquod apud Anſelmum tale opus: ** Nihil tale apud Innocentium occurrit, etſi Lib. II. de myſteriis Miſſæ cap. II. Symbolum illud refert ex profeſſo .... Vide 2. 2. quæſt. 1. art. 9. ad 4. ubi, prima omiſſa, ſecundam tantum ſolutionem tradit.

ficit gratia, & liberum arbitrium. Sed ad explicationem fidei non ſufficit habitus gratuitus fidei infuſus, nec etiam liberum arbitrium gratia informatum; ſed oportet quod veniat doctrina fidei determinans, quia fides ex auditu eſt, Rom. x. Ergo. explicatio fidei non eſt de neceſſitate ſalutis.

2. Præterea. Nullus damnatur ex hoc quod vitare non poteſt. Sed aliquis natus in ſilvis, vel inter infideles, non poteſt diſtincte de fidei articulis cognitionem habere: quia doctor fidei non adeſt, nec umquam de fide audivit mentionem. Ergo iſte non damnatur; & tamen non habet fidem explicitam: ergo videtur quod explicatio fidei non ſit de neceſſitate ſalutis.

3. Præterea. Explicita cognitio de articulis fidei non poteſt eſſe niſi in eo qui habet uſum liberi arbitrii. Sed multi ſalvantur qui uſum liberi arbitrii non habent, ſicut pueri baptizati morientes. Ergo explicatio fidei non eſt de neceſſitate ſalutis.

4. Præterea. Simplicibus non ſunt proponenda ſubtilia, ſicut patet per Apoſtolum I. Corinth. III. Sed nihil eſt ſubtilius his quæ ſupra rationem ſunt, qualia ſunt ea quæ ad fidem pertinent. Ergo ſimplicibus non eſt explicanda fides; & tamen ipſi ſalvantur: ergo explicatio fidei non eſt de neceſſitate ſalutis.

Sed contra. Heb. XI. *Accedentem ad Deum oportet credere quia eſt*, (a) *& quia diligentibus ſe remunerator eſt*. Sed accedere ad Deum eſt de neceſſitate ſalutis. Ergo & habere fidem explicitam quantum ad aliqua.

Præterea. Nullus ſine ſpe ſalvatur. Sed ad ſpem oportet adeſſe explicitam cognitionem rerum quæ ſperantur: quia fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum, Hebr. XI. Ergo habere fidem explicite de aliquibus, eſt de neceſſitate ſalutis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod quilibet teneatur habere fidem explicitam de omnibus quæ ad fidem pertinent. Omnes enim articuli fidei æqualiter ad fidem pertinent. Si ergo de aliquibus oportet habere cognitionem explicitam, pari ratione de omnibus.

2. Præterea. Secundum id quod in univerſali ſcitur, non diſtinguitur unus homo ab alio: quia cognitio univerſalium principiorum omnibus hominibus eſt innata. Sed habere fidem implicite de aliquo articulo, eſt habere fidem in univerſali (b) de illo articulo. Ergo per hoc quod habet fidem tantum implicitam de aliquo articulo, non differt quantum ad illum articulum a non credente: ergo oportet habere fidem explicitam de omnibus articulis.

3. Præterea. Sicut per præcepta legis vitantur peccata mortalia, ita per articulos vitantur errores hæreſum. Sed (c) aliquis ita tenetur ſervare præcepta legis ut omnia peccata vitet. Ergo & ita tenetur cognoſcere articulos fidei ut omnes errores, & hæreſes vitet. Sed hoc non poteſt facere niſi qui habet fidem explicitam de omnibus articulis: quia qui ſcit aliquid implicite, & in univerſali, poteſt errare in particulari. Ergo habere fidem explicitam de omnibus articulis, eſt de neceſſitate ſalutis.

Sed contra. Explicita cognitio de articulis fidei non habetur niſi per ſtudium. Sed ſtudere non eſt de neceſſitate ſalutis. Ergo explicita cognitio de omnibus articulis fidei non eſt de neceſſitate ſalutis.

Præterea. Secundum hoc pauci eſſent qui haberent fidem, cum vix inveniatur aliquis qui poſſit explicare articulos quantum ad omnia quæ in articulis implicite continentur.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod maiores non magis teneantur quam minores. Quia homines ſimplices examinantur de difficilibus articulis, & damnantur hæretici, ſi male reſpondeant. Hoc autem non eſſet, niſi illos ſcire tenerentur. Ergo minores non minus tenentur ſcire quam maiores.

2. Præterea. Nullus tenetur ad plura quam alius, niſi inquantum ad illa ſe obligavit. Sed maiores non obligaverunt ſe ad articulos ſciendos explicite, ut videtur. Ergo non magis tenentur quam minores.

3. Præterea. Videntur maiores illi qui magis ſciunt. Si ergo ad plura credenda obligarentur, videtur quod ex ſua ſcientia incommodum reportarent.

Sed contra. Maiores debent docere fidem minoribus. Sed qui docet, debet plenius ſcire. Ergo tenentur magis explicite ſcire quam minores.

Præterea. Ei cui plus eſt commiſſum, plus exigetur ab eo. Sed maioribus plus commiſſum eſt quam minoribus. Ergo plus ab eis exigetur de fidei cognitione.

QUAE-

(a) Vulgata: *& inquirentibus ſe remunerator ſit*. (b) *Al.* in illo. (c) *Forte* quilibet.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod minores non habeant fidem implicitam in fide maiorum. Sicut enim eſt fides implicita, & explicita, ita & ſcientia. Sed ſcientiam habet quis implicitam non in aliquo ſciente, ſed in univerſali rei ſcibilis. Ergo nec fidem habet unus implicitam in fide alterius.

2. Præterea. Illud in quo implicatur cognitio alicuius habentis cognitionem implicitam, eſt regula ſuæ cognitionis. Sed regula noſtræ fidei non eſt cognitio humana, quæ poteſt decipi, ſed cognitio divina, quæ falli non poteſt. Ergo videtur quod homo non debeat habere fidem implicitam in fide alterius hominis, ſed in cognitione Dei.

3. Præterea. Nullus peccat, ſi ſe conformet ſuæ regulæ. Sed maiores ſunt prælati, vel etiam doctores. Si ergo ſimplices debent habere implicitam fidem in fide maiorum, non peccaret aliquis ſimplex dicens aliquid contra fidem, ſi ab aliquo magiſtro, vel prælato prædicaretur; quod falſum videtur.

4. Præterea. Illud in quo implicatur cognitio alicuius, oportet eſſe notum; ſicut qui habet ſcientiam alicuius particularis implicitam in univerſalibus principiis, oportet quod illa principia cognoſcat. Ergo homo non debet habere implicitam fidem in cognitione alterius hominis.

Sed contra. Omnis addiſcens habet fidem implicitam in cognitione docentis: quia ſecundum Philoſophum (I. Elench. cap. 11.) oportet credere addiſcentem. Sed maiores poſiti ſunt ad docendum fidem minoribus. Ergo minores debent habere fidem implicitam in cognitione maiorum.

Præterea. Hoc patet per auctoritatem inductam in littera.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ad ſalutem aliquis dupliciter pervenit. Quidam enim non perveniunt merito proprio, ſed merito alieno, ſicut pueri, & ſtulti baptizati, quibus ſuffragatur meritum Chriſti, cuius facti ſunt participes in perceptione ſacramenti: quia meritum proprium habere non poſſunt, cum non habeant uſum liberi arbitrii, quod exigitur ad meritum. Quicumque autem uſum liberi arbitrii habent, tenentur ad merita Chriſti & meritum proprium addere. Meritum autem conſiſtit in actu virtutum: unde ad ſalutem ipſorum oportet quod ſit & actus, & habitus virtutum. Actus autem omnium virtutum dependet ab actu fidei, quæ intentionem dirigit: unde in omni qui habet liberum arbitrium, exigitur ad ſalutem eius quod habeat actum fidei, & non ſolum habitum. Fides autem non poteſt exire in actum, niſi aliquid determinate, & explicite cognoſcendo quod ad fidem pertineat: & ideo omni ei qui habet uſum liberi arbitrii, habere fidem explicitam quantum ad aliquid, eſt de neceſſitate ſalutis.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ ſunt neceſſaria ad ſalutem, numquam Deus homini quærenti ſuam ſalutem deeſt, vel defuit, niſi ex culpa ſua remaneat. unde explicatio eorum quæ ſunt de neceſſitate ſalutis, vel divinitus homini provideretur per prædicatorem fidei, ſicut patet de Cornelio Act. x. vel per revelationem: qua ſuppoſita, in poteſtate liberi arbitrii eſt ut in actum fidei exeat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi talis faceret quod in ſe eſt de quærendo ſalutem, Deus illi aliquo dictorum modorum provideret de ſalute ſua.

Ad tertium patet ſolutio per ea quæ dicta ſunt.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ ſunt ſupra rationem ad fidem pertinentia, non proponuntur hominibus ſimplicibus ita quod res ipſa diſcutiatur, ſed in verborum ænigmate, quibus aſſentiant: & ideo dicitur eſſe fides verborum, ut ſupra diſtinct. præcedenti dictum eſt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod actus fidei ad hoc eſt neceſſarius ad ſalutem, quia intentionem dirigit in omnibus actibus aliarum virtutum: & ideo tantum oportet habere unicuique de fide explicita, quantum ſufficit ad dirigendum ipſum in finem ultimum. Unde non eſt de neceſſitate ſalutis ut homo omnes articulos fidei explicite cognoſcat: quia ſine aliquorum explicatione poteſt homo habere rectam intentionem in finem.

Et per hoc patet reſponſio ad primum: quia non eſt eadem ratio de omnibus articulis.

Ad ſecundum dicendum, quod principia univerſalia, in quibus implicatur cognitio particularium concluſionum, ſunt homini nota per lumen naturale: & ideo quantum ad implicitam cognitionem ſcientiæ non di-

Digitized by Google

diſtinguitur unus homo ab altero. Sed lumen fidei, ſecundum quod habetur cognitio implicita, eſt lumen infuſum, quod uni infunditur, & alii non: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quod ad præcepta negativa tenemur ſemper, & ad ſemper; & per hoc vitantur ſufficienter peccata tranſgreſſionis. Sed ad præcepta affirmativa tenetur homo ſemper, ſed non ad ſemper, ſed loco, & tempore determinato. Præcepta autem affirmativa ſunt de actibus virtutum. Ergo ad actum virtutis ſemper exercendum homo non tenetur, nec quantum ad omnes modos quibus poteſt ille actus exerceri; ſed ſufficit quod homo tempore debito operetur: & ideo etiam non oportet quod homo habeat explicitam cognitionem de omnibus articulis fidei, ſed de aliquibus qui ſunt neceſſarii ſecundum tempus illud; & per hoc ſufficienter vitantur omnes errores, & dubitationes: quia ſicut habitus temperantiæ inclinat ad reſiſtendum luxuriæ, ita habitus fidei inclinat ad reſiſtendum omnibus quæ ſunt contra fidem. Unde in tempore quando emergit neceſſitas explicite cognoſcendi vel propter doctrinam contrariam quæ imminet, vel propter motum dubium qui inſurgit, tunc homo fidelis ex inclinatione fidei non conſentit his quæ ſunt contra fidem, ſed differt aſſenſum, quouſque plenius inſtruatur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod explicare articulos fidei contingit dupliciter. Uno modo quantum ad ipſorum articulorum ſubſtantiam, ſecundum quod ipſos articulos diſtincte ſcit. Alio modo quantum ad ea quæ in articulis continentur implicite: quod quidem contingit dum homo ſcit ea quæ ex articulis conſequuntur, & vim veritatis ipſorum articulorum, per quam poſſunt defendi ab omni impugnatione. Ad primam quidem explicationem (a) totaliter tenentur omnes qui habent officium docendi fidem ſive ex gradu dignitatis, ſicut ſacerdotes; ſive ex revelatione, ſicut prophetæ; ſive ex miniſterio, ſicut doctores, & prædicatores: non autem alii, quibus non incumbit officium docendi fidem: quia cum ipſi non habeant niſi ſeipſos regulare, ſufficit eis illos articulos cognoſcere per quos poſſint propriam intentionem dirigere in finem ultimum. Ad ſecundam autem explicationem articulorum non tenetur aliquis totaliter ut ſciat omnia explicare quæ in articulis de ſalute continentur: quia hoc non poteſt eſſe niſi in patria, ubi ipſa articulorum veritas plene videbitur: ſed unuſquiſque, cui incumbit officium inſtruendi alios de fide, qui dicuntur maiores, tenentur tantum ſcire de iſta explicatione, quantum pertinet ad ſuum officium. Sed ad hanc explicationem minores, quibus officium docendi non incumbit, non tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod non condemnantur ſimplices pro hæreticis, quia neſciunt articulos: ſed quia pertinaciter defendunt ea quæ ſunt contraria articulis; quod non facerent, niſi per hæreſim fidem corruptam haberent.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc ipſo quod aliquis docendi officium aſſumit, obligatur ad ſciendum ea quæ docere debet.

Ad tertium dicendum, quod maiores non dicuntur qui magis ſciunt, ſed quibus incumbit officium docendi fidem; qui quandoque peccatis exigentibus minus ſciunt; quibus dicitur Oſeæ IV. 6. *Quia ſcientiam repuliſti, repellam te & ego, ne ſacerdotio fungaris mihi*. Nec tamen ex ſcientia quæ ab eis exigitur, aliquod incommodum reportant, quia habere ſcientiam eis eſt honorificum.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod illi quibus incumbit officium docendi fidem, ſunt medii inter Deum & homines: unde reſpectu Dei ſunt homines, & reſpectu hominum ſunt dii, inquantum divinæ cognitionis participes ſunt per ſcientiam Scripturarum, vel per revelationem, ut dicitur Ioan. X. 35. *Illos dixit deos ad quos ſermo Dei factus eſt*. Et ideo oportet quod minores, qui ab eis de fide doceri debent, habeant fidem implicitam in fide illorum, non inquantum homines ſunt, ſed inquantum ſunt participatione dii.

Ad primum ergo dicendum, quod determinata cognitio principiorum demonſtrationis ex ſenſu acquiritur: unde ad eorum determinationem doctrina non indigemus: & in his principiis homo habet a principio implicitam ſcientiam omnium quæ ſequuntur; habet nihilominus ſcientiam impli-

(a) Al. totalem.

plicitam in cognitione alterius ſcientis, inquantum oportet eum per doctrinam ſcientiam accipere: quia oportet addiſcentem credere. Et ideo non eſt ſimile de ſcientia, & fide: quia non ſunt nobis innata aliqua principia naturalia ad quæ poſſint reduci articuli fidei; ſed tota determinatio fidei eſt in nobis per doctrinam: & ideo oportet in cognitione hominis habere fidem implicitam.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut in moventibus invenitur primum movens, quod eſt movens non motum, & ſecundum movens, quod eſt movens & motum, poſt quod eſt id quod eſt motum tantum; ita etiam eſt in regulantibus, quod eſt aliquid quod eſt regulans, & nullo modo regulatum; & hæc eſt ratio primæ regulæ, & tale eſt Deus: eſt & regulans regulatum; & talis regula humanæ fidei eſt homo divinus, ſicut etiam Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. VII.) quod virtuoſus eſt menſura omnium humanorum actuum; regulatum autem tantum ſunt ipſi minores.

Ad tertium dicendum, quod ſicut homo debet obedire inferiori poteſtati in his tantum in quibus non repugnat poteſtas ſuperior; ita etiam debet homo ſe primæ regulæ in omnibus commenſurare ſecundum ſuum modum; ſecundæ autem regulæ debet ſe homo commenſurare in his in quibus non diſcordat a prima regula: quia in his in quibus diſcordat, iam non eſt regula: & propter hoc prælato contra fidem prædicanti non eſt aſſentiendum, quia in hoc diſcordat a prima regula. Nec per ignorantiam ſubditus excuſatur a toto: quia habitus fidei facit inclinationem ad contrarium, cum neceſſario doceat de omnibus quæ pertinent ad ſalutem: I. Ioan. 2. Unde ſi homo non ſit facilis nimis ad credendum omni ſpiritui, quando aliquid inſolitum prædicatur, non aſſentiet; ſed aliunde requiret, vel Deo ſe committet in eius ſecreta ſupra ſuum modum non ſe ingerendo.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc datum eſt hominibus facere miracula, ut oſtendatur quod Deus per illos loquitur. Nec oportet quod in tali homine revelationem habente aliquis ſuam fidem implicet, quouſque talis homo ad eius notitiam deveniat vel divinitus, vel per famam humanam.

ARTICULUS II.

Utrum per ſucceſſionem temporum fides profecerit.

2. 2. *quæſt.* 1 1. *art.* 7.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod per ſucceſſionem temporum fides non profecerit quantum ad ea quæ explicite ſunt credenda. Fides enim, ut dicitur in littera, caritati proportionatur. Sed caritas eſt eadem, & æqualis per omnia tempora. Ergo & fides.

2. Præterea. Quod in ſcientiis crevit humana cognitio, hoc eſt propter imperfectionem eorum qui primitus artes adinvenerunt imperfecte, ut dicitur in II. Elenc. (cap. XI.) Sed fidei doctrina non habet principium ab inventione humana, ſed ab inſpiratione Dei, in quo non cadit aliqua imperfectio. Ergo non debuit per incrementa temporum proficere.

3. Præterea. Fides quantum ad ſubſtantiam ſemper eadem manet. Si ergo cognitio fidei ſecundum diverſa tempora proficit, oportet quod in primo tempore habeatur ſaltem implicite tantum quod in ſequenti etiam explicite cognoſcitur. Sed minorum eſt habere fidem in cognitione maiorum. Ergo quandocumque fides fuit implicita alicuius articuli in aliquo homine, fuit eiuſdem articuli fides explicita in aliquo homine. Hoc (*a*) autem ſecundum omne tempus convenit, quod aliqui articuli a quibuſdam implicite, & ab aliquibus explicite cognoſcantur. Ergo fides non crevit per ſucceſſiones temporum.

4. Præterea. Articulus eſt indiviſibilis veritas. Sed quod eſt indiviſibile, non poteſt ulterius diſtingui. Ergo cum ſemper fuerit fides contenta ſub aliquibus articulis, videtur quod non potuerit magis diſtingui, ut articuli explicite cognoſcerentur.

5. Præterea. Per hoc videtur quod etiam modo eadem ratione poſſent articuli multiplicari per ſucceſſionem temporum; quod falſum eſſe videtur.

Sed contra. Exod. VI. 2. Dominus dixit ad Moyſem: (*b*) *Ego ſum Deus Abraham, Deus Iſaac, & Deus Iacob: & nomen meum Adonai non manifeſtavi eis.* Ergo Moyſi fuit aliquid revelatum de Deo quod patribus revelatum non fuerat. Similiter etiam David

(a) *Al.* etiam. (b) Vulgata; *Ego Dominus qui apparui Abraham, Iſaac, & Iacob in Deo omnipotente: & nomen meum Adonai non indicavi eis.*

vid dicit (Pſalm. cxviii. 10.) *Super ſenes intellexi:* & Petrus ſuo tempore completum aſſerit, Act. ii. 17. quod dicitur Ioelis ii. *Effundam de ſpiritu meo*.

Præterea. Gregorius dicit (ſuper Ezech. hom. xvi.) quod per ſucceſſiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non oportuit ſemper habere fidem explicitam de Redemptore. Non enim cognoverunt homines de eo per fidem quod Angeli ignoraverunt: quia cognitio fidei per revelationem, quæ eſt a Deo, eſt mediantibus Angelis, ut dicit Dionyſius iv. cap. cæl. Hier. Sed Angeli myſterium Redemptionis non cognoverunt: unde Apoſtolus dicit Epheſ. iii. quod erat abſconditum (*a*) in Deo. Ergo nec homines de eo fidem explicitam habuerunt.

2. Præterea. Adam ſuum caſum non præſcivit. Sed ſi non peccaſſet, humana redemptio non fuiſſet. Ergo homo non ſemper explicite cognovit myſterium redemptionis humanæ.

3. Præterea. Sicut dicit Dionyſius ix. cap. cæl. Hier. multi etiam de gentilibus ante Chriſti adventum ſalvati ſunt. Sed illi non habebant fidem explicitam de redemptione, quia eis revelatio non fuerat facta: Pſalm. cxlvii. 20. *Non fecit taliter omni nationi*. Nec iterum in fide Iudæorum ſuam fidem implicitam habebant. Ergo fides Redemptoris non fuit neceſſaria ad ſalutem ſecundum omne tempus.

4. Præterea. Adventus Redemptoris non eſt de dictamine legis naturalis. Sed qui erant in lege naturali, ſalvabantur implentes ea quæ erant de dictamine legis naturalis, ſicut tempore legis ſcriptæ eſt de his quæ dictat lex ſcripta. Ergo non fuit ſemper neceſſarium habere fidem explicitam de Redemptore.

Sed contra. Chriſtus eſt caput totius Eccleſiæ. Nullus autem ſalvatus eſt extra Eccleſiam. Ergo nullus ſalvatus eſt qui non eſt membrum Chriſti, vel non fuit. Sed nullus fuit membrum Chriſti qui in Chriſtum non credidit. Ergo nullus ſalvatus eſt umquam ſine fide Chriſti.

Præterea. Sicut Creator eſt principium eſſendi in natura (*b*) condita, ita etiam Redemptor eſt principium reparationis naturæ lapſæ. Sed nullus poteſt ſalvari ſine reparatione, ſicut nec eſſe ſine eſſe naturali. Cum ergo fides de Creatore ſemper fuerit neceſſaria ad ſalutem, pari ratione & fides Redemptoris ſemper fuit neceſſaria ad ſalutem poſt caſum hominis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non oportuit iſtos articulos de Redemptore credere quos Magiſter tangit in littera. Quia Ioannes Baptiſta inter maiores fuit, qui tenebantur habere fidem explicitam ſecundum illud tempus. Sed ipſe dubitavit de morte Chriſti, ut dicit Magiſter in littera. Ergo non videtur quod de morte Chriſti habuerint fidem explicitam antiqui patres.

2. Præterea. Conceptio nativitatem præcedit. Sed non dicitur quod neceſſarium fuerit eos habere explicitam fidem de conceptione. Ergo nec fuit neceſſarium quod haberent explicitam fidem de nativitate.

3. Præterea. Sicut reſurrectio Chriſti eſt cauſa noſtræ reſurrectionis, ita aſcenſio cauſa noſtræ aſcenſionis. Sed ſalus noſtra conſiſtit in reſurrectione corporum, & in aſcenſione ad locum gloriæ. Ergo neceſſarium fuit credere aſcenſionem, ſicut & reſurrectionem.

4. Præterea. Per deſcenſum ad inferos nos ab inferis retraxit. Hoc autem eſt neceſſarium ad ſalutem. Ergo & credere Chriſtum ad inferos deſcendiſſe.

5. Præterea. Salus hominum eſſe (*c*) poterat ſine hoc quod Chriſtus ad iudicium veniret: quia per hoc nihil nobis Chriſtus meretur. Ergo videtur quod non fuerit neceſſarium credere Chriſtum venturum ad iudicium.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod non fuerit neceſſarium habere cognitionem Trinitatis explicitam. Quia Hebr. xi. 6. dicitur, quod de Deo *oportet credere quia eſt, & inquirentibus ſe remunerator ſit*. Ergo videtur quod non oportuit cognoſcere diſtinctionem perſonarum.

2. Præterea. Cognitio fidei eſt neceſſaria, inquantum nos in finem dirigit. Sed Deus eſt finis noſter, inquantum eſt ſummum bonum, quod ad eſſentiam pertinet. Ergo videtur quod ſufficiebat de Deo credere eſſentialia.

3. Præterea. Sacra Scriptura eſt regula fidei. Sed in Scriptura veteris teſtamenti non fuit mentio expreſſa facta de Trinitate. Ergo non erat neceſſaria ad credendum.

 Sed

(a) *Al.* a Deo. (b) *Al.* edita. (c) *Al.* putatur.

Digitized by Google

Sed contra. Magis eſt ſalutifera cognitio de Chriſto inquantum eſt Deus quam inquantum eſt homo. Sed neceſſarium fuit habere cognitionem de humanitate ipſius. Ergo multo fortius de Deitate. Sed ſecundum quod eſt in ſua Deitate, eſt Filius Patris. Ergo neceſſarium fuit habere cognitionem de Patre, & Filio.

Præterea. Miſſio divinarum perſonarum ſemper fuit de neceſſitate ſalutis. Sed Auguſtinus dicit (IV. Lib. de Trinit. cap. xx.) quod mitti eſt cognoſci quod ab alio ſit. Ergo ſemper fuit neceſſarium cognoſcere in Deo quod ſit ibi aliquis ab alio; & ita cognoſcere Trinitatem per fidem.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod fides cognitio quædam eſt. Quantitas autem cognitionis dupliciter attenditur, ſcilicet ſecundum obiecta, & ſecundum efficaciam actus circa obiectum. Quia autem habitus ſpecificatur ex obiecto, ideo prima quantitas eſt habitui eſſentialis; & ſecundum hanc attenditur magnitudo fidei, quæ eſt ſecundum articulorum quantitatem: & ideo ſecundum hanc quantitatem fides non creſcit, nec deficit, cum ſemper eadem maneat. Efficacia autem in agendo, eſt ex conditione agentis: & ideo quantum ad alias tres magnitudines poteſt fides proficere ipſa manente eadem ſecundum diverſas hominum conditiones. In actu autem fidei tria inveniuntur, ſecundum quæ poteſt quantitas efficaciæ fidei attendi: duo ſecundum naturam propriam; ſcilicet cogitare, & ſecundum hoc dicitur fides magna, cognitione; & aſſentire, & ſecundum hoc dicitur fides magna, conſtantia, quia aſſenſus certitudinem, & determinationem importat, ut ſupra diſt. xxiii. (art. 2. in cor. & ad 1.) dictum eſt: tertium autem eſt in actu fidei ſecundum quod informatur caritate; & ſecundum hoc dicitur fides magna, devotione. Sed quia certitudo fidei eſt ex voluntate determinante intellectum ad unum, & ſimiliter formatio ex caritate, quæ eſt in voluntate; voluntas autem eſt domina ſui actus etiam ſecundum quodcumque tempus; ideo per ſe loquendo, magnitudinis fidei, quæ eſt ſecundum conſtantiam, & devotionem, attenditur profectus ſecundum promptitudinem voluntatis, quæ eſt ex gratia, non ex ſucceſſione temporum, niſi per accidens, inquantum in aliquo tempore fit plenior influentia gratiæ quam in alio quantum ad communem ſtatum, quamvis non quantum ad omnes perſonas. Sed cogitare ad intellectum pertinet, cuius virtutes experimento indigent, & tempore, ut dicitur II. Ethic. (cap. 1.) & ideo quantitas fidei quæ eſt ſecundum cognitionem articulorum, per ſe loquendo, creſcit ſecundum diverſitatem temporis.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas in voluntate eſt. Ea autem quæ ad voluntatem pertinent, non indigent experimento, & tempore, ſicut ea quæ ſunt in intellectu, in quo eſt fides, niſi quatenus oportet quod per exercitium acquiratur habitus, quod de caritate non eſt. Et ideo profectus caritatis, proprie loquendo, non attenditur ſecundum diverſa tempora, niſi per accidens, inquantum tempore redemptionis plenior infunditur gratia quantum ad communem ſtatum, non autem quantum ad omnes ſingulares perſonas.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc quod ſcientiæ profecerunt per ſucceſſionem temporum, non tantum eſt ex imperfectione inventorum, ſed etiam ex impotentia addiſcentium, qui a principio totum capere non poſſunt: & ita in his quæ fidei ſunt, accidit quod oportuit paulatim humanum intellectum aſſueſieri ad ea quæ fidei ſunt: propter quod Dominus diſcipulis dixit Ioan. xvi. 12. *Multa habeo vobis dicere; ſed non poteſtis portare modo.*

Ad tertium dicendum, quod illi qui immediate a Deo fidei cognitionem receperunt, quantum ad ea quæ eis non explicabantur, non habebant fidem implicitam in fide alterius hominis, ſed in cognitione ipſius Dei, cui reponebant id quod de ſecretis divinæ ſapientiæ eis fuerat revelatum.

Ad quartum dicendum, quod articulus dicitur indiviſibilis veritas quantum ad id quod actu explicatur in articulo; ſed eſt diviſibils quantum ad ea quæ potentia continentur in articulo, ſecundum quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa: & hæc ſunt ea quæ præcedunt ad articulum, & conſequuntur ad ipſum: & quantum ad hoc poteſt explicari, & dividi articulus fidei.

Ad quintum dicendum, quod aliquid quod in articulo continetur, explicari poteſt dupliciter. Uno modo ſecundum quod unus articulus continetur quandoque in alio, vel duo in uno communi; ſicut reſurrectio mortuorum continetur quodammodo in reſurrectione Chriſti, & paſſio, & incar-

carnatio in hoc communi quod eſt myſterium redemptionis: & ſic fides implicita explicatur in articulis fidei determinatis; & hæc explicatio completa eſt per Chriſtum: unde eius doctrinæ quantum ad eſſentialia fidei nec addere, nec diminuere licet, ut dicitur Apocal ult. Sed ante Chriſti adventum non erat completa: unde etiam quantum ad maiores creſcebat ſecundum diverſa tempora. Alio modo id quod in articulo continetur, non eſt articulus, ſed aliquid concomitans articulum; & quantum ad hoc poteſt fides quotidie explicari, & per ſtudium ſanctorum magis & magis explicata fuit.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ad fidem Redemptoris tripliciter ſe habet humanum genus ſecundum diverſa tempora. In primo enim ſtatu ante peccatum non oportebat ab aliquo homine haberi fidem explicitam de Redemptore, quia nondum ſervitus erat inducta; ſed ſufficiebat habere fidem implicitam in cognitione Dei, ut ſcilicet homo crederet quod Deus ei provideret in eis quæ eſſent neceſſaria ad ſalutem. In ſecundo autem ſtatu poſt peccatum ante adventum Chriſti quidam habebant fidem explicitam de Redemptore; quibus revelatio facta erat, qui maiores dicebantur; quidam autem, ut minores, fidem implicitam habebant in fide maiorum: unde & eis ſacramentum redemptionis ſub ſignis ſacrificiorum proponebatur. In tertio autem ſtatu poſt adventum Chriſti, quia iam myſterium redemptionis impletum eſt corporaliter, & viſibiliter, & prædicatum, omnes tenentur ad explicite credendum: & ſi aliquis inſtructorem non haberet, Deus ei revelaret, niſi ex ſua culpa remaneret.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli primitus myſterium incarnationis ſunt edocti quam homines, ut dicit Dionyſius IV. cap. cæleſt. Hierar. quantum ad ipſam ſubſtantiam eius quod credendum eſt, quamvis non quantum ad omnes circumſtantias articulorum, quas poſtea rebus evenientibus cognoverunt. Et de hoc plenius dictum eſt in II. Lib. diſt. XI.

Ad ſecundum dicendum, quod auctoritates inductæ in littera loquuntur poſt peccatum, ſive ante legem, ſive poſt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliis gentibus non eſſet data lex divinitus communiter omnibus, ſicut Iudæis, ex quibus naſciturus erat Chriſtus, & ſic oportebat in eis potius fidem vigere; tamen multis etiam gentilibus revelationes per Angelos factæ ſunt etiam de Chriſto, ſicut patet de Sybilla *, quæ de Chriſto expreſſe prophetavit (ut refert Iſidor. in VIII. etymol. cap. VIII.) In hiſtoriis Romanis etiam legitur, quod temporibus Conſtantini (a) Imperatoris inventum fuit in Græcia quoddam corpus in ſepulcro quodam habens laminam auream ſupra pectus, in qua ſcriptum erat: *Chriſtus naſcetur ex Virgine; & credo in eum. O ſol, ſub (b) Irenes, & Conſtantini temporibus iterum me videbis.* Illi etiam quibus (c) ſpecialis revelatio facta non fuerat, ſalvari poterant, etiam ſi nihil de lege Moyſi audiſſent, neque aliquid de ea ſcirent: quia lex illa non erat omnibus data, ſed tantum Iudæis: unde alii non peccabant, ſi legis obſervantias non ſervarent. Secus autem eſt de lege Chriſti, quæ omnibus pronuntiata eſt. Salvabantur tamen fide implicita Redemptoris, implicando fidem ſuam in cognitione Dei, vel eorum qui a Deo docti erant indeterminate, quicumque illi eſſent; ſicut maiores Iudæorum quantum ad ea quæ eis nondum fuerant revelata, dum tamen contrarium pertinaciter non tenerent contra prædicantem fidem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ad cognitionem Redemptoris non ſufficeret natura per ſe, ſufficiebat tamen cum lege ſcripta tempore legis, ante legem vero adiuta per gratiam.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod fides explicita ad hoc neceſſaria eſt quod in finem ultimum intentionem dirigat. Et quia per peccatum homo ab illo fine abductus

(a) Sexti, *ut advertit Nicolai*. 2. 2. *quæſt.* 11. *art.* 7. *ad* 4. tempore Conſtantini Auguſti, & Irenæ (Irenes) matris eius. *Vide Baronium ad annum Chriſti* 780. (b) Al. *Helena*. (c) *Al.* ſpiritualis.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Erithræa nimirum, cuius vaticinium Auguſtinus de Civ. Dei Lib. XVIII. cap. XXIII. refert; etſi aliæ omnes (quæ decem paſſim numerantur) quædam de illo prædixerunt, ut ex aliis locis Auguſtini colligi poteſt; & Iſidorus loco citato notat.

ctus fuerat, & non poterat reduci, niſi per mediatorem Dei, & hominum Dominum Ieſum Chriſtum; ideo poſt peccatum oportuit haberi cognitionem explicitam de Redemptore, & præcipue quantum ad ea quibus nos in finem reduxit victo hoſte a quo captivi detinebamur. Ad hoc autem quod nos in finem reduceret quatuor requirebantur. Primum eſt quod propugnator noſter (*a*) inſtitueretur, quod factum eſt in nativitate. Secundum eſt quod propugnaret, quod factum eſt in paſſione. Tertium eſt quod vinceret, quod factum eſt in reſurrectione, quando æternitatis aditum devicta morte reſeravit. Quarto quod victoriæ ſuæ omnes ſuos participes faceret, & hoc erit in iudicio, quando bonis bona, & malis mala reddet. Et ideo iſta præcipue requirebantur, ut de Redemptore explicite ſcirentur. Tamen poſſibile eſt quod ſecundum diverſa tempora horum diſtinctio, & explicatio ante Chriſti adventum creverit, ut quanto adventui Salvatoris viciniores exiſterent, tanto ſacramenta ſalutis plenius perceperint, ut dicit Gregorius (ſuper Ezech. hom. XVI.) Et ſecundum hoc utraque opinio in littera poſita poteſt habere veritatem: prima quantum ad propinquos, ſecunda quantum ad remotos.

Ad primum ergo dicendum, quod Ioannes Baptiſta hos articulos pleniſſime ſcivit, unde de his non dubitavit. Potuit autem dubitare ſine præiudicio ſalutis de alio articulo paſſionis implicito tunc temporis, ſcilicet de deſcenſu ad inferos, non pertinaciter; quod patet, quia doceri quærebat. Vel dicendum, ut alii dicunt, quod ipſe non dubitavit, ſed quaſi dubitaſſe viſus eſt, inquantum quæſivit non propter ſe, ſed propter ſuos diſcipulos inſtruendos. Vel fuit dubitatio non ignorantiæ, ſed admirationis, & pietatis.

Ad ſecundum dicendum, quod articulus conceptionis implicite continebatur in articulo nativitatis, inquantum eſt via ad nativitatem; articulus autem de deſcenſu ad inferos, in articulo de paſſione; articulus autem de aſcenſione, in articulo de reſurrectione, quia ibi terminatur victoria reſurgentis.

Unde patet reſponſio ad tertium, & quartum.

Ad quintum dicendum, quod in iudicio Chriſtus nihil nobis merebitur; ſed id quod prius meruit, reddet.

(a) *Al.* inſtrueretur. (b) *Al. deeſt* quia.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod per miſſiones divinarum perſonarum in nos, homo in finem ultimum ducitur non ſolum poſt peccatum, ſed etiam ante peccatum: & ideo explicita cognitio de Trinitate fuit neceſſaria non ſolum poſt peccatum, ſed etiam ante peccatum. Non tamen eodem modo ante adventum Chriſti, & poſt: quia ante adventum ſoli maiores de hoc fidem explicitam habuerunt; poſt incarnationem vero omnes fidem explicitam de tribus perſonis habere tenentur, ſicut & de myſterio incarnationis, quod cognoſci non poteſt, niſi cognoſcatur perſonarum diſtinctio: & quia ſacramenta ſalutis cum invocatione Trinitatis conſeruntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus poſuit illa quæ oportuit credi explicite a quolibet homine in quocumque ſtatu: hoc autem non fuit cognitio Trinitatis.

Ad ſecundum dicendum, quod ad dirigendum in finem non ſolum oportet cognoſcere finem, ſed etiam ea ſine quibus in finem iri non poteſt: & ideo oportuit habere cognitionem explicitam de fide Trinitatis, quia ſine earum miſſione in finem beatitudinis veniri non poteſt.

Ad tertium dicendum, quod (*b*) quia non erat neceſſarium ut explicite omnes cognoſcerent, ideo non fuit poſitum myſterium Trinitatis manifeſte in veteri teſtamento, ſed velate, ut ſapientes capere poſſent.

EXPOSITIO TEXTUS.

Sicut in Eccleſia aliqui ſunt minus capaces. Contra. Modo non ſufficit ad ſalutem ut etiam explicite myſterium incarnationis credatur. Dicendum, quod eſt ſimilitudo non quantum ad omnia, ſed quantum ad quædam de articulis: quia neſciunt eos diſtinguere, quamvis explicite cognoſcant illud quod in articulis continetur. Tenentur autem explicite illos articulos ſcire de quibus Eccleſia ſolemnizat, & facit continuam mentionem, ſicut de Trinitate.

Credunt hoc quod ignorant. Hoc eſt contra illud quod ſuperius dictum eſt, quod fides non eſt de ignotis. Dicendum, quod ſic-

ſicut implicite creditur, ita & implicite cognoſcitur. Dicitur autem ignorari quod ne ſcitur explicite.

Solet etiam quæri de fide Cornelii. Sciendum, quod Cornelius habebat fidem explicitam de myſterio incarnationis, quamvis ſuffeciſſet ei ad ſalutem, etiamſi de hoc fidem implicitam habuiſſet; ſed non habebat fidem diſtinctam de tempore incarnationis: & ideo quia hoc iam incipiebat eſſe neceſſarium ad ſalutem, miſſus fuit Petrus ad eum inſtruendum.

Illud etiam non eſt prætermittendum, quod fides, ſpes, caritas, & operatio ſecundum aliquid æqualia ſunt in præſenti. De hac æqualitate habituum, & operatione dicitur infra diſtinct. xxxvi. Hic tamen ſciendum eſt, quod operationem hic videtur nominare virtutes regulantes in opere exteriori, ſicut ſunt virtutes cardinales, quæ etiam habent actus interiores, ſecundum quas oportet iſtam æqualitatem attendi. Vel ſi loquitur de operibus exterioribus, attendenda eſt æqualitas quantum ad (*a*) formationem operis magis quam ſecundum quantitatem actus: quia interdum aliquis ex maiori caritate facit opera ex ſuo genere minora quam alius maiora.

Non (*b*) *ideo poſt fidem, & ſpem ponitur, quod ex eis oriatur*. Contra. Matth. I. 2. *Abraham genuit Iſaac, Iſaac Iacob*; ideſt, fides ſpem, ſpes caritatem. Dicendum, quod intelligitur quantum ad actus, non quantum ad habitus.

Non quod fides, & ſpes cauſa, vel tempore præcedat. Contra. Aliquis habet fidem qui non habet caritatem; ſicut qui fictè accedit ad baptiſmum fidem tantum habens. Dicendum, quod loquitur de fide, & ſpe ſecundum quod eſt virtus.

DISTINCTIO XXVI.

De ſpe, quid ſit.

Est autem ſpes virtus qua ſpiritualia, & æterna bona ſperantur, ideſt cum fiducia expectantur. Eſt enim ſpes certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex Dei gratia, & ex præcedentibus meritis vel ipſam ſpem, quam natura præit caritas; vel ſperatam rem, ideſt beatitudinem æternam: ſine meritis enim aliquid ſperare non ſpes, ſed præſumptio dici poteſt.

De quibus ſit ſpes.

Et ſicut fides, ita & ſpes eſt de inviſibilibus." Unde Auguſtinus (in Enchir. cap. VIII.) „ Fidem appellamus earum rerum quæ non videntur. De ſpe „ quoque dicitur (Rom. VIII. 24.) Spes quæ videtur, non eſt ſpes: quod enim vi- „ det quis, quid ſperat? Quod attinet ad non videre vel quæ creduntur, vel quæ „ ſperantur, fidei, ſpeique commune eſt. Diſtinguitur tamen fides a ſpe ſicut vo- „ cabulo, ita rationabili differentia. Eſt enim fides malarum rerum, & bonarum: „ quia & bona creduntur, & mala; & hoc fide bona, non mala. Eſt etiam fides „ & præteritarum rerum, & præſentium, & futurarum: credimus enim mortem „ Chriſti, quæ iam præteriit; credimus ſeſſionem, quæ nunc eſt; credimus ventu- „ rum ad iudicandum, quod futurum eſt. Item fides & ſuarum rerum eſt, & a- „ lienarum: nam & ſe quiſque credit eſſe cœpiſſe, nec fuiſſe utique ſempiternum; „ & alia, atque alia (1) non modo de aliis hominibus multa quæ ad religionem „ pertinent, verum etiam de Angelis credimus. Spes autem non niſi bonarum re- „ rum eſt, nec niſi futurarum rerum, & (2) ad eum pertinentium qui earum „ ſpem gerere perhibetur. "

(1) *Nicolai:* Nec ſolum utique de aliis &c. (2) *Al.* ad Deum.
(a) *In editis* confirmationem. (c) Al. *autem*.

Redit

Redit ad præmiſſam quæſtionem, an ſcilicet fides, & ſpes in Chriſto fuerint.

POſt hoc ſupereſt inveſtigare, utrum fides, & ſpes in Chriſto fuerint, unde tractatus ille ſumpſit exordium. Quibuſdam non indocte videtur, fidem virtutem, & ſpem in eo non fuiſſe, ſicut in ſanctis iam beatificatis, vel in Angelis non ſunt; & tamen ſancti credunt, & ſperant reſurrectionem futuram, & Angeli eamdem credunt; nec tamen in eis fides, vel ſpes virtus eſt: quia & Deo per ſpeciem contemplando fruuntur, & in Dei Verbo reſurrectionem futuram, ſive iudicium, non per ſpeculum, & in ænigmate, ſed præclariſſime inſpiciunt. Si enim quia credunt reſurrectionem futuram, ideo verum eſt eos fidem habere; ergo ea conſummata (1) poſt iudicium ſimiliter & fidem habere dicentur, quia credent eam præteritam. Sed ſicut tunc credent, nec tamen fidem quæ fideles facit, habebunt, quia non credent abſque ſcientia, quæ non erit ænigmatica, ſed per ſpeciem; ita & modo credunt, & ſperant reſurrectionem, nec tamen fidem habent, quia credendo cognoſcunt. Venit enim eis quod perfectum eſt, & evacuatum eſt quod ex parte eſt. Venit enim cognitio, & evacuata eſt fides; venit ſpecies, & deſiit ſpes. Ita Chriſtus, in quo fuerunt bona patriæ, credidit quidem, & ſperavit reſurrectionem tertia die futuram, pro qua & Patrem oravit; nec tamen fidem virtutem, vel ſpem habuit: quia non ænigmaticam & ſpecularem, ſed clariſſimam de ea cognitionem habuit: quia non perfectius eam cognovit præteritam quam intellexit futuram. Speravit tamen Chriſtus, ſicut in Pſal. xxxi. „ In te, Domine, ſperavi: “ nec tamen fidem, vel ſpem virtutem habuit: quia per ſpeciem videbat ea quæ credebat. De antiquis vero patribus, quia apud inferos uſque ad paſſionem tenebantur, non incongrue dici poteſt, quod fidem, & ſpem virtutem habuerint: quia credebant, & ſperabant ſe viſuros Deum per ſpeciem, qualiter eum tunc non videbant: quia eis non patuit cognitio Dei per ſpeciem ante paſſionem Chriſti, qua conſummata, a fide tranſierunt ad ſpeciem.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam Magiſter determinavit de fide, hic ſecundo determinat de ſpe: & dividitur in duas partes. In prima determinat de ſpe; in ſecunda oſtendit in quibus ſpes invenitur, ibi, *Poſt hoc ſupereſt inveſtigare, utrum fides, & ſpes in Chriſto fuerint*. Circa primum duo facit. Primo determinat de ſpe ſecundum ſe; ſecundo de ſpe per comparationem ad fidem, ibi, *Et ſicut fides, ita & ſpes eſt de inviſibilibus*. Et circa hoc duo facit. Primo oſtendit convenientiam inter fidem & ſpem; ſecundo differentiam, ibi, *Diſtinguitur tamen fides a ſpe*.

Poſt hoc ſupereſt inveſtigare, utrum fides, & ſpes in Chriſto fuerint. Hic oſtendit, quorum ſit habere fidem, & circa hoc duo facit. Primo inquirit, utrum in Chriſto fuerit fides, (a) vel ſpes; ſecundo utrum in antiquis patribus in limbo exiſtentibus, ibi, *De antiquis vero patribus .... non incongrue dici poteſt, quod fidem, & ſpem virtutem habuerint*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur duo. Primo de ſpe ſecundum quod eſt paſſio. Secundo de ipſa ſecundum quod eſt virtus.

Circa primum quæruntur quinque.
Primo. Utrum ſpes ſit paſſio.
Secundo. In quo ſit.
Tertio. De differentia eius ad alias paſſiones.
Quarto. Utrum ſit una de quatuor paſſionibus principalibus.
Quinto. Utrum poſſit eſſe in parte intellectiva.

ARTICULUS I.

Utrum ſpes ſit paſſio.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſpes non ſit paſſio. Spes enim eſt expectatio. Sed expectatio dicit immobili-

(1) *Nicolai* poſt iudicium fidem &c.
(a) *Al. deeſt* vel ſpes.

bilitatem . Cum ergo omnis paſſio in motu conſiſtat , videtur quod ſpes non ſit paſſio .

2. Præterea . Oppoſita ſunt in eodem genere . Sed Philoſophus VII. Phyſicor. (text. xix.) dividit ſpem contra memoriam , dividens actiones utriuſque ad invicem . Cum ergo memoria non ſit paſſio, nec ſpes paſſio erit .

3. Præterea . Expectare a ſpectando dicitur . Spectare autem eſt videre . Cum ergo videre non ſit paſſio animalis , ſecundum quod proprie loquimur de paſſionibus animæ, videtur quod ſpes , quæ eſt expectatio, non ſit paſſio .

4. Præterea . Paſſio animæ in parte ſenſitiva eſt, ut dicit Philoſophus in VII. Phyſic. (text. xx.) Sed ſpes , cum ſit de futuro bono, non poteſt eſſe in parte ſenſitiva : quia ſenſus eſt præſentium tantum. Ergo ſpes non eſt paſſio .

5. Præterea . Nihil patitur niſi ex præſentia agentis. Sed ſpes non eſt de præſentibus, ſed de futuris. Ergo non eſt paſſio .

Sed contra. Spes contra timorem dividitur. Sed timor eſt paſſio. Ergo & ſpes.

Præterea. Spes ad appetitivam potentiam pertinet : quia habet bonum pro obiecto . Sed motus appetitivæ partis dicitur paſſio animæ: quia ad eum ſequitur delectatio , & triſtitia, quod proprium eſt paſſionum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. v.) Ergo ut prius.

Præterea . Præſens , & præteritum non diverſificant genus. Sed gaudium, quod eſt de præſenti bono, eſt in genere paſsionis. Ergo & ſpes, quæ eſt de bono futuro.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod , ſicut prius diſt. xv. dictum eſt, quamvis omnis operatio potentiarum animæ, quæ per ſua obiecta in actum reducuntur , ſicut intellectus poſsibilis, ſenſus, & appetitus, poſsint dici paſsiones ; tamen proprie loquendo paſsio eſt in operationibus appetitus ſenſitivæ partis, ſecundum quod Damaſcenus dicit in II. Libro, quod paſsio eſt motus appetitivæ virtutis ſenſibilis, qui eſt ex imaginatione boni, vel mali. Spes autem dicit extenſionem appetitus in illud quod appetibile eſt. Invenitur autem non ſolum in hominibus , ſed etiam in aliis animalibus: quod patet, quia inveniuntur animalia operari propter aliquod bonum futurum æſtimatum poſsibile , ſicut aves faciunt nidum propter filiorum educationem : nec propter finem aliquid facerent, niſi in finem illum quaſi eis poſsibilem tenderent: quia naturalis appetitus non eſt impoſsibilium. Similiter etiam patet quod unum animal aggreditur aliud non niſi ex ſpe victoriæ. Patet ergo quod ſpes ſit in appetitu ſenſitivæ partis , quæ nobis, & brutis communis eſt; & ita ſequitur quod ſit paſsio.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitivæ partis duplex eſt motus, ſcilicet proſecutio , & fuga . Obiectum autem ſpei , quod eſt bonum difficile , & arduum , ratione ſuæ bonitatis natum eſt movere ad proſecutionem, ſed ratione ſuæ difficultatis natum eſt movere ad fugam. Hic tamen motus retardatur per ſpem ; & ideo ſpes importat motum primum, in quo ſalvatur ratio paſsionis, tamen (a) cum quiete privante ſecundum motum, qui eſt fuga.

Ad ſecundum dicendum, quod dividitur ſpes contra memoriam non quantum ad eſſentiam ſuam, ſed quantum ad affectum , qui eſt communis memoriæ, & ſpei, ſcilicet delectatio: unde non ſequitur quod in genere conveniant.

Ad tertium dicendum , quod frequenter nomina imponuntur rebus occultis ex ſuis ſignis, ſicut eſſentiales differentiæ ex accidentibus nominantur . Signum autem alicuius quieſcentis cum extenſione appetitus in aliquid deſideratum ſolet eſſe quod frequenter viſum dirigit in illud , ut videat ſi ex aliqua parte ad ipſum accedat: & ideo diſpoſitio prædicta quietis cum motu dicitur expectatio.

Ad quartum dicendum , quod ſicut animalia cognoſcunt rationem convenientis , & nocivi non per inquiſitionem rationis , ut homo, ſed per inſtinctum naturæ , qui dicitur æſtimatio; ita etiam cognoſcunt aliquid quod futurum eſt, ſine hoc quod cognoſcant rationem futuri, non conferendo præſens ad futurum , ſed ex inſtinctu naturali , ſecundum quod aguntur ad aliquid agendum vel ex impulſu naturæ interioris, vel exterioris; ſicut quando agunt aliquid ad præcavendum de futuris quæ dependent ex motu cæli, quaſi ex eo impulſa: unde ex eorum operibus homines poſſunt aliquid ſcire de huiuſmodi futuris, ſicut nautæ præſciunt tempeſtatem futuram ex motu delphinorum ad ſuperficiem aquæ deſcendentium ; & formicæ veniente pluvia reponunt granum in cavernis.

Ad quintum dicendum , quod id quod eſt

(a) *Al.* in quiete privative.

Digitized by Google

eſt futurum ſecundum rem, poteſt eſſe præſens in imaginatione. Et quia bonum eſt natum movere appetitum, ſecundum quod eſt imaginatum, vel intellectum, ut dicitur in III. de Anima (text. liv.) ideo ex tali præſentia poteſt ſequi paſsio in appetitu.

ARTICULUS II.

Utrum ſpes ſit in alia vi quam in concupiſcibili.

12. *quæſt.* xl. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſpes non ſit in alia vi quam in concupiſcibili. Arduum enim, vel difficile non addit aliquam rationem appetibilis ſupra bonum: quia difficile magis habet rationem fugibilis quam appetibilis. Arduum autem non differt a bono non arduo, niſi ſecundum magis, & minus. Sed vis concupiſcibilis eſt boni quod deſideratur. Cum ergo obiectum ſpei ſit bonum arduum, vel difficile, videtur quod ſpes ſit in concupiſcibili.

2. Præterea. Sicut voluntas eſt bonum appetibilis in parte intellectiva, ita concupiſcibis in parte ſenſitiva. Sed in parte intellectiva omne quod ad appetitum pertinet, eſt voluntas. Ergo & in parte ſenſitiva omne quod ad appetitum pertinet, eſt vis concupiſcibilis; & ita cum ſpes ad appetitum pertineat, ut dictum eſt, videtur quod ſit in concupiſcibili.

3. Præterea. Gaudium, & delectatio in concupiſcibili ſunt. Sed ſpes facit gaudium: Rom. xii. 12. *Spe gaudentes*: & delectationem, ut dicit Philoſophus in VII. Phyſic. (text. xix.) Ergo ſpes eſt in concupiſcibili.

4. Præterea. Præſens, & futurum non diverſificant appetitivam potentiam, cum accidant appetibili inquantum huiuſmodi. Sed gaudium, & ſpes non differunt niſi ſecundum id quod gaudium eſt de bono præſenti, ſpes autem de bono futuro. Ergo cum gaudium ſit in concupiſcibili, & ſpes in eodem erit.

5. Præterea. Eiuſdem eſt moveri ad terminum, & in termino quieſcere. Sed ſpes importat motum in aliquem terminum, in quem cum aliquis devenerit, gaudet. Cum ergo gaudere ſit concupiſcibilis, & ſperare erit concupiſcibilis.

Sed contra. Concupiſcibilis, per ſe loquendo, non ordinatur ad arduum, ſed magis iraſcibilis. Cum ergo obiectum ſpei ſit arduum, oportet quod ſpes non ſit in concupiſcibili, ſed in iraſcibili.

Præterea. Idem eſt ſubiectum contrariorum. Sed ſpei opponitur timor. Cum ergo timor ſit in iraſcibili, non in concupiſcibili, ſicut & audacia, quæ iterum timori opponitur; videtur quod ſpes etiam ſit in iraſcibili.

Præterea. Ira ſine ſpe eſſe non poteſt, ut dicit Avicenna in VI. de naturalibus: unde ex offenſa illa de cuius vindicta non eſt ſpes (ſicut cum quis a Rege offenditur) non eſt ira, ſed odium magis, vel timor. Ergo cum ira non ſit in concupiſcibili, nec ſpes.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod potentiæ paſſivæ variantur, ſecundum quod ſunt natæ moveri a diverſis activis, per ſe loquendo. Proprium autem motivum appetitivæ virtutis eſt bonum apprehenſum: unde oportet quod ſecundum diverſas virtutes apprehendentes ſint etiam diverſi appetitus: ſcilicet appetitus rationis, qui eſt de bono apprehenſo ſecundum rationem, vel intellectum, unde eſt de bono apprehenſo ſimpliciter, & in univerſali: & appetitus ſenſitivus, qui eſt de bono apprehenſo ſecundum vires ſenſitivas, unde eſt de bono particulari, & ut nunc. Sed quia potentia paſſiva non extendit ſe ad plura quam virtus ſui activi, ſecundum quod dicit Commentator in IX. Metaphyſic. quod nulla potentia paſſiva eſt in natura, cui non reſpondeat ſua potentia activa naturalis: ideo appetitus ſenſitivus ad illa tantum bona ſe extendit ad quæ ſe extendit apprehenſio ſenſitiva. Quia autem, ut dicit Dionyſius vii. capit. de divin. Nomin. divina ſapientia coniungit fines primorum principiis ſecundorum, quia omnis natura inferior in ſui ſupremo attingit ad infimum naturæ ſuperioris, ſecundum quod participat aliquid de natura ſuperioris, quamvis deficienter: ideo tam in apprehenſione, quam in appetitu ſenſitivo invenitur aliquid in quo ſenſitivum rationem attingit. Quod enim animal imaginetur formas apprehenſas per ſenſum, hoc eſt de natura ſenſitivæ apprehenſionis ſecundum ſe; ſed quod apprehendat illas intentiones quæ non cadunt ſub ſenſu, ſicut amicitiam, odium, & huiuſmodi; hoc eſt ſenſitivæ partis, ſecundum quod attingit rationem.

Unde

Digitized by Google

Unde pars illa in hominibus, in quibus eſt perfectior propter coniunctionem ad animam rationalem, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus; in aliis autem animalibus, quia non confert, ſed ex inſtinctu naturali habet huiuſmodi intentiones, apprehendere non dicitur ratio, ſed æſtimatio. Similiter etiam ex parte appetitus, quod animal appetat ea quæ ſunt convenientia ſenſui, delectationem facientia, ſecundum naturam ſenſitivam eſt, & pertinet ad vim concupiſcibilem; ſed quod tendat in aliquod bonum quod non facit delectationem in ſenſu, ſed magis natum eſt facere triſtitiam ratione ſuæ difficultatis, ſicut quod animal appetat pugnam cum alio animali, vel aggredi aliam quamcumque difficultatem, hoc eſt in appetitu ſenſitivo, ſecundum quod natura ſenſitiva attingit intellectivam; & hoc pertinet ad iraſcibilem. Et ideo ſicut æſtimatio eſt alia vis quam imaginatio, ita iraſcibilis eſt alia vis quam concupiſcibilis. Obiectum enim concupiſcibilis eſt bonum quod natum eſt facere delectationem in ſenſu, iraſcibilis autem bonum quod difficultatem habet. Et quia quod eſt difficile, non eſt appetibile inquantum huiuſmodi, ſed vel in ordine ad aliud delectabile, vel ratione bonitatis quæ difficultati admiſcetur; conferre autem unum ad aliud, & diſcernere intentionem difficultatis, & bonitatis in uno & eodem, eſt rationis: ideo proprie iſtud bonum appetere eſt rationalis appetitus; ſed convenit ſenſitivæ, ſecundum quod attingit per quamdam imperfectam participationem ad rationalem, non quidem conferendo, vel diſcernendo, ſed naturali inſtinctu (*a*) movendo ſe in illud, ſicut dictum eſt de æſtimatione. Et per hoc patet etiam quod iraſcibilis eſt altior quam concupiſcibilis, & propinquior rationi: & ideo incontinens propter concupiſcentiam, qui nulla lege utitur, magis eſt turpis quam iracundus, qui utitur legibus, ſed perverſis, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. VI.) Unde etiam vitia quæ ſunt in concupiſcibili, ſunt maioris infamiæ quam ea quæ ſunt in iraſcibili.

Ex his ergo iam planum eſt videre quæ paſsio ſit in iraſcibili, & quæ in concupiſcibili. Omnis enim paſsio de cuius intellectu eſt appetitus in bonum, vel conveniens ſimpliciter, eſt in concupiſcibili, ſicut amor, delectatio, & huiuſmodi, & eorum oppoſita. Omnis autem paſsio de cuius intellectu eſt appetitus in bonum cum circumſtantia difficultatis, eſt in iraſcibili: & huiuſmodi ſunt omnia illa quæ important bonum, vel malum cum determinatione alicuius quantitatis, ſicut ira, quæ non ex qualibet læſione conſurgit, ſed ex ea quam poteſt aliquis vindicare, & tamen non habet in promptu vindictam. Timor etiam non eſt de quolibet malo, ſed de malo cui non poteſt reſiſti, vel difficulter reſiſtitur. Spes autem importat motum appetitus in aliquod bonum commenſuratum appetenti: non enim eſt de bono tanto ad quod nullo modo poſsit perveniri; nec iterum de tam parvo quod pro nihilo habeatur; ſed de eo quod eſt poſsibile haberi, & tamen eſt difficile ad habendum, propter quod dicitur arduum. Unde patet quod ſpes, ſecundum quod eſt paſsio, eſt in iraſcibili.

Ad primum ergo dicendum, quod difficile, vel arduum addit quamdam ſpecialem rationem bonitatis, ſcilicet pretioſitatem quamdam, ex hoc ipſo quod non de facili habetur, ſicut dicitur, omne rarum, carum.

Ad ſecundum dicendum, quod natura rationalis ex ſeipſa conferre habet, & diſcernere: unde bonum quod eſt ex ſeipſo appetibile, vel quod indiget collatione, & diſcretione ad hoc quod appetatur ſecundum naturam rationalis apprehenſionis, appetitum rationalem movet: & ideo ex hoc non diverſificatur appetitus rationalis, ſed dicitur voluntas univerſaliter. Non ſic autem eſt de appetitu ſenſitivo, ut patet ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod inquantum ſpes eſt de difficili, & arduo, non delectat, ſed magis affligit, cum ex hoc ipſo ſit diſtans; ſed inquantum eſt de bono poſſibili acquiri, ſic facit delectationem: quia ſicut quod eſt in potentia, iam habet inchoationem ſui eſſe; ita quod apprehenditur ut poſsibile adipiſci, apprehenditur ut iam quodammodo præſens: & ideo ſpes delectationem facit; & hæc delectatio non eſt in concupiſcibili, ſed in iraſcibili. Quælibet enim potentia appetit ſibi conveniens, & de eo delectatur, ut infra (diſt. XXVII. quæſt. I. art. 2.) dicetur. Bonum autem arduum ex hoc ipſo quod eſt poſsibile adipiſci, eſt conveniens (*b*) iraſcibili: unde in ipſum tendit.

(a) *Al.* movet in illud. (b) *Al.* In iraſcibili: *item*: ex ipſo quod eſt conveniens in iraſcibili.

Ad quartum dicendum, quod obiectum iraſcibilis eſt bonum difficile: quod autem habetur, iam non eſt difficile, ſed tantum dum non habetur: & ideo non omnes paſſiones iraſcibilis ſunt futuri, ſicut timor, & ſpes.

Ad quintum dicendum, quod obiectum iraſcibilis eſt bonum difficile, quod quandoque habet bonitatem ex ordine ad aliud. Unde in actu, vel motu iraſcibilis eſt duplex terminus. Primus eſt proximus, ſecundum quod terminatur in obiectum proprium, ut quando conſequitur victoriam. Et quia proprium obiectum iraſcibilis habet difficultatem, ideo non eſt delectabile alicui ſimpliciter, ſed eſt delectabile ei ſecundum hanc vim, cuius actus eſt perfectus per hoc quod pertingit ad obiectum proprium, quod iam conſecutum eſt; ſicut quando aliquis delectatur de hoc quod vincit, quamvis ſimpliciter ſenſibilem dolorem de vulneribus ſuſtineat, & de fatigatione triſtitiam habeat: & ideo hæc delectatio non eſt concupiſcibilis, ſed eſt proprie iraſcibilis, ſicut delectatio, quæ eſt propria in actu videndi eſt propria ipſius viſus. Secundus terminus eſt ultimus finis, in quem obiectum proprium ordinatum eſt. Hoc autem eſt aliquid quod ſecundum ſeipſum eſt conveniens, & delectabile, ſicut quod animal poſtquam vicit aliud animal, utitur ad libitum propria voluptate: & hæc delectatio pertinet ad concupiſcibilem. Iraſcibilis enim ad conſervationem concupiſcibilis ordinatur, ut ſcilicet propter difficultatem intervenientem delectatio conveniens non prætermittatur. Et ideo dicit Damaſcenus in II. Lib. (de Fid. cap. XVI.) quod ira eſt audax concupiſcentiæ vindex: & propter hoc etiam dicit Philoſophus in VI. de animalibus (cap. XIX.) quod animalia pugnant ad invicem propter cibum, & propter coitum: quia circa has delectationes præcipue eſt concupiſcibilis.

ARTICULUS III.

Utrum ſpes differat ab aliis paſſionibus, ſcilicet timore &c.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſpes non differat ab aliis paſſionibus. Spes enim importat expectationem. Sed omnis motus appetitus videtur eſſe expectatio, quæ nihil aliud dicit quam protenſionem in aliquod bonum. Ergo ſpes non diſtinguitur ab aliis paſſionibus quæ ad appetitum pertinent.

2. Præterea. Expectatum bonum eſt obiectum ſpei, quæ eſt expectatio. Sed expectatum bonum concupiſcentiam conſtituit, ut dicit Damaſcenus II. Lib. (cap. XII.) Ergo concupiſcentia eſt idem quod ſpes.

3. Præterea. Idem motus eſt a termino, & in terminum. Sed timor dicit motum appetitus a malo, ſpes autem dicit motum eiuſdem in bonum. Ergo idem eſt timor, & ſpes.

4. Præterea. Sicut ſe habet album, & nigrum ad viſum; ita ſe habet bonum, & malum ad appetitum. Sed album, & nigrum non diverſificant neque potentiam viſivam, neque paſſiones eius. Ergo nec bonum, & malum diverſificant paſſiones appetitus; & ita timor, & ſpes non ſunt diverſæ paſſiones, quamvis ſint de bono, & malo.

5. Præterea. Spes, ut dictum eſt (art. præc. in corp.) dicit protenſionem appetitus in aliquod arduum. Sed hoc idem invenitur in audacia, confidentia, ſive fiducia, & ira. Ergo omnia iſta ſunt idem quod ſpes.

Sed contra. Quorum diffinitiones ſunt diverſæ, & ipſa differunt. Sed diffinitio ſpei non convenit aliis paſſionibus. Ergo & ſpes ab aliis paſſionibus diſtinguitur.

Præterea. Quæcumque ſunt idem, unum non poteſt eſſe ſine altero. Sed ſpes poteſt eſſe ſine aliis. Ergo ſpes ab aliis differt.

Præterea. Motus differunt penes terminos. Sed non eſt idem terminus, ſeu obiectum ſpei, & aliarum paſſionum: quia ſperatum bonum eſt obiectum ſpei; non autem, per ſe loquendo, aliarum paſſionum. Ergo ſpes differt ab aliis paſſionibus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod paſſiones animæ, de quibus loquimur, primo diſtinguuntur ex hoc quod quædam important bonum, & malum abſolute; & hæc pertinent ad concupiſcibilem: quædam vero important aliquam menſuram boni, vel mali, ut ex prædictis patet; & hæc pertinent ad iraſcibilem. Paſſionum ergo in concupiſcibili exiſtentium quædam important habitudinem concupiſcibilis ad ſuum obiectum; quædam vero motum ipſius reſpectu obiecti; quædam vero impreſſionem relictam in ipſa ex præſentia obiecti. Cum autem obiectum appetitus ſit bonum, vel malum, quodlibet iſtorum per hæc duo dividitur.

Amor

Amor enim importat habitudinem concupiſcibilis ad bonum; *odium* vero ad malum: quia amor amatum ponit connaturale, & quaſi unum amanti; cuius contrarium facit odium. Et quia hæc habitudo perficitur ex præſentia obiecti, ideo amor ſecundum perfectam ſui rationem eſt habiti, ut dicit Auguſtinus (conc. VIII. ſuper Pſal. CXVIII.) Motus autem concupiſcibilis in bonum, dicitur *deſiderium*, in malum autem eſt innominatus, ſed dicatur *fuga*. Impreſsio vero relicta in concupiſcibili ex præſentia boni, dicitur delectatio, vel *gaudium*; ſed præſentia mali dicitur *triſtitia*, vel *dolor*. Qualiter autem triſtitia, & dolor differant, ſupra diſtinct. xv. dictum eſt. Eodem etiam modo differunt delectatio ſenſibilis, & gaudium. Lætitia autem dicit effectum gaudii in dilatatione cordis: unde dicitur lætitia, quaſi latitia: exultatio autem effectum ipſius in ſignis exterioribus, inquantum gaudium interius ad exteriora prorumpens, quodammodo exilit. Quia autem iraſcibilis propter concupiſcibilem eſt animalibus data, ut non deficiat in ſuo actu; ideo paſſiones iraſcibilis ex paſſionibus concupiſcibilis originem habent. Adiuvat autem concupiſcibilem iraſcibilis & in bono, & malo. In bono quidem, ut delectabile concupiſcibili conveniens non obſtante difficultate proſequatur; in malo autem, ut nocivum difficile repellat. Paſſio ergo iraſcibilis vel oritur ex paſſione concupiſcibilis, quam facit apprehenſio appetibilis, vel quam facit præſentia ipſius. Si primo modo, vel reſpectu boni; & hoc vel poſſibilis conſequi, in quod tendendum eſt, & ſic eſt *ſpes*; vel non poſſibilis, quod dimittendum eſt, & ſic eſt *deſperatio*: aut reſpectu mali, & hoc vel poſſibilis repelli, cui reſiſtendum eſt, & ſic eſt *audacia*; vel non poſſibilis repelli, quod fugiendum eſt, & ſic eſt *timor*. Si autem ex præſentia appetibilis, hoc non poteſt eſſe reſpectu boni: quia ex quo concupiſcibilis ſuo delectabili fruitur, non indiget iraſcibili, quia non habet difficultatem in illo; ſed eſt reſpectu mali, quod repellendum eſt, & difficultatem habens; & ſic cauſatur *ira*, ſi eſt poſſibile repelli: alias paſſio in concupiſcibili ſiſtit. Et ideo ira non habet paſſionem contrariam, neque ſecundum contrarietatem boni, vel mali, ſicut gaudium, & triſtitia, quæ contrarietas eſt propria paſſionum concupiſcibilis, (*a*) neque ſecundum contrarietatem poſſibilis, & non poſſibilis, ſicut ſpes, & deſperatio, quæ contrarietas eſt propria paſſionum iraſcibilis. Sciendum tamen, quod ira cauſatur non ſolum ex re inconvenienti præſente, ſicut cum quis iraſcitur de vulneratione, ſed etiam ex inconvenienti aliquando præſente, ſicut cum quis iraſcitur ex iniuriis illatis, & etiam ex apprehenſione habiti inconvenientis: & ideo ira cauſatur ex dolore quantum ad primum, & ex triſtitia, ut dicit Damaſcenus (de Fide Lib. II. cap. XVI.) quantum ad ſecundum. Sic ergo paſſiones animæ per eſſentiales differentias dividuntur. Inveniuntur etiam diverſificari nomina paſſionum per differentias accidentales: quæ quidem accidunt vel ipſi paſſioni, ut intenſio eius; vel ex obiecto. Si primo modo, ſic *concupiſcentia* dicit intenſionem deſiderii; *zelus* intenſionem amoris, non patiens conſortium in amato; *abominatio* intenſionem odii; *exultatio* intenſionem gaudii, ut in ſigno exteriori prorumpat generaliter; & ſimiliter *hilaritas* quantum ad ſignum quod oſtenditur in facie, & *iucunditas* quantum ad ſigna quæ oſtenduntur etiam in actibus; (*b*) *accidia* autem intenſionem triſtitiæ, intantum ut immobilitet hominem, actionem retardans: unde dicitur a Damaſceno, quod eſt triſtitia aggravans, ideſt immobilitans, vel (*c*) *achos*, inquantum prohibet locutionem: quia, ut dicit Damaſcenus, eſt vocem auferens: *præſumptio* autem intenſionem ſpei; *audacia* autem exceſſum confidentiæ in aggrediendo terribilia; *furor* autem intenſionem iræ. Cum autem obiectum proprium, & per ſe iſtarum paſſionum ſit bonum, vel malum apparens; ea quæ accidentaliter ſe habent ad hæc, faciunt accidentalem differentiam in paſſionibus ex parte obiecti; ſicut triſtitia quæ eſt de malo quod eſt apparens malum triſtanti; hoc autem accidit eſſe bonum, vel malum alteri. Si ergo triſtitia ſit de malo quod eſt malum alteri, & per hoc apprehenditur malum ipſi triſtanti, ſic eſt *miſericordia*. Si autem ſit bonum alteri, & per hoc apprehenditur ut malum proprium, ſic eſt *invidia*, quæ eſt triſtitia de proſperitate bonorum, vel *nemeſis*, quæ eſt triſtitia de proſperitate malorum, ut dicitur II. Ethic. (cap. VI.) Similiter etiam timor diſtinguitur:

(a) *Al.* vel ſecundum. (b) *Nicolai ſemper* acedia. (c) *Al.* athos; *& ad marginem* ἄθος eſt mons Thraciæ.

tur: quia malo difficili ſuperanti facultatem timentis accidit aliquid dupliciter, vel ex parte ipſius mali, vel ex parte timentis. Primo modo accidit ſibi turpitudo; & hoc vel in ſe, & ſic eſt *verecundia*, quæ eſt de turpi actu; vel in opinione, & ſic eſt *erubeſcentia*, quæ eſt timor de convicio, ut dicit Damaſcenus (Lib. II. de Fid cap. xv.) vel *verecundia* de turpitudine culpæ, *erubeſcentia* de turpitudine pœnæ. Ex parte autem timentis ſumuntur accidentales differentiæ timoris hoc modo: quia terribile vel excedit facultatem timentis in agendo, & ſic eſt *ſegnities*, vel *ignavia*, quæ eſt timor futuræ operationis, ut dicit Damaſcenus (ut ſup.) vel in cognoſcendo, & hoc tripliciter: vel propter cognoſcibilis altitudinem, & ſic eſt *admiratio*, quæ eſt timor ex magna imaginatione; vel propter eius inconſuetudinem, & ſic eſt *ſtupor*, qui eſt timor ex (*a*) inaſſueta imaginatione; vel propter incertitudinem, & ſic eſt *agonia*, quæ eſt timor infortunii; & hoc idem dicitur *trepidatio*, vel *dubitatio*. Sic ergo patet quomodo ſpes ab aliis paſſionibps differat, & quomodo etiam omnes aliæ paſſiones ab invicem diſtinguantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. huius quæſt. ad 1. & 3.) expectare importat protenſionem appetitus in aliquid cum quiete privante fugam, vel receſſum. Hæc autem quies contingit ex difficultate eius in quod motus appetitus tendit, ſed non in promptu eſt ut habeatur: quod enim in promptu eſt, ſine mora acquiritur. Et quia bonum cum difficultate, proprie eſt obiectum iraſcibilis, ideo expectare proprie ad iraſcibilem pertinet tendentem in aliquod bonum. Habet autem ſe ad ſpem ſicut commune ad proprium, inquantum ſpes addit certitudinem circa expectationem.

Ad ſecundum ergo dicendum, quod Damaſcenus loquitur large: accipit enim expectatum bonum pro bono quod nondum habetur, quod quidem commune eſt concupiſcentiæ, & ſpei.

Ad tertium dicendum, quod motus a termino, & in terminum quandoque ſunt contrarii, quandoque idem, quandoque diſparati. Si enim termini a quo, & ad quem ſunt contrarii; ſic motus eſt contrarius, ſicut a nigredine in albedinem. Si autem ſit idem terminus a quo, & in quem; ſic motus ſunt idem, ſicut motus ab albedine in albedinem. Si autem ſint diverſi, non contrarii; ſic motus ſunt diverſi diſparati, ſicut motus ab albedine ad calorem. His modis ultimis ſpes, & timor ſe habent: quia contrarietas quæ attenditur in iraſcibili, eſt ſecundum facile, & difficile, ſive poſſibile, & impoſſibile; non autem circa bonum, & malum, quia circa hoc eſt concupiſcibilis. Unde ſi conſideretur propria ratio obiecti iraſcibilis, ſic timor contrariatur ſpei: quia timor eſt a difficili, ad quod eſt ſpes. Si autem conſideretur ratio difficilis, ſic ſunt diſparata: quia timor a difficili eſt in genere malorum, ſpes autem a difficili in genere bonorum.

Ad quartum dicendum, quod paſſiones cognitivarum virtutum ſunt a rebus ſecundum eſſe ſpirituale. Et quia ſecundum hoc eſſe non habent (*b*) contraria contrarietatem, ideo non cauſantur contrariæ paſſiones ex contrariis in potentiis cognitivis. Sed paſſiones appetitivæ ſunt ex rebus ſecundum ſuum eſſe naturale: quia appetitus eſt de bono, & malo, quæ ſunt in rebus, ut dicit Philoſophus in VI. Metaph. (text. VIII.) & ideo cum ſecundum eſſe naturale contrarietatem habeant, contrarias paſſiones cauſant.

Ad quintum dicendum, quod cum arduum, ſive difficile ſit proprium obiectum iraſcibilis, differentiæ facientes oppoſitiones in paſſionibus iraſcibilis ſunt difficile facultatem ſuperans, vel non ſuperans; & utrumque eſt vel bonum, vel malum. Fiducia ergo, ſeu confidentia, importat motum iraſcibilis in id quod æſtimatur ut facultatem non excedens; quod quidem ſpecialiter circa bona importat *ſpes*, circa mala autem *audacia*, niſi quod audacia exceſſum importat quandoque, unde in malum quandoque accipitur. Motus autem appetitus in id quod æſtimatur ut ſuperans facultatem ſive in bonum, ſive in malum, eſt diffidentia. In bonum autem ſpecialiter eſt *deſperatio*, in malum autem *timor*. Ira autem eſt paſſio compoſita ex audacia, vel dolore, & ſpe, ut ex dictis patere poteſt.

A R-

(a) *Al.* aſſueta. (b) *Nicol. omittit* contraria.

ARTICULUS IV.

Utrum ſpes ſit principalis paſſio, vel amor, vel deſiderium, vel audacia, vel pœnitentia.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ſpes non ſit principalis paſſio. Amor enim vehementius affectionem immutat quam ſpes: unde hominem extra ſe facit, ut dicit Dionyſius IV. cap. de div. Nom. Sed amor non ponitur una de principalibus paſſionibus. Ergo neque ſpes.

2. Præterea. Concupiſcere eſt de futuro bono, ſicut & ſpes. Sed concupiſcentia, vel deſiderium, non ponitur paſſio principalis. Ergo nec ſpes.

3. Præterea. Denominatio ſemper fit a principaliori. Sed iraſcibilis denominatur ab ira. Ergo eſt principalior ſpe, quæ eſt in iraſcibili.

4. Præterea. Obiectum iraſcibilis eſt difficile, & arduum. Sed audacia tendit in arduum magis quam ſpes, vel non minus. Ergo audacia eſt magis principalis quam ſpes.

5. Præterea. Sicut ſpes eſt de futuro, ita pœnitentia eſt de præterito. Sed præteritum eſt certius quam futurum. Cum ergo pœnitentia non ponatur principalis paſſio, nec ſpes principalis paſſio debet poni.

Sed contra eſt quod Boetius in Lib. de Conſolat. (I. metr. VI.) dicit:

Gaudia pelle, pelle timorem;
Spemque fugato, nec dolor adſit:

& ita ſpes connumeratur aliis principalibus paſſionibus.

Præterea. Spes opponitur quodammodo timori. Sed timor eſt principalis. Ergo & ſpes.

Præterea. Paſſio quæ eſt in concupiſcibili de bono, eſt principalis, ſicut gaudium. Ergo eadem ratione paſſio quæ eſt de bono in iraſcibili, eſt principalis. Hæc autem eſt ſpes. Ergo ſpes eſt principalis paſſio.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod principalitas paſſionis in duobus conſiſtit: quorum unum eſt ex parte obiecti, ut ſcilicet paſſio ſequatur ſecundum rationem, & aptitudinem obiecti, ſcilicet ut bonum proſequatur, & malum fugiat; ſecundum eſt ex parte ipſius paſſionis, ut ſcilicet motus ille perfectus ſit quantum poſſibile eſt ſecundum genus illud. Et ideo in concupiſcibili ſunt duæ principales paſſiones tantum, ſcilicet gaudium, & triſtitia: quia motus concupiſcibilis terminatur in ipſa re coniuncta, quæ facit gaudium, & triſtitiam: & iterum bonum de ſua ratione natum eſt facere gaudium, inquantum eſt conveniens, & triſtitiam, inquantum nocivum eſt. In iraſcibili etiam ſunt tantum duæ, ſcilicet timor, & ſpes: quia in his perficitur motus iraſcibilis quantum eſt poſſibile in genere illo: unde non important motum perfectum ſimpliciter, ſed inquantum poſſibile eſt in genere iraſcibilis: quia motus iraſcibilis, inquantum huiuſmodi, non perficitur ad præſens, ut prius dictum eſt (art. præc.) ſicut concupiſcibilis; ſed perficitur in certitudine inclinationis reſpectu ſui obiecti. Unde timor, & ſpes habent quamdam certam inclinationem ad obiectum ſuum: timor ad non poſſe fugere malum, ſpes ad poſſe conſequi bonum: unde confidentia non dicitur principalis paſſio, quæ habeat certitudinem, nec importat. Similiter etiam timor conſequitur ex malo, inquantum eſt malum, quia de natura ſui habet ut fugiatur; ſpes autem ex ratione boni, inquantum eſt bonum, quia de natura ſui habet ut expectetur: & ideo conſuevit numerus principalium paſſionum hoc modo accipi. Quia aut ſunt de præſenti, in quo perficitur motus concupiſcibilis; aut de futuro, in quo conſiſtit motus iraſcibilis, inquantum eſt de difficili. Si primo modo, aut de bono, & ſic eſt *gaudium*; aut de malo; & ſic eſt *triſtitia*. Si ſecundo modo, aut de bono, & ſic eſt *ſpes*; aut de malo, & ſic eſt *timor*.

Ad primum ergo dicendum, quod amor non dicit terminum in motu concupiſcibilis, cum non ſequatur ex coniunctione rei, ſicut delectatio, vel gaudium.

Ad ſecundum dicendum, quod motus concupiſcibilis poteſt ulterius terminari quantum ad futurum; & ideo concupiſcentia, & deſiderium non ſunt paſſiones principales: motus autem iraſcibilis non; & ideo in futuro terminatur: & propter hoc ſpes, & timor ſunt principales paſſiones

Ad tertium dicendum, quod potentia in qua eſt ſpes, denominatur ab ira, quia eſt ultimum in paſſionibus eius; denominatio autem conſuevit fieri ab his quæ ſunt ultima in re. Non tamen eſt principalis, quia habet motum in nocivum, non quidem fugiendum, quod eſt de ratione mali, & nocivi, ſed aggrediendum.

Ad

Digitized by Google

Ad quartum ſimiliter dicendum eſt de audacia, quod timor qui fugam importat, conſequitur ex ratione mali, quod de ſe eſt fugibile, non autem aggreſſibile, quod audacia facit: & ideo non eſt principalis paſſio.

Ad quintum dicendum, quod pœnitentia continetur ſub triſtitia. Unde ſciendum eſt, quod omnes prædictæ paſſiones ad has principales paſſiones reducuntur vel ſicut ſpecies ad genus, ſicut admiratio ad timorem; vel ſicut imperfectum ad perfectum, ſicut concupiſcentia ad gaudium; vel ſicut effectus ad cauſam, & participans ad participatum, ſicut audacia, & ira ad ſpem: quia ſpes tendit in bonum arduum, quod de ſe eſt tale ut in illud debeat tendi; audacia autem, & ira tendunt in arduum nocivum repellendum; quod quidem non eſt tale ut in ipſum tendi debeat, ſed magis ut fugiatur; tendunt tamen in ipſum, inquantum participat aliquid de ratione boni, quod eſt victoria ipſius: & ideo etiam ſpes participatur quodammodo in audacia, & ira, ſicut quod eſt per ſe, in eo quod eſt per accidens.

ARTICULUS V.

Utrum ſpes poſſit eſſe in parte intellectiva.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ſpes non poſſit eſſe in parte intellectiva. Quia paſſiones ſunt tantum in parte ſenſitiva, ut dicit Philoſophus VII. Phyſic. (text. xx.) Sed ſpes eſt paſſio. Ergo eſt in parte ſenſitiva.

2. Præterea. Ea quæ ſunt in parte intellectiva, ſunt ipſius animæ ſecundum ſe, ſine hoc quod communicat corpori. Spes vero non eſt ipſius animæ ſecundum ſe, ſed cum coniunctione corporis, eadem ratione qua gaudium, & amor, ut dicitur in I. de Anima (text. xiv.) Ergo ſpes non eſt in parte intellectiva.

3. Præterea. Subiectum ſpei eſt iraſcibilis. Sed iraſcibilis non eſt in parte intellectiva, ſed in ſenſitiva, quæ animus dicitur in III. de Anima (text. xli.) Cum ergo paſſio non excedat ſubiectum ſuum, nec ſpes erit in rationali.

4. Præterea. Sicut dicit Philoſophus in Lib. de Memor. (cap. 1.) memoria non eſt in parte intellectiva: quia concernit determinatam temporis differentiam, ſcilicet præteritum. Sed ſicut memoria concernit præteritum, ita ſpes concernit futurum. Ergo ſpes non poteſt eſſe in parte intellectiva.

5. Præterea. In parte intellectiva non ſunt contrariæ paſſiones: quia delectationi quæ eſt ſecundum intellectum, nihil eſt contrarium, ut dicit Philoſophus I. Topic. (cap. xiii.) Cum ergo ſpes ſit paſſio contrarietatem habens ad timorem, & deſperationem, videtur quod non poſſit eſſe in parte intellectiva.

Sed contra. Quidquid invenitur communiter in Deo, & in nobis de operibus animæ, ad partem intellectivam pertinet, quæ ſolum eſt immaterialis, & in hoc Deo ſimilis. Sed delectatio convenit non ſolum nobis, ſed etiam Deo, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. xiv.) quia ipſe ſimplici operatione gaudet. Ergo delectatio eſt in nobis etiam in parte intellectiva; & ita eadem ratione ſpes, quæ eſt de delectatione futura.

Præterea. Quidquid permanet in nobis poſt ſeparationem animæ a corpore, hoc ad partem intellectivam pertinet, quæ ſola eſt ſeparabilis, ſecundum Philoſophum (II. de Anim. text. xxi.) Sed ſpes eſt eſt huiuſmodi: quia erat in illis patribus qui in limbo erant, ut dicitur in littera. Ergo ſpes eſt in parte intellectiva.

Præterea. Ad quamcumque potentiam pertinet obiectum paſſionis, & paſſio. Sed obiectum ſpei eſt arduum bonum, quod etiam ad intellectivam partem pertinere poteſt. Ergo ſpes poteſt eſſe in parte intellectiva.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod operationes ſenſitivæ ſunt nobis magis notæ quam operationes partis intellectivæ: quia cognitio noſtra incipit a ſenſu, & terminatur ad intellectum. Et quia ex notioribus minus nota cognoſcuntur, nomina autem ad innoteſcendum rebus imponuntur; ideo nomina operationum ſenſitivæ partis transferuntur ad operationes intellectivæ partis, & ulterius ex humanis in divina. Et hoc patet in apprehenſivis operationibus: quia illud quod certitudinaliter quaſi præſens tenemus per intellectum, dicimur ſentire, vel videre; & imaginari dicimur, cum quidditatem rei intellectu concipimus, & ſic de aliis: quamvis iſta diverſimode intelligantur, cum dicuntur de apprehenſione ſenſitiva, quæ apprehendit materialiter, & in particulari, & de intellectiva, quæ apprehendit

prehendit immaterialiter, & in univerſali. Et ideo etiam imponitur nomen intellectivæ operationi, per quod diſcernitur a ſenſitiva, ſicut intelligere, & ſcire, & huiuſmodi. Similiter nomina operationum appetitivæ ſenſibilis partis transferuntur in operationes appetitivæ intellectivæ partis: tamen in ſenſitiva parte ſunt per modum materialis paſſionis, in parte autem intellectiva per modum ſimplicis actus non materialiter: & ideo etiam aliqua nomina imponuntur appetitui intellectivo, quæ ipſum diſtinguunt ab aliis, ſicut velle, eligere, & huiuſmodi. Sic ergo ſpes in parte ſenſitiva nominat quamdam paſſionem materialem, ſed in parte intellectiva ſimplicem operationem voluntatis immaterialiter tendentis in aliquod arduum.

Ad primum ergo dicendum, quod ſpes, ſecundum quod eſt in appetitu rationali, ſcilicet voluntate, non eſt paſſio proprie loquendo, ut patet ex his quæ dicta ſunt xv. diſt. (quæſt. 11. art. 1. in corp.)

Ad ſecundum dicendum, quod Philoſophus loquitur ibi de iſtis ſecundum quod ſunt paſſiones ſenſitivæ partis, & ita indigent corpore materialiter; vel ſecundum quod ſunt in parte intellectiva, quæ indiget corpore, inquantum accipit a ſenſibus, vel a ſenſitivis potentiis, quantum ad ſtatum viæ.

Ad tertium dicendum, quod quidam diſtinguunt iraſcibilem humanam, & brutalem, ſimiliter & concupiſcibilem; & dicunt, quod brutalis eſt in parte ſenſitiva, humana autem in parte intellectiva. Sed hoc non eſt verum: quia appetitus rationalis non dividitur per iraſcibilem, & concupiſcibilem, ut prius dictum eſt (art. 2.) unde iraſcibilis dicitur humana non per eſſentiam, ſed per participationem, ſicut dicit Philoſophus in I. Ethic. & etiam Damaſcenus in II. Lib. (cap. XII.) Unde quod obiicitur, quod ſpes in iraſcibili eſt; verum eſt de ſpe ſecundum quod eſt paſſio.

Ad quartum dicendum, quod intellectiva apprehenſio eſt ſecundum motum a rebus in animam: & quia in anima intellectiva recipitur aliquid abſtractum ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus, ideo nulla apprehenſio intellectiva concernit aliquod tempus determinate, quamvis poſſit eſſe de quolibet tempore: unde componendo, & dividendo implicat tempus, ut dicitur in III. de Anima (text. XXV.) & ideo etiam memoria, cum ſit pars imaginis, quæ eſt in parte intellectiva, eſt omnium temporum, ut dictum eſt in I. Lib. diſt. III. Operatio autem appetitus eſt ſecundum motum ab anima in res; & ideo quia res per ſe cadunt ſub hic & nunc, ideo & operatio intellectivi appetitus poteſt aliquod tempus concernere.

Ad quintum dicendum, quod delectatio, ut prius dictum eſt, ex duobus conſurgit. Uno modo ex ipſo actu qui eſt conveniens potentiæ; & hoc modo delectationi intellectus non eſt aliquid contrarium. Cum enim intelligibile omnino immaterialiter in intellectu recipiatur, non poteſt aliquam læſionem intellectui inferre, ſicut ſenſibile excellens, quod corrumpit ſenſum. Et ideo omnis actus intellectus eſt conveniens intellectui, & delectabilis, quidquid ſit illud quod intelligitur; & ſic delectationi intellectus non eſt aliquid contrarium. Alio modo conſurgit delectatio ex coniunctione rei convenientis, circa quam eſt operatio. Et quia id quod apprehenditur, poteſt eſſe conveniens intelligenti, vel inconveniens, inquantum eſt res quædam, licet inquantum intellectum, ſemper ſit conveniens; ideo ex parte iſta delectationi quæ eſt in parte intellectiva, poteſt eſſe triſtitia contraria, non quæ ſit paſſio, ut dictum eſt,

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de ſpe ſecundum quod eſt virtus: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo. Utrum ſpes ſit virtus.
Secundo. Utrum ſit theologica.
Tertio. Quomodo ſe habeat ad alias virtutes theologicas.
Quarto. De certitudine ipſius.
Quinto. Quorum ſit habere ſpem.

ARTICULUS I.

Utrum ſpes ſit virtus.

2.2. *quæſt.* XVII. *art.* I.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ſpes non ſit virtus. Spes enim dividitur contra timorem, gaudium, & triſtitiam. Sed nullum (*a*) iſtorum ponitur in genere virtutis; quinimmo triſtitia ponitur

(a) *Al.* aliorum.

Digitized by Google

nitur in genere vitii, quantum ad accidiam, & invidiam; ponitur etiam inter ſacramenta quantum ad pœnitentiam; gaudium autem in genere fructus, ut patet Gal. v. timor autem in genere doni, ut dicitur Iſa. xi. Ergo neque ſpes debet eſſe virtus.

2. Præterea. Sicut virtutes infuſæ ordinantur ad aliquod arduum, quod eſt (a) vita æterna; ita & virtutes acquiſitæ ad aliquod arduum, quod eſt felicitas civilis, vel contemplativa. Sed Philoſophi tractantes de virtutibus acquiſitis, non poſuerunt ſpem eſſe virtutem. Ergo apud Theologos ſpes non debet poni virtus.

3. Præterea. Nulla virtus provenit ex meritis: quia virtutem Deus operatur in nobis ſine nobis, ut Auguſtinus ait (Lib. IV. cont. Iulian. cap. iii. & II. de lib. arb. cap. xix.) Sed ſpes provenit ex meritis, ut in littera dicitur. Ergo ſpes non eſt virtus.

4. Præterea. Nulla virtus opponitur alicui bono: quia bonum bono non eſt contrarium, ſicut malum malo, ut dicitur in prædicamentis. Sed ſpes opponitur timori, quod eſt bonum, & laudabile. Ergo ſpes non eſt virtus.

5. Præterea. Nulla virtus habet actum mercenarium: quia virtus operatur bonum propter ſeipſum. Sed ſpes habet actum mercenarium, cum intendat in remunerationem. Ergo ſpes non eſt virtus.

Sed contra. Nihil inducit ad vitam æternam, niſi virtus. Sed ſpes inducit ad vitam æternam, ut patet in Pſal. v. 12. *Lætentur omnes qui ſperant in te: in æternum exultabunt, & habitabis in eis*. Ergo ſpes eſt virtus.

Præterea. Spes eſt propinquior caritati, quæ eſt mater omnium virtutum, quam fides, quia eſt in affectu. Sed fides eſt virtus. Ergo & ſpes.

Præterea. Nihil eſt meritorium, niſi actus virtutis. Sed ſpei actus eſt meritorius: quia a confuſione liberat. Pſal. xxx. 1. *In te Domine ſperavi: non confundar in æternum*. Ergo ſpes eſt virtus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſupra diſt. xxiii. (quæſt. 1. art. 2. & 3.) dictum eſt, virtus ſecundum communem uſum loquendi dicitur habitus inclinans ad actum; qui eſt bonus dupliciter, ſcilicet ſecundum convenientiam ad potentiam agentem, & ſecundum obiectum; quod habet rationem boni, inquantum eſt obiectum talis actus. Hæc autem duo ſunt in actu ſpei. Cum enim ſpes in appetitiva parte ſit, oportet quod obiectum eius ſit bonum ſub ratione boni; & ſic actus ſpei habet bonitatem ex ratione obiecti. Similiter etiam ſpes ſupra expectationem addit certitudinem, ut patet per diffinitionem in littera poſitam. Certitudo autem importat determinationem reſpectu eius ad quod dicitur certitudo. Unde cum certitudo ſpei ſit de bono expectato, importat determinationem ad bonum. Et ex hoc aliquis actus eſt perfectæ potentiæ conveniens, quod ad bonum ipſius determinationem habet; ſicut actus ſcientiæ, qui determinat intellectum ad verum, quod eſt bonum intellectus; non autem actus opinionis, quæ eſt veri, & falſi: propter quod ſcientia eſt virtus, & non opinio, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. iv.) Unde patet quod ſpes virtus debet dici etiam ſecundum communem uſum loquendi.

Ad primum ergo dicendum, quod ſpes, ſecundum quod eſt paſſio, non eſt virtus, ſed ſecundum quod eſt in appetitu intellectivæ partis. Nec aliarum paſſionum nomina ita convenienter ad virtutes transſumi poſſunt ſicut nomen ſpei: quia ſpes dicitur in ordine ad bonum, & propter hoc importat motum appetitus in bonum tendentis; & ſic habet quamdam ſimilitudinem cum intentione, & electione boni, quæ requiruntur in omni virtute; timor autem dicitur in ordine ad malum. Recedere autem a malo, quamvis ad virtutem pertineat, non tamen in hoc conſiſtit perfectio virtutis, ſed in electione boni. Gaudium autem, & triſtitia magis dicunt impreſſionem boni, & mali in appetitum, quam motum appetitus in ea: unde non habent ſimilitudinem cum electione virtutis.

Ad ſecundum dicendum, quod illud arduum in quod ordinant virtutes acquiſitæ, eſt finis proportionatus facultati naturæ: & ideo natura per ſeipſam determinata eſt ad ſperandum illum finem: unde non indiget aliquo habitu ſuperaddito, per quem determinetur in illud. Sed hoc arduum quod eſt vita æterna, excedit facultatem naturæ. Unde cum ex ſe natura non ſit determinata ad ſperandum illud, oportet quod determinetur per aliquem habitum infuſum; & hæc eſt ſpes, quæ eſt virtus.

Ad tertium dicendum, quod ſpes multis modis dicitur. Quandoque enim nominat paſſionem; & ſic non eſt virtus. Quandoque

(a) Al. in vita.

que nominat habitum inclinantem ad actum voluntatis ſimilem ſpei, quæ eſt in parte ſenſitiva, quæ eſt paſſio; & ſic eſt virtus. Quandoque vero nominat ipſum actum; & ſic eſt actus virtutis. Quandoque autem nominat ipſam rem ſperatam: Tit. II. 13. *Expectantes beatam ſpem*: & ſic eſt obiectum virtutis. Quandoque autem nominat certitudinem, quæ conſequitur ſpem: Rom. v. 4. *Probatio vero ſpem*, ideſt ſpei certitudinem: & ſic nominat ſtatum perfectionis in virtutem, quantum ad certitudinis intentionem. Habitus ergo ſpei quæ eſt virtus, ex meritis non procedit; ſed obiectum, ideſt ipſa res ſperata, pro meritis redditur: & ideo etiam actus ſpei in ſuum obiectum tendit ex præſuppoſitione meritorum: & ſecundum hoc dicitur ex meritis provenire ratione ſui actus.

Ad quartum dicendum, quod ſpes quæ eſt virtus, non opponitur timori qui eſt donum: quia ſpes extendit ſe in Deum ex conſideratione divinæ largitatis, timor vero dicit reſilitionem ex conſideratione propriæ parvitatis: & ita non eſt ſecundum idem reſilitio timoris, & extenſio ſpei: unde non ſunt contraria.

Ad quintum dicendum, quod facere aliquid propter aliquod commodum temporale, facit actum mercenarium, non autem facere propter remunerationem æternam: quia continentia non ſibi ſufficit ad ſalutem, ſi pro ſolo amore pudicitie retinetur, ut dicitur in Lib. de eccleſ. dogma. (cap. lxiv.) & eadem ratio eſt de aliis humanis actibus. Vel dicendum, quod actus dicitur eſſe mercenarius qui propter mercedem fit, non autem qui eſt circa ipſam mercedem. Quamvis ergo actus ſpei ſit expectare beatitudinem, quæ eſt merces; non tamen eam expectat propter ipſam mercedem, ſed ex inclinatione habitus, ſicut & in aliis virtutibus contingit. Et præterea non expectat eam, inquantum eſt merces, ſed inquantum eſt ſummum quoddam arduum: habet enim Deum pro principali obiecto.

ARTICULUS II.

Utrum ſpes ſit virtus theologica.

2.2. *quaeſt.* XVII. *art.* 5.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſpes non ſit virtus theologica. Omnis enim virtus theologica habet Deum pro obiecto. Sed iraſcibilis obiectum Deus eſſe non poteſt: quia cum ſit appetitus ſenſitivæ partis, non extendit ſe ultra bonum ſenſibile. Cum ergo ſpes ad iraſcibilem pertineat, videtur quod ſpes non ſit virtus theologica.

2. Præterea. Iſa. xxx. 15. dicitur: *In ſpe eris fortitudo veſtra*. Sed fortitudo non eſt virtus theologica, ſed cardinalis. Ergo & ſpes; & præcipue cum eadem extrema videantur habere, ſcilicet timiditatem, & audaciam.

3. Præterea. Expectare eſt longanimitatis: Gal. v. 22. * *Longanimitas expectationis*. Similiter videtur eſſe patientiæ: Rom. VIII. 25. (*a*) *Si quæ non videmus, ſperamus, per patientiam expectamus*. Ergo cum ſpes ſit expectatio, videtur quod ſpes ſit idem quod patientia, vel longanimitas: quæ quidem non ſunt virtutes theologicæ: ergo nec ſpes.

4. Præterea. Spei eſt in arduum tendere. Sed hoc eſt magnanimitatis, quæ maxime magnum attendit. Ergo ſpes eſt idem quod magnanimitas. Sed magnanimitas eſt virtus moralis, & non theologica. Ergo (*b*) & ſpes.

Sed contra. Spes dividitur ex oppoſito aliis virtutibus theologicis: I. Corinth. XIII. 13. *Nunc autem manent fides, ſpes, caritas, tria hæc*. Ergo eſt virtus theologica.

Præterea. Omnis virtus quæ habet finem ultimum pro obiecto, eſt virtus theologica. Talis autem eſt ſpes, cum ſit expectatio futuræ beatitudinis. Ergo ſpes eſt virtus theologica.

Præterea. Omnis virtus moralis eſt circa paſſiones, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III.) Hoc autem non competit ſpei. Ergo non eſt virtus moralis. Neque eſt intellectualis, quia non pertinet ad cognitio-

(*a*) Vulgata: *Si autem quod non videmus*. (*b*) *Al.* eſt.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* In textu quidem *longanimitas* inter Spiritus ſancti fructus v. 22. in Gloſſa interlin. longanimitatem exponit ante, ut hic, *expectationis*.

tionem, ut prius dictum eſt. Ergo eſt virtus theologica.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſpes de ratione ſua dicit extenſionem appetitus in aliquod arduum, quod non omnino excedit facultatem ſperantis. Ea enim quæ excedunt, & velut excedentia apprehenduntur, deſperationem magis quam ſpem faciunt: unde ſecundum hoc quod ineſt alicui facultas in aliquod arduum, ſecundum hoc eſt inclinatio in illud arduum: & ideo in illud arduum quod proportionatur facultati naturæ ſenſitivæ, inclinatio ſenſitivi appetitus ſpem facit, quæ eſt paſſio; in illud vero arduum quod proportionatur naturæ intellectivæ, inclinatio illius facit ſpem, quæ eſt actus voluntatis. Sed quia eſt aliquod arduum quod excedit facultatem naturæ, ad quod homo per gratiam poteſt pervenire, ſcilicet ipſe Deus, inquantum eſt noſtra beatitudo; ideo oportet quod ex aliquo dono gratuito naturæ ſuperaddito fiat inclinatio in illud arduum; & illud donum eſt habitus ſpei. Et quia habet obiectum ipſum Deum, ideo oportet quod ſit virtus theologica: & ideo in ſecunda diffinitione ſpei quam Magiſter ponit, exprimitur tota ratio ſpei ſecundum quod eſt virtus theologica. *Expectatio* enim, ut ex dictis patet, proprie loquendo, dicit extenſionem appetitus in aliquod arduum; *certa* autem dicit completionem prædictæ extenſionis, & quaſi determinationem; & in hoc completur ratio ſpei abſolute. Obiectum autem quod facit ſpem eſſe theologicam virtutem, eſt futura beatitudo. Illud autem unde eſt facultas perveniendi in finem iſtum, eſt gratia, & merita, ſive accipiatur gratia pro divina liberalitate, ſive pro dono gratuito.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod etiam appetitus rationis dividitur per iraſcibilem, & concupiſcibilem: & ſecundum hoc propoſitio habet falſitatem. Sed quia omnes Auctores diſtinguentes iraſcibilem a concupiſcibili, ſive Sancti, ſive Philoſophi, ponunt iraſcibilem, & concupiſcibilem in appetitu ſenſitivo; ideo dicendum, quod ſubiectum ſpei, prout dicitur virtus theologica, non eſt vis iraſcibilis, ſed voluntas, inquantum actus eius ſpes dici poteſt: niſi forte ipſam voluntatem, inquantum habet actus ſimiles actibus iraſcibilis, dicamus iraſcibilem; ſed tunc iraſcibilis, & concupiſcibilis non erunt diverſæ potentiæ, ſed nominabunt eamdem potentiam, ſcilicet voluntatem, ſecundum diverſos actus.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra (præc. quæſt. art. 3. & 4. ad 5.) dictum eſt, extendi in aliquod arduum, eſt dupliciter: quia vel eſt bonum in quod extenditur, ut acquiratur; & ſic extendi eſt ſpei: vel in aliquod arduum, ut repellatur; & hoc eſt audaciæ. Et ſimiliter reſilire ab aliquo arduo eſt dupliciter: quia vel eſt bonum, quod propter (*a*) difficultatem dimittitur; & ſic eſt deſperatio: vel eſt malum, quod propter difficultatem fugitur; & ſic eſt timor. Et ſic patet quod ſpes non inter audaciam & timiditatem eſt, ſed inter præſumptionem & deſperationem. Fortitudo autem quæ habet pericula pro obiecto, eſt inter timiditatem & audaciam. Et ideo ſpes, & fortitudo non eſt idem. Nec fortitudo poteſt eſſe virtus theologica: quia Deus, qui eſt obiectum virtutis theologicæ, non habet rationem periculi, quamvis habeat rationem ardui. Sed quia ex fine diriguntur ea quæ ſunt ad finem, ideo virtutes theologicæ, quæ habent finem ultimum pro obiecto, non ſolum operantur circa ipſum ſecundum ſe, ſed ut eſt directivum aliorum quæ ſunt ad finem: & ideo ſunt quodammodo principia aliarum virtutum. Sicut fides non ſolum cognoſcit verum primum, ſed etiam alia quæ ex veritate prima manifeſtantur ordinantia in ipſam: unde & in articulis fidei multa continentur quæ ad creaturas pertinent. Similiter & caritas non ſolum facit diligere Deum; ſed etiam proximum propter Deum. Similiter & ſpes non facit tendere in ipſum Deum ut quoddam arduum conſequendum, ſed etiam ut ex ipſo eſt auxilium in omnibus aliis arduis, vel bonis acquirendis, vel malis vitandis. Unde qui habet ſpem, ſperat Deum conſequi, ſperatque per ipſum omnia neceſſaria, quantumcumque ſint difficilia, obtinere: ſperat omnia nociva, quantumcumque ſint difficilia, repellere. Et ſecundum hoc ſpes eſt in homine principium omnium operationum quæ ad bonum arduum ordinantur, ſicut caritas omnium quæ in bonum tendunt, & ſicut fides omnium quæ ad cognitionem pertinent. Unde fides eſt in gratuitis, ſicut intellectus principiorum in naturalibus, & acquiſitis: unde ſecundum hoc di-

(a) *Al.* facultatem.

dicitur : *In ſpe erit fortitudo veſtra :* non quaſi ſpes ſit ipſa fortitudo , ſed quia eſt principium ipſius fortitudinis.

Ad tertium dicendum , quod expectatio patientiæ eſt expectatio divini auxilii in periculis ; expectatio autem longanimitatis eſt expectatio divini auxilii in laboribus actionis tendentis in aliquod bonum arduum obtinendum . Unde patet ex prædictis quod expectatio patientiæ , & longanimitatis eſt per participationem expectationis a ſpe , ſecundum quod virtutes poſteriores participant aliquid a prioribus ; ſicut omnes morales a prudentia , & omnes aliæ virtutes participant aliquid a caritate , ſcilicet deſiderium ſummi boni , propter quod operantur.

Ad quartum dicendum , quod magnanimitas magis accedit ad ſpem quam aliqua dictarum virtutum : quia eſt ſecundum extenſionem appetitus in aliquod bonum arduum obtinendum : & ideo circa ſpem paſſionem verſatur , & eius oppoſita , ut ſic ſint in iraſcibili tres virtutes quantum ad tria genera paſsionum . Magnanimitas quidem quantum ad genus ſpei , & aliarum paſsionum circumſtantium ipſam , quæ habent bonum arduum expectatum pro obiecto ; fortitudo autem circa timorem , & audaciam ; manſuetudo autem circa iram . Sed tamen magnanimitas non eſt idem quod ſpes virtus : quia eſt circa arduum quod conſiſtit in rebus humanis , non circa arduum quod eſt Deus : unde non eſt virtus theologica , ſed moralis , participans aliquid a ſpe.

ARTICULUS III.

Utrum ſpes ſit virtus diſtincta ab aliis.

2. 2. *quæſt.* XVII. *art. 6.*

1. AD tertium ſic proceditur . Videtur quod ſpes non ſit virtus diſtincta ab aliis virtutibus theologicis . Virtutes enim diſtinguuntur per actus , & obiecta . Sed ſpes eſt expectatio futuræ beatitudinis, quæ eſt etiam obiectum omnium virtutum theologicarum . Ergo ſpes non diſtinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

2. Præterea . Virtutes theologicæ ordinant nos immediate ad Deum . Sed aliquis ſufficienter ordinatur per hoc quod cognoſcit eum , & amat ipſum : quod facit fides, & caritas . Ergo ſpes non diſtinguitur ab utraque.

3. Præterea . Expectare eſt actus ſpei . Sed expectare pertinet ad fidem : quia in ſymbolo dicitur : *Expecto reſurrectionem mortuorum* . Ergo ſpes non differt a fide.

4 Præterea . Videtur quod nec a caritate . Quia ſpei eſt tendere in Deum , quod eſt proprium caritatis . Ergo ſpes non differt a fide, & caritate.

Sed contra . I. Corinth. XIII. ſpes connumeratur aliis duabus . Ergo differt ab eis.

Præterea . Spes in voluntate dicitur ad ſimilitudinem ſpei quæ eſt in iraſcibili , ut prius dictum eſt . Sed ſpes quæ eſt paſſio iraſcibilis , differt a cognitione quæ eſt fidei , & amore qui eſt caritatis . Ergo ſpes quæ eſt in voluntate , differt a fide , & caritate.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius . Videtur quod ſpes non poſſit eſſe niſi formata caritate . Spes enim præſupponit merita , ut patet ex diffinitione ipſius . Sed meritum non poteſt eſſe in habente aliquam virtutem informem . . Ergo ſpes non poteſt eſſe informis.

2. Præterea . Ex hoc ipſo quod tendit fides in Deum , eſt fides formata . Sed ſpes habet in Deum tendere . Ergo ſemper eſt ſpes formata.

3. Præterea . Auguſtinus dicit (Lib. XIV. de Civ. Dei cap. IX.) quod omnis affectio ex amore eſt . Sed ſpes eſt affectio quædam . Ergo eſt ex amore . Sed omne quod eſt ex amore , eſt formatum : quia caritatis eſt formare alias virtutes . Ergo ſpes ſemper eſt formata.

Sed contra . Sicut timor eſt ſuppliciorum æternorum , ita & ſpes præmiorum . Sed timor poteſt eſſe formatus , & informis . Ergo & ſpes.

Præterea . Quicumque non habet ſpem , eſt deſperatus . Sed quicumque peccat mortaliter , non habet ſpem formatam . Si ergo omnis ſpes eſſet formata , quicumque peccat mortaliter , eſſet deſperatus . Sed deſperatio eſt peccatum in Spiritum ſanctum . Ergo quicumque peccaret mortaliter , peccaret in Spiritum ſanctum ; quod eſt falſum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem , quod, ſicut ſupra diſtinct. XIII. (quæſt. 1. art. 4. quæſtiunc. 2. in corp.) dictum eſt , virtutes theologicæ ſunt ad ordinandum nos in finem ultimum . Ad hoc autem

tem quod aliquis incipiat operari propter finem aliquem, oportet primo quod cognoſcat finem illum, & ſecundo quod deſideret ipſum. Sed quia voluntas eſt poſſibilium, & impoſſibilium; neque aliquis operatur propter aliquid quod eſt impoſſibile adipiſci, quamvis illud appetat: ideo oportet quod voluntas ad hoc quod operari incipiat, tendat in illud ſicut in poſſibile: & hæc inclinatio voluntatis tendentis in bonum æternum quaſi poſſibile ſibi per gratiam, eſt actus ſpei. Et ideo ſpes eſt aliquid diſtinctum a fide, & caritate: quia fides facit cognitionem de fine, inquantum oſtendit finem bonum eſſe, & ſic inſurgit motus caritatis; inquantum vero oſtendit finem eſſe poſſibilem, ſic inſurgit motus ſpei: quia fides eſt fundamentum omnium virtutum, præcedens omnes quantum ad naturalem ordinem actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod idem ſecundum rem eſt obiectum omnium virtutum theologicarum, ſed differt ſecundum rationem: quia inquantum eſt primum verum, eſt obiectum fidei; inquantum eſt ſummum bonum, eſt obiectum caritatis; inquantum eſt altiſsimum arduum, eſt obiectum ſpei. Et quia beatitudo nominat maxime arduum, cum ſit ſtatus omnium bonorum aggregatione completus, ut dicit Boetius (III. de Conſol. proſ. 11.) ideo in diffinitione ſpei præcipue ponitur beatitudo. Virtus autem, & potentia non differunt ex obiectis ſecundum differentiam realem obiecti, ſed ſecundum diverſas rationes obiecti: quæ quidem rationes formaliter complent obiectum ipſum.

Ad ſecundum dicendum, quod illa duo non ſufficiunt ad hoc quod aliquis incipiat operari propter finem, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod fides dicitur expectare, inquantum eſt origo expectationis, oſtendendo illud quod eſt expectandum, ex ſe poſsibile acquiri.

Ad quartum dicendum, quod tendere in appetibile, eſt tam iraſcibilis, quam concupiſcibilis, ſed differenter: quia tendere in aliquod bonum ut eſt bonum ſimpliciter, eſt concupiſcibilis; ſed tendere in aliquod ut eſt arduum, & difficile, eſt iraſcibilis: & per hunc modum diverſimode etiam tendit in Deum ſpes, & caritas.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 8. in corp.) deſiderium, & amor in hoc differunt quod amor quodammodo importat quamdam convenientiam, & connaturalitatem ad amatum, quod quidem perficitur dum amatum aliquo modo habetur; deſiderium autem importat motum in ipſum amabile nondum habitum: unde motus appetitus incipit in deſiderio, & terminatur in amore completo: & ideo deſiderium eſt quædam inchoatio amoris, & quaſi quidam amor imperfectus. Sed quia primum habere rei eſt ſecundum quod eſt in potentia: quia quod eſt in facultate habentis, quaſi iam haberi reputatur: ideo primum quod amorem inducit, eſt facultas habendi id quod deſideratur. In hac autem facultate ſpes conſiſtit; & ideo amor rei diſtantis, quæ actu non habetur, præſupponit ſpem. Sed quia ſpes non eſt niſi boni, & primus motus appetitus in bonum, eſt deſiderium; ideo ſpes præſupponit deſiderium, & eſt media inter amorem & deſiderium. Et hoc rationabiliter accidit: quia enim iraſcibilis eſt propter concupiſcibilem, ideo actus iraſcibilis a concupiſcibili incipit, & in concupiſcibili terminatur. Amor enim, & deſiderium in concupiſcibili ſunt; ſpes autem in iraſcibili; & ſimilis eſt eorum ordo ſecundum quod eſt in voluntate. Unde patet quod actus fidei præcedit deſiderium, quia omnis actus affectivæ præſupponit actum cognitivæ; deſiderium autem præcedit ſpem, ſpes autem amorem: & ideo ſicut fides poteſt eſſe informis, quia actus eius præcedit actum amoris, ita & ſpes.

Ad primum ergo dicendum, quod ſpes non præſupponit merita in actu, ſed in propoſito. Non enim aliquis ſperat propter merita, quaſi merita exiſtentia producant actum ſpei; ſed quia per merita quæ proponit, ad beatitudinem ſe pervenire ſperat.

Ad ſecundum dicendum, quod fides formata tendit in Deum ex amore; ſed ſpes informis non eſt ex amore, ſed ex deſiderio.

Ad tertium dicendum, quod ibi accipitur amor large pro amore imperfecto, quod eſt deſiderium, quod eſt primus motus appetitivæ virtutis: deſiderium autem non ſufficit ad formandum actus virtutum.

AR-

ARTICULUS IV.

Utrum ſpes habeat certitudinem in ſuo actu.

2.2. *quaeſt.* XVIII. *art.* 4.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ſpes non habeat certitudinem in ſuo actu. Certitudo enim ad cognitionem pertinet, quia dubitationi opponitur. Sed ſpes non pertinet ad cognitionem, ſed ad affectionem. Ergo ad ſpem non pertinet certitudo.

2. Præterea. De eo quod numquam erit, non poteſt eſſe certitudo. Sed aliquis habet ſpem de vita æterna, quam numquam habebit. Ergo ſpes non habet certitudinem.

3. Præterea. Omne quod dependet ex contingenti, non poteſt habere certitudinem, niſi quando iam eſt. Sed hunc habere vitam æternam, dependet ex meritis, quæ ſunt ex libero arbitrio, quod eſt maxime contingens cauſa. Ergo non poteſt eſſe certitudo de hoc quod iſte habeat vitam æternam: ergo cum ſpes ſit de hoc, videtur quod ſpes non habeat certitudinem.

4. Præterea. Non poteſt de eodem eſſe certitudo, ſeu ſecuritas, & timor. Sed homo quamdiu in hac vita eſt, habet timorem caſtum de ſeparatione a Deo. Ergo non poteſt habere certitudinem de habendo vitam æternam.

5. Præterea. Nullus habebit vitam æternam, niſi habeat caritatem, & gratiam. Sed nullus ſcit ſe habere gratiam, & caritatem, necdum ut finaliter habeat. Ergo non poteſt eſſe in ſpe certitudo de vita æterna.

Sed contra. II. Tim. 1. 12. *Scio cui credidi, & certus ſum quia potens eſt depoſitum meum ſervare in illum diem*. Sed hoc ad ſpem pertinet. Ergo ſpes habet certitudinem.

Præterea. Philoſophus dicit (II. Ethic. cap. VI.) quod virtus eſt certior omni arte. Sed ſpes eſt virtus. Ergo habet certitudinem.

Præterea. Sicut fides innititur primæ veritati, ita ſpes ſummæ largitati; quia ex gratia provenit, ut in littera dicitur. Sed ſumma largitas non poteſt alicui deficere, ſicut neque prima veritas aliquem decipere. Ergo ſicut fides habet certitudinem, ita & ſpes.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod ſpes non habet aliam certitudinem niſi a fide; ſed in hoc differunt quod certitudo fidei eſt in univerſali, ſicut quod quilibet bonus habebit vitam æternam; certitudo autem ſpei eſt in particulari, ſicut quod iſte, ſi bene facit, habebit vitam æternam: & ideo certitudo fidei eſt abſoluta, & univerſalis, certitudo autem ſpei particularis eſt, & conditionata. Sed hoc non poteſt ſtare: quia univerſale, & particulare non diverſificant eſſentiam, neque habitum: unde ſecundum hoc ſpes a fide non differret ſecundum habitum, neque in alia potentia eſſet; quod omnino falſum eſt. Et ideo aliter eſt dicendum, quod certitudo proprie dicitur firmitas adhæſionis virtutis cognitivæ in ſuum cognoſcibile. Sed omnis operatio, & motus cuiuſcumque tendentis in finem eſt ex cognitione dirigente, vel coniuncta, ſicut in agentibus per voluntatem, vel remota, ſicut in agentibus per naturam. Quia vero non tenderet determinate in finem ſuum, niſi ab aliqua cognitione præcedente in ipſum ordinaretur, inde eſt quod opus naturæ eſt ſimile operi artis, inquantum per determinata media tendit in ſuum finem. Et hoc habet ex determinatione divinæ ſapientiæ inſtituentis naturam: & ideo nomina quæ ad cognitionem pertinent, ad naturales operationes transferuntur; ſicut dicitur quod natura ſagaciter operatur, & infallibiliter; & ſic etiam dicitur certitudo in natura tendente in finem. Et quia virtus in modum naturæ operatur inclinando in determinatum finem, ideo virtus dicitur eſſe certior arte; ſicut & natura inquantum inclinat infallibiliter, quantum ex ea eſt, in finem: & talis eſt certitudo ſpei; aliter tamen quam in aliis virtutibus. Quia enim ſpes ſupponit facultatem in finem perveniendi, quæ quidem eſt ex liberalitate divina ordinante nos in finem, & ex meritis, ſecundum quæ omnes virtutes in finem ultimum perveniunt; ideo certitudo ſpei cauſatur ex liberalitate divina ordinante nos in finem, & etiam ex inclinatione omnium aliarum virtutum, & etiam ex inclinatione ipſius habitus: & ideo præter certitudinem quam habet ut quædam virtus, includit certitudinem quæ eſt in omnibus aliis virtutibus,

&

& ulterius certitudinem divinæ ordinationis.

Ad primum ergo dicendum, quod certitudo primo, & principaliter eſt in cognitione; ſed per ſimilitudinem, & participative eſt in omnibus operibus naturæ, & virtutis.

Ad ſecundum dicendum, quod certitudo cognitionis eſt ex ſeipſa; certitudo autem naturæ eſt ex alio ordinante in finem: & ideo certitudo cognitionis numquam deficit, ſed certitudo naturæ deficit quidem non per ſe, ſed per accidens: quia talis defectus non eſt ex ipſo directivo in finem, ex quo habet certitudinem, ſed ex aliquo accidente; ſicut ignis habet certitudinem abſolutam calefaciendi, & tamen deficit quandoque ex aliquo impedimento. Et ſimiliter eſt de ſpe: unde etiam ipſa inclinationis naturæ certitudo dicitur ſpes, ut patet Rom. IV. 18. *Qui contra ſpem in ſpem credidit*.

Et ſimiliter dicendum ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod quamdiu in hac vita ſumus, poteſt eſſe accidentale impedimentum ne ſpes, quæ de ſe certitudinem habet, ſuum finem conſequatur; & ideo nunc cum ſpe adiungitur timor ſeparationis; ſed in futuro, quando non poterit eſſe accidentale impedimentum, tunc non erit timor ſeparationis, neque etiam ſpes; quia quod ſperabatur, tunc habebitur.

Ad quintum dicendum, quod licet neſciam utrum finaliter habiturus ſim caritatem, tamen ſcio quod caritas, & merita quæ in propoſito habeo, ad vitam æternam certitudinaliter perducunt.

Ex prædictis patet quod certitudo ſpei, & fidei in quatuor differunt. Primo in hoc quod certitudo fidei eſt intellectus, certitudo autem ſpei eſt affectus. Secundo quia certitudo fidei non poteſt deficere; ſed certitudo ſpei per accidens deficit. Tertio quia certitudo fidei eſt de complexo; certitudo autem ſpei eſt de incomplexo, quod eſt appetitus obiectum. Quarto quia certitudini fidei opponitur dubitatio; certitudini autem ſpei opponitur diffidentia, vel hæſitatio. Ideo ſciendum eſt, quod certitudo ſpei, quantum ad inclinationem habitus, eſt maior in habente ſpem formatam, etiam præſcito ad mortem, quam in prædeſtinato habente ſpem informem; ſed inquantum includit certitudinem quæ eſt ex Dei ordinatione, & ex meritis quæ ſunt in propoſito, eſt æqualis in utroque.

ARTICULUS V.

Utrum in Chriſto fuerit ſpes.

2. 2. *q.* XVIII. *ar.* 2. *&* 3. *& III. P. q.* VII. *ar.* 4.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto fuerit ſpes. Pſ. XXX. 1. *In te Domine ſperavi*: & exponitur in perſona Chriſti. Ergo habuit ſpem.

2. Præterea. Deerat ei aliquid ad beatitudinem, ſcilicet gloria corporis. Ergo potuit illam ſperare, cum ſpes ſit expectatio beatitudinis.

Sed contra. Spes eſt de non viſis, Rom. VIII. Sed Chriſtus videbat bona æterna, quorum eſt ſpes. Ergo non habuit ſpem.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod Angeli, & animæ ſanctorum ſpem habeant. Angelis enim accreſcit gaudium ex ſalute illorum quos cuſtodiunt: Luc. XV. 10. *Gaudium* (*a*) *eſt Angelis Dei ſuper uno peccatore pœnitentiam agente*: & ſimiliter etiam ſancti gaudent de bonis aliorum, quæ quotidie fiunt. Ergo habent aliquid quod ſperent.

2. Præterea. Animæ ſanctorum expectant ſtolam corporis: unde dictum eſt eis Apoc. VI. 11. *ut expectarent* (*b*) *adhuc modicum tempus, donec compleantur conſervi eorum*. Sed expectatio eſt ſpei. Ergo ipſi habent ſpem.

Sed contra. *Cum venerit quod perfectum eſt, evacuabitur quod ex parte eſt*: I. Corinth. XIII. 10. Sed ſpes ex parte eſt, quia eſt de non habitis. Ergo cum ſanctis venerit quod perfectum eſt, videtur quod ſpem non habeant.

QUAESTIUNCULA III.

1. Videtur quod nec patres qui erant in limbo, ſpem habuerint. Quia *ſpes quæ differtur, affligit animam*, ut dicitur in Prov. XIII. 12. Sed in ſanctis patribus qui erant in limbo, non erat aliqua afflictio. Ergo non habebant ſpem.

2. Præterea. Spes procedit ex meritis. Sed ipſi non erant in ſtatu merendi; ſimiliter nec illi qui ſunt in purgatorio. Ergo non habent ſpem.

Sed contra, Quicumque cupit aliquid quod

(a) Vulgata *erit coram Angelis*. (b) Vulgata *requieſcerent*.

quod nondum habet, expectat illud. Sed patres qui erant in limbo, cupiebant beatitudinem, quam nondum habebant. Ergo expectabant illam: ergo habebant ſpem.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod etiam damnati, & dæmones habeant ſpem. Iob xl. 28. dicitur (a) de ipſo: *Spes eius fruſtrabitur eum*. Ergo habet ſpem.

2. Præterea. Sicut fides eſt informis, ita & ſpes. Sed habent fidem informem. Ergo & ſpem.

Sed contra. Spes non eſt de impoſſibili. Sed dæmones, & damnati, cum ſint in malitia obſtinati, non poſſunt pervenire ad vitam æternam. Ergo non poſſunt habere ſpem.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod Chriſtus non habuit ſpem: quia ſpes imperfectionem importat, cum fundetur ſupra agnitionem ænigmaticam; nihil autem imperfectionis ex parte perfectionum animæ fuit in Chriſto; & ideo non fuit in ipſo ſpes.

Ad primum ergo dicendum, quod ſpes ſumitur ibi pro expectatione præmii accidentalis, de quo non eſt proprie ſpes, quæ habet Deum pro obiecto: & ideo non ſequitur quod Chriſtus proprie ſpem habuerit.

Et ſimiliter dicendum ad ſecundum: quia gloria corporis non eſt principalis in beatitudine.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod Angeli, & beatorum animæ, proprie loquendo, ſpem non habent: & hoc patet ex duobus. Primo quia cum ſpes ſit virtus theologica, habet Deum pro obiecto: & quia gaudium eorum, quod de Deo habent, creſcere non poteſt, ideo illud quod eis accreſcit, non pertinet ad ſpem. Secundo quia eſt de arduo, & difficili: & quia habenti gloriam eſſentialem, quæ in Dei viſione conſiſtit, quidquid aliud creatum eſt, parvum eſt: & ideo non poteſt eſſe ſpes neque de gaudio quod de ſalute aliorum eis accreſcit, neque de gaudio quod accreſcit animæ de gloria corporis; ſed poteſt eſſe de eis deſiderium: & hoc deſiderium expectatio large dicitur.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod illi qui ſunt in purgatorio, & patres qui erant in limbo, habebant ſpem: quia ſpes non evacuatur, niſi ſecundum hoc quod aliquis habet actu id quod ſperavit, ſicut fides evacuatur per id quod videt illud quod credidit. Illi autem qui in limbo patrum erant, & qui ſunt modo in purgatorio, nondum habent beatitudinem, de qua eſt ſpes: & ideo ſpes eorum quam in hac vita habebant, non eſt evacuata.

Ad primum ergo dicendum, quod dilatio ſpei antiquis patribus non faciebat afflictionem, quia afflictionis capaces non erant. Vel dicendum, quod quamvis ſpes ratione abſentiæ ſperanti afflictionem faciat, tamen ratione certitudinis delectationem facit. Et quia certitudo ſpei in eis deficere non poterat, ideo delectatio quæ ex certitudine cauſabatur, abſorbebat omnem afflictionem, quæ ex abſentia contingere poſſet.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis non ſint in ſtatu merendi, tamen prius meruerunt, & ex illis meritis ſpes eorum provenit.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod ſpes fundatur ſuper facultatem perveniendi ad illud quod ſperatur, vel veram, vel æſtimatam. In dæmonibus autem, & damnatis non eſt facultas ad beatitudinem perveniendi neque in rei veritate, neque in eorum æſtimatione, quia ſuæ damnationis ignari non ſunt: & ideo in eis ſpes futuræ beatitudinis eſſe non poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod ſpes ibi improprie ſumitur pro expectatione dilationis iudicii: unde etiam Chriſto dicebant (Matth. VIII. 29.) *Veniſti ante tempus torquere nos*.

Ad ſecundum dicendum, quod fides non eſt tantum de illis quæ pertinent ad ſe, ſicut ſpes: & ideo poſſunt habere fidem de Deo, & de aliis; non autem ſpes de ſeipſis. Vel dicendum, quod fides informis nullo modo facit tendere in Deum, ſicut facit ſpes etiam informis aliquo modo, ut prius dictum eſt: & ideo non eſt ſimile de fide, & ſpe.

(a) *Al.* de ſeipſo.

EXPOSITIO TEXTUS.

QUa *ſpiritualia*, *& æterna bona ſperantur*. Contra. Æternum eſt unum tantum. Ergo non debuit pluraliter dicere *æterna*.

Præterea. Spes eſt de futuro. Omne autem futurum, eſt temporale; (*a*) nullum temporale æternum. Ergo ſpes non eſt de æternis.

Præterea. Nullum temporale æternum. Ergo ſuperfluit quod dixit, *Spiritualia*.

Et dicendum, quod illud quod per ſe eſt æternum, eſt unum tantum; ſed eius æternitas participatur quantum ad multa bona in beatis, ſcilicet quantum ad diverſas dotes; & hæ participationes dicuntur bona æterna, non quia careant principio, ſed quia careant fine. Vel referendum eſt ad pluralitatem attributorum.

Ad (*b*) ſecundum dicendum, quod illud quod in ſe eſt æternum, eſt futurum ſperanti; & ſic de Deo poteſt eſſe ſpes.

Ad tertium dicendum, quod *ſpiritualia* dicit propter dotes corporis, quæ corporalia ſunt, & quodammodo æterna, inquantum in perpetuum durabunt. Vel dicendum, quod utrumque poſuit, ut quaſi gradatim ad obiectum proprium ſpei perveniretur: quia eſt de bono ſpirituali, neque de quolibet, ſed de æterno, quod eſt Deus.

Eſt enim ſpes certa expectatio futuræ beatitudinis. Hæc diffinitio datur per actum, ut dictum eſt. Prima autem data fuit per genus.

Quam natura præit caritas. Verum eſt ſecundum quod eſt virtus, quod non habet, niſi ſecundum quod eſt informata caritate. Vel *natura præit*, ſicut perfectum imperfecto prius eſt natura, tempore poſterius.

Spes eſt de inviſibilibus. Contra. Aliquis ſperat pecuniam quam videt. Dicendum, quod ſpes, proprie loquendo, eſt de non habitis. In ſpiritualibus autem, & æternis, ea videre, eſt ipſa habere; non autem in corporalibus: & ideo dicitur eſſe de inviſibilibus. Vel dicendum, quod dicitur eſſe de inviſibilibus, inquantum eſt de futuris: quia pecunia etſi videatur in ſe, non tamen videtur ut poſſeſſa; & hoc modo ſpes in ipſam tendit.

Spes autem non niſi bonarum rerum eſt, nec niſi futurarum rerum, & ad eum pertinentium qui earum ſpem gerere perhibetur. Contra. Luc. XXIV. 21. *Nos autem ſperabamus quod ipſe eſſet redempturus Iſrael*. Ergo ſpes eſt etiam de alienis.

Præterea. Aliquis deſperat de aliquo alio, ſicut dicit Auguſtinus (ſuper Pſal. XXXVI. ibi, *Peccatores peribunt*) quod de nemine eſt deſperandum, quamdiu eſt in hac vita. Ergo & ſperari poteſt de alienis.

Præterea. Sicut homo expectat bonum proprium, ita & per invidiam malum alienum. Ergo ſpes eſt etiam de malis.

Præterea. Beatitudo nec in ſe eſt futura, ſed æterna; nec reſpectu præſciti, quia numquam habebit eam. Ergo ſpes non ſemper eſt de futuris.

Et dicendum ad primum, quod ſpes eſt de re aliqua, ſicut dicitur, Spero beatitudinem; & ſic non eſt niſi de pertinentibus ad ſe. Eſt etiam de eventu, ſicut dicimus, Spero quod hoc eveniat; & ſic eſt de illis quæ ad alios pertinent: tamen de hoc eventu non eſt ſpes, niſi inquantum æſtimatur ut bonum ſperanti.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod malum alterius invidus æſtimat bonum ſuum: unde eſt de malo alieno ſicut de bono ſuo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis præſcitus non ſit habiturus vitam æternam in rei veritate, & ita non ſit ei futura; eſt tamen ei futura quantum ad ſuam æſtimationem (alias (*c*) non ſperaret) & iterum inquantum eſt in ordine divinæ largitatis, & poſſibilitatis iſtius vel ad recipiendum gratiam, vel merendum; ſicut dicitur illud futurum ad cuius eventum ſunt cauſæ ordinatæ in natura, quamvis numquam eveniat, ſecundum quod dicit Philoſophus II. de generatione (text. lxiv.) quod futurus quis incedere, non inceder,

(a) *Nicolai omittit ut ſuperfluum* nullum temporale æternum. (b) *Al.* Ad tertium, *& mox* Ad quartum. (c) *Al.* autem,

DISTINCTIO XXVII.

De caritate qua diligitur Deus, & proximus, quæ in Chriſto, vel etiam in nobis eſt.

CUm autem Chriſtus fidem, & ſpem non habuerit, dilectionem tamen habuit inquantum homo tantam qua maior eſſe non valet, qui ex caritate eximia animam poſuit pro amicis, & inimicis. Habuit enim in corde caritatem, quam ex opere nobis exhibuit, ut exhibitionis forma nos ad diligendum inſtitueret. Hic aliquid dicendum eſt de caritate, & modo, & ordine diligendi Deum, & proximum.

Quid ſit caritas.

CAritas eſt dilectio qua diligitur Deus propter ſe, & proximus propter Deum, vel in Deo. Hæc habet duo mandata: unum pertinens ad dilectionem Dei, quod eſt maximum in lege mandatum; & alterum pertinens ad diligendum proximum, illi ſimile. Primum eſt: „ Diliges Deum ex toto corde, ex tota mente, & ex tota anima: " quod ſcriptum eſt in Deuter. (cap. VI. 5.) Secundum eſt: „ Diliges proximum tuum ſicut te ipſum. " (Matth. XXII. 39.) In his duobus præceptis tota lex pendet, & Prophetæ (Ibid.) Finis enim præcepti eſt dilectio (I.Tim.1.)& ea eſt gemina, ideſt Dei, & proximi (1).

Si eadem caritate diligitur Deus, & proximus.

HIc quæritur. ſi ex ipſa dilectione diligitur Deus qua diligitur proximus, an alia ſit dilectio Dei, & alia proximi. Eadem ſane eſt dilectio qua diligitur Deus, & proximus, quæ Spiritus ſanctus eſt, ut ſupra (Lib. I. diſt. XVII.) dictum eſt, quia Deus caritas eſt. Unde Auguſtinus (Lib. VIII. de Trin. cap. VIII.) „ Ioannes ait (Epiſt. I. cap. III. 10.) Non poteſt Deum diligere quem „ non videt, qui fratrem quem videt, non diligit. Sed ſi eum quem videt hu„ mano viſu, ſpirituali caritate diligeret; videret Deum, qui eſt ipſa caritas, „ viſu interiori, quo videri poteſt. Qui igitur fratrem quem videt, non diligit; „ Deum qui eſt dilectio, qua caret qui fratrem non diligit, quomodo poteſt „ diligere? Ex una enim eademque caritate Deum, proximumque diligimus; „ ſed Deum propter Deum, nos vero, & proximum propter Deum. Si vero „ una eademque caritas eſt Dei, & proximi; quare dicitur gemina? Propter „ duo dilecta, ideſt Deum, & proximum. Etſi enim una ſit caritas, duo ta„ men diverſa (2) ea diliguntur, ſcilicet Deus, & homo, vel Angelus. Pro „ quo etiam & duo ſunt mandata: quia cum eadem caritas utroque commende„ tur, diverſa tamen diligi præcipiuntur. " Unde (3) Auguſtinus (Lib.I.de doctr. chriſt. cap. XXII.) „ Arbitror ideo Spiritum ſanctum bis datum, ſemel in terra, „ & iterum de cælo, ut commendarentur nobis duo præcepta caritatis, ſcilicet „ Dei, & proximi. Una caritas eſt, & duo præcepta; unus Spiritus, & duo „ data: quia alia caritas non diligit proximum, niſi illa quæ diligit Deum. " Qua ergo caritate proximum diligimus, ipſa Deum diligimus. Sed quia aliud eſt Deus, aliud eſt proximus; etſi una caritate diliguntur, ideo forte duo præcepta dicuntur, & alterum maius, & alterum minus; vel propter duos motus qui in mente geruntur, dum Deus diligitur, & proximus. Movetur enim mens ad diligendum Deum, movetur ad diligendum proximum; & multo magis erga Deum quam erga proximum.

(1) *Al. additur* eſt. (2) *Nicolai* per eam. (3) *Nicolai addit* iterum.

De modo diligendi.

COnſequenter modum utriuſque dilectionis advertamus. „ Hæc regula, " ut
ait Auguſtinus (Lib. I. de doctr. chriſt. cap. xxv. & deinceps) „ dilectio-
„ nis divinitus conſtituta eſt, ut Deum propter ſe toto corde, & proximum pro-
„ pter Deum diligas, ſicut teipſum, ideſt ad quod, & propter quod teipſum
„ diligere debes. In bono enim, & propter Deum te ipſum diligere debes. In
„ bono ergo diligendus eſt proximus, non in malo, & propter Deum. Proxi-
„ mum vero omnem hominem oportet intelligi: quia nemo eſt cum quo ſit ope-
„ randum male. Qui ergo amat homines, vel quia iuſti ſunt, vel ut iuſti ſint
„ amare debet; hoc eſt, in Deo, vel propter Deum. Sic enim & ſeipſum ama-
„ re debet, ſcilicet in Deo, vel propter Deum, ideſt quia iuſtus eſt, vel ut
„ iuſtus ſit. Qui aliter enim ſe diligit, iniuſte ſe diligit: quia ad hoc ſe diligit,
„ ut ſit iniuſtus: ad hoc ergo ut ſit malus: non ergo iam ſe diligit: qui enim
„ diligit iniquitatem, odit animam ſuam " (Pſalm. x. 6.) Auguſtinus in IV.
de Trinit. „ Sic condita eſt mens humana, ut numquam ſui non meminerit,
„ numquam ſe non intelligat, numquam ſe non diligat. Sed quomodo qui odit
„ aliquem, nocere illi ſtudet, non immerito & mens hominis, quando ſibi no-
„ cet, ſe odiſſe dicitur. Neſciens enim ſibi vult male, dum non putat ſibi obeſſe quod
„ vult. Sed tamen mala ſibi vult, quando id vult quod obſit ſibi, ſecundum illud:
„ Qui diligit (1) iniquitatem, odit animam ſuam (Pſal.x.6.) Qui ergo diligere ſe no-
„ vit, Deum diligit; qui vero non diligit Deum, etiam ſi ſe diligit, quod ei natu-
„ raliter inditum eſt, tamen non incongrue ſe odiſſe dicitur, cum id agit quod
„ ſibi adverſatur, & ſeipſum tamquam ſuus inimicus inſequitur .... (2) Mo-
„ dus ergo diligendi præcipiendus eſt homini; ideſt, quomodo ſe diligat, ut
„ proſit ſibi. Quin autem ſe diligat, & prodeſſe ſibi velit, dubitare dementis
„ eſt. Modus autem præcipitur, cum ait, Sicut teipſum; ut proximum diligas
„ ad quod teipſum ..... (3) Si ergo te non propter te diligere debes, ſed
„ propter illum, ubi dilectionis tuæ rectiſſimus finis eſt; non ſuccenſeat alius
„ aliquis homo, ſi & ipſum propter Deum diligis. Huius dilectionis modum Ve-
„ ritas inſinuat dicens (Ioan. XIII. 34.) Mandatum novum do vobis, ut di-
„ ligatis invicem, ſicut dilexi vos, ſcilicet ut filii lucis ſitis, & vitam ha-
„ beatis. "

De modo diligendi Deum.

DIlectionis autem Dei modus inſinuatur, cum dicitur: „ Ex toto corde, " id-
eſt ex toto intellectu; „ ex tota anima, " ideſt voluntate; „ ex tota
„ mente, " ideſt memoria, * ut omnes cogitationes, & omnem vitam, & o-
mnem intellectum in illum conferas a quo habes ea quæ confers. Hæc dicens
nullam partem vitæ noſtræ reliquit quæ vacare debeat, ſed quidquid venerit in
animum, illuc rapiatur quo dilectionis impetus currit. Et diligere Deum propter
ſe, modus eſt diligendi Deum: & ſunt iſti duo modi diligendi Deum, ut qui-
buſdam placet.

De impletione illius mandati.

ILlud autem præceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vita;
ſed ex parte, non ex toto: quia ex parte diligimus, ſicut ex parte cogno-
ſcimus. In futuro autem implebitur ex toto. Unde Auguſtinus (Lib. de perf.
huma-

(1) *Al.* inimicum. (2) *Nicolai* (Et Lib. I. de doctr. chriſt. cap. xxv.) (3) *Nicolai* (Ibidem cap. xxii.)

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ut Gloſsa interlinealis explicat, & in Catena ſua aurea refert S. Thomas.

humanæ iuſtitiæ cap. VIII.) „ Cum adhuc eſt aliquid carnalis concupiſcentiæ „ non omnino ex tota anima diligitur Deus . Caro tamen non dicitur concupi- „ ſcere , niſi quia carnaliter anima concupiſcit . Cum autem venerit id quod „ perfectum eſt , ut deſtruatur quod ex parte eſt , ideſt iam non ex parte ſit , „ ſed ex toto ; caritas non auferetur , ſed augebitur , & implebitur : in qua „ plenitudine illud præceptum caritatis implebitur : Diliges Dominum Deum „ tuum ex toto corde tuo &c. . . . . (1) Tunc erit iuſtus ſine peccato , quia „ nulla erit lex repugnans menti ; tunc prorſus toto corde , tota anima , tota „ mente diligemus Deum : quod eſt ſummum præceptum . “

Quæſtio de præcepti ratione.

SEd cur præcipitur homini iſta perfectio, cum in hac vita eam nemo habeat? Quia non recte curritur , ſi quo currendum eſt , neſciatur . Quomodo autem ſciretur , ſi nullis præceptis oſtenderetur ? Ecce habes cur illud præceptum eſt quod hic penitus impleri non poteſt . Impletur tamen ex parte , ſcilicet ſecundum perfectionem viæ. Alia eſt enim perfectio currentis , alia pervenientis . Facit hoc mandatum , ut curſor , qui Deum ante omnia , & præ omnibus diligunt , nec tamen omnino perficit.

Quod alterum mandatum in altero eſt.

CUm autem duo ſint præcepta caritatis , pro utroque ſæpe unum ponitur ; nec immerito : quia nec Deus ſine proximo , nec proximus ſine Deo diligi poteſt . Unde Apoſtolus (Rom. XIII. 9.) omne mandatum legis dicit inſtaurari , ideſt contineri , & impleri , in hoc verbo : „ Diliges proximum tuum „ ſicut te ipſum. “ Et Chriſtus dilectionem proximi ſpecialius commemorat dicens (Ioan. XIII. 34.) „ Mandatum novum do vobis , ut diligatis invicem , „ ſicut dilexi vos : “ ubi illud maius mandatum dilectionis Dei videtur prætermiſſum ; ſed bene intelligentibus utrumque invenitur in ſingulis : quia qui diligit Deum , non poteſt eum contemnere quem Deus præcepit diligi ; & qui diligit proximum , quid in eo diligit niſi Deum? Ipſe eſt dilectio ab omni mundana dilectione diſcreta , quam diſtinguens Dominus ait : „ Sicut dilexi vos . “ Quid enim niſi Deum dilexit in nobis ? Non quem habebamus , ſed ut haberemus . Sicut medicus ægrotos diligere dicitur : & quid in eis diligit , niſi ſalutem quam cupit revocare, non morbum quem venit expellere? (2) Sic & nos invicem diligamus, ut quantum poſſumus invicem, ad habendum Deum in nobis ex dilectione attrahamus.

Quæ caritate diligenda ſint .

SEd quæ hac dilectione diligenda ſint , iam inquiramus . Non enim omnia , ut ait Auguſtinus (Lib. I. de doctr. chriſt. cap. XXII.) quibus utendum eſt , diligenda ſunt ; ſed ea ſola quæ vel nobiſcum ſocietate quadam referuntur in Deum , ſicut eſt homo , vel Angelus ; vel ad nos relata beneficio Dei per nos indigent , ut corpus, quod ita præceptum eſt diligi, ut ei ordinate, prudenterque conſulatur.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de fide, & ſpe, hic tertio determinat de caritate. Dividitur autem hæc pars in duas. In prima determinat de caritate qua nos diligimus Deum ; in ſecunda de caritate qua nos diligit Deus, diſtinct. XXXII. *Præmiſſis adiiciendum eſt de dilectione Dei qua ipſe diligit nos*. Prima in duas. In prima determinat de ipſa caritate; in ſecunda de caritatis duratione, ibi; *Illud quoque non eſt*

(1) *Nicolai* (Et cap. VII.) (2) *Idem :* Sic & nos invicem ad habendum &c.

Digitized by Google

eſt prætermittendum quod quidam aſſerunt, caritatem ſemel habitam ab aliquo non poſſe excidere. Prima in duas. In prima determinat de ipſa dilectione caritatis; in ſecunda de his quæ per caritatem diliguntur, diſtinct. XXVIII. ibi, *Hic quæri poteſt, utrum in illo mandato dilectionis proximi totum proximum ...... diligere præcipiamur*. Prima in tres partes. In prima continuat ſe ad præcedentia; in ſecunda proſequitur ſuam intentionem, ibi, *Caritas eſt dilectio qua diligitur Deus*. In tertia continuat ſe ad ſequentia, ibi, *Sed quæ hac dilectione diligenda ſint, inquiramus*. Secunda harum partium dividitur in duas. In prima determinat de dilectione caritatis, ſecundum quod duobus præceptis imperatur. In ſecunda oſtendit quod illa duo præcepta mutuo ſe includunt, ibi, *Cum autem duo ſint præcepta caritatis, pro utroque ſæpe unum ponitur*. Prima in duas. In prima determinat de dilectione caritatis, ſecundum quod per duo præcepta in duo diligenda dirigitur, ſcilicet Deum, & proximum. In ſecunda inquirit modum dilectionis quantum ad utrumque diligibile, ibi, *Conſequenter modum utriuſque dilectionis advertamus*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit quod per caritatem Deus, & proximus diligitur. Secundo oſtendit quod ex eadem caritate, ibi, *Hic quæritur, ſi ex eadem dilectione diligitur Deus qua diligitur proximus*.

Conſequenter modum utriuſque dilectionis advertamus. Hic oſtendit modum prædictæ dilectionis: & primo quantum ad dilectionem proximi; ſecundo quantum ad dilectionem Dei, ibi, *Dilectionis autem Dei modus inſinuatur, cum dicitur, Ex toto corde*. Et circa hoc tria facit. Primo oſtendit dilectionis noſtræ modum reſpectu Dei. Secundo oſtendit ubi modus ille obſervari poſſit, ibi, *Illud autem præceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vita*. Tertio movet quamdam quæſtionem, ibi, *Sed cur præcipitur homini iſta perfectio?*

QUAESTIO I.

HIc eſt triplex quæſtio. Prima de amore in generali. Secunda de caritate. Tertia de actu, & modo caritatis.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Quid ſit amor.

Secundo. In quo ſit.

Tertio. De comparatione eius ad alias animi affectiones.

Quarto. De comparatione eius ad ea quæ in cognitione ſunt.

ARTICULUS I.

Utrum diffinitio Dionyſii de amore, ſecundum omnem partem ſui ſit bona.

1. AD primum ſic proceditur. Dionyſius IV. cap. de div. Nom. ſic diffinit amorem. *Amor virtus eſt unitiva, movens ſuperiora ad providentiam minus habentium*, ideſt inferiorum, *coordinata autem*, ideſt æqualia, *rurſus ad communicativam alternam habitudinem, ſubiecta*, ideſt inferiora, *ad meliorum*, ideſt ſuperiorum, *converſionem*. Sed videtur quod inconvenienter diffiniatur hic amor. Nulla enim paſſio eſt virtus, ut dicitur II. Eth. Sed amor eſt paſſio. Ergo non eſt virtus.

2. Præterea. Auguſtinus dicit *(de ſpiritu & anima cap. XLV. & de ſubſt. dil. cap. II.) quod amor eſt iam habiti. Sed illud quod iam habitum eſt, quodammodo eſt unitum. Ergo amor non eſt virtus unitiva, ſed unionem ſequens.

3. Præterea. Illud quod magis ſalvatur in diſſimilitudine, non habet vim uniendi. Sed amor magis ſalvatur in diſſimilitudine quam in ſimilitudine. Videmus enim quod artifices unius artis, ſicut figuli, corrixantur ad invicem; cum aliis autem artificibus pacifice vivunt. Similiter ſtomachus vacuus cibum amat, quem plenus abhorret. Ergo amor non habet vim uniendi.

4. Præterea. Dionyſius VII. cap. cæl. Hierar. inter proprietates amoris ponit acutum, & fervidum: & etiam liquefactio ponitur effectus amoris: Cant. V. 6. *Anima mea liquefacta eſt*. Dionyſius etiam IV. cap. de div. Nom. ponit effectum amoris extaſim, ideſt extra ſe poſitionem. Hæc autem omnia ad diviſionem pertinere videntur: quia acuti eſt penetrando dividere; fervidi vero per exhalationem reſolvi; liquefactio autem diviſio quædam eſt congelationi oppoſita: quod etiam eſt extra ſe poſitum, a ſeipſo dividitur. Ergo amor magis eſt vis diviſiva, quam unitiva.

5. Præterea. Omnis concretio eſt quædam unio. Ergo ſuperfluum fuit utrumque pone-

Ex Edit. P. Nicolai

* Super illud ex Pſalm. CXVIII. *Concupivit anima mea &c.* non ut prius de ſpiritu & anima &c.

Digitized by Google

ponere in diffinitione amoris, unitivum, & concretivum.

6. Præterea. Amor eſt paſſio. Sed paſſionis non eſt movere, immò motionis, & actionis effectum eſſe. Ergo amor non eſt movens ſuperiora, ut ipſe dicit.

7. Præterea. Superiora inclinantur ad agendum in inferiora ex propriis formis. Sed agendo in ipſa, eis provident. Ergo non eſt amoris movere ſuperiora ad providendum inferioribus, ſed naturæ.

8. Præterea. Omne quod communicat aliquid alicui, præfertur illi. Ergo non eſt æqualium ut ſibi mutuo per amorem communicent.

9. Præterea. Omne quod fit ex amore, procedit ex principio intrinſeco, quod eſt voluntarium. Sed converſio inferiorum ad ſuperiora eſt ex principio extrinſeco, ſcilicet ex ipſa actione ſuperiorum, qua ſibi ea aſſimilant. Ergo amor inferiora non convertit ad ſuperiora.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod amor ad appetitum pertinet; appetitus autem eſt virtus paſſiva: unde in III. de Anima (text. LIV.) dicit Philoſophus, quod appetibile movet ſicut movens non motum, appetitus autem ſicut movens motum. Omne autem paſſivum perficitur ſecundum quod informatur per formam ſui activi; & in hoc motus eius terminatur, & quieſcit: ſicut intellectus, antequam formetur per formam intelligibilis, inquirit, & dubitat; qua cum informatus fuerit, inquiſitio ceſſat, & intellectus in illo figitur: & tunc dicitur intellectus firmiter illi rei inhærere. Similiter quando affectus, vel appetitus omnino imbuitur forma boni, quod eſt ſibi obiectum, complacet ſibi in illo, & adhæret ei quaſi fixum in ipſo; & tunc dicitur amare ipſum. Unde amor nihil aliud eſt quam quædam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicuius, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod eſt factum forma amantis: & ideo dicit Philoſophus. IX. Ethic. (cap. IV.) quod amicus eſt alter ipſe; & I. Corinth. VI. 17. *Qui adhæret Deo, unus ſpiritus eſt*. Unumquodque autem agit ſecundum exigentiam ſuæ formæ, quæ eſt principium agendi, & regula operis. Bonum autem amatum eſt finis, finis autem eſt principium in operabilibus, ſicut prima principia in cognoſcendis. Unde ſicut intellectus formatus per quidditates rerum ex hoc dirigitur in cognitione principiorum, quæ ſcitis terminis cognoſcuntur; & ulterius in cognitionibus concluſionum, quæ notæ fiunt ex principiis: ita amans, cuius affectus eſt informatus ipſo bono, quod habet rationem finis, quamvis non ſemper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum ſecundum exigentiam amati; & talis operatio eſt maxime ſibi delectabilis, quaſi formæ ſuæ conveniens: unde amans quidquid facit, vel patitur pro amato, totum eſt ſibi delectabile, & ſemper magis accenditur in amatum, inquantum maiorem delectationem in amato experitur in his quæ propter ipſum facit, vel patitur. Et ſicut ignis non poteſt retineri a motu, qui competit ſibi ſecundum exigentiam ſuæ formæ, niſi per violentiam; ita neque amans quin agat ſecundum amorem: & propter hoc dicit Gregorius (hom. XXX. ſuper Evang.) quod non poteſt eſſe otioſus, immo magna operatur, ſi eſt. Et quia omne violentum eſt triſtabile, quaſi voluntati repugnans, ut dicitur V. Metaphyſ. (text. VI.) ideo etiam eſt pœnoſum contra inclinationem amoris operari, vel etiam præter eam; operari autem ſecundum eam, eſt operari ea quæ amato competunt. Cum enim amans amatum aſſumpſerit quaſi idem ſibi, oportet ut quaſi perſonam amati amans gerat in omnibus quæ ad amatum ſpectant; & ſic quodammodo amans amato inſervit, inquantum amati terminis regulatur. Sic ergo Dionyſius completiſſime rationem amoris in prædicta aſſignatione ponit. Ponit enim ipſam unionem amantis ad amatum, quæ eſt facta per transformationem affectus amantis in amatum, in hoc quod dicit amorem eſſe unitivam, & concretivam virtutem; & ponit inclinationem ipſius amoris ad operandum ea quæ ad amatum ſpectant, ſive ſit ſuperius, ſive inferius, ſive æquale, in hoc quod dicit: *Movens ſuperiora &c.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtus hic non ſumitur pro habitu, ſicut in II. Ethic. ſed communiter pro omni eo quod poteſt eſſe principium alicuius operationis, vel motus. Et quia amor inclinationem facit ad operandum, ut dictum eſt, ideo amorem virtutem dicit.

Ad ſecundum dicendum, quod amor dicitur eſſe habiti, ſicut formatum habet ſuam formam: quam quidem formationem deſiderium præcedit in ipſam tendens, ſicut ratio intellectum, vel ſcientiam: & ideo dici-

Digitized by Google

dicitur eſſe non habiti. Unde amor dicitur virtus unitiva formaliter : quia eſt ipſa unio, vel nexus, vel transformatio qua amans in amatum transformatur, & quodammodo convertitur in ipſum. Vel dicendum, quod quietatio affectus in aliquo, quam amor importat, non poteſt eſſe niſi ſecundum convenientiam unius ad alterum : quæ quidem convenientia eſt, ſecundum quod ab uno participatur id quod eſt alterius ; & ſic amans quodam modo habet amatum : unde coniunctio quæ in *habere* importatur, eſt coniunctio rei ad rem, & præcedit unionem rei ad affectum, quæ eſt amor.

Ad tertium dicendum, quod amoris radix, per ſe loquendo, eſt ſimilitudo amati ad amantem : quia ſic eſt ei bonum, & conveniens. Contingit autem per accidens diſſimilitudinem amoris, & ſimilitudinem odii eſſe cauſam tripliciter. Uno modo quando affectus amantis non ſibi complacet, neque quieſcit in conditione, vel aliqua proprietate ſui ipſius, ſicut cum quis aliquid in ſe ipſo odit: & tunc oportet quod diligat ipſum qui in hoc eſt ſibi diſſimilis, qoia ex hoc ipſo quod eſt diſſimilis ſibi in conditione, efficitur ſimilis affectui ſuo ; & e contrario odit illum qui ſibi ſimilatur, & affectui ſuo non ſimilatur. Secundo quando aliquis ex ipſa ſimilitudine impedit amantem ab amati fruitione : & hoc invenitur in omnibus rebus quæ non poſſunt ſimul a multis haberi, ſicut ſunt res temporales : unde qui amat lucrum de aliqua re, vel delectationem, impeditur a fruitione ſui amati per alium, qui ſibi vult ſimiliter illud appropriare : & hioc oritur zelotypia, quæ non patitur conſortium in amato ; & invidia, inquantum bonum alterius æſtimatur impeditivum boni proprii. Tertio ſecundum quod diſſimilitudo præcedens facit percipi amorem ſequentem. Quia enim ſentimus in hoc quod ſenſus movetur (quæ quidem motio ceſſat, quando ſenſibile iam effectum eſt forma ſentientis) ideo ea quæ conſuevimus, non ita percipimus ; ſicut patet de fabris, quorum aures plenæ ſunt ſonis malleorum : & propter hoc (a) amor magis ſentitur, quando affectus de novo per amorem ad aliquid transformatur. Et ideo etiam quando aliquis non habet præſentiam ſui amati, magis fervet, & arctatur de amato, inquantum magis amorem percipit, quamvis apud præſentiam amati non ſit amor minor, ſed minus perceptus. Unde Auguſtinus X. de Trinit. capit. ult. *Amor ipſe non ita ſentitur cum eum non prodit indigentia : quoniam ſemper præſto eſt quod amatur.*

Ad quartum dicendum, quod in amore eſt unio amantis ad amatum ; ſed eſt ibi triplex diviſio. Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati, & e contra, ut nihil amati amanti remaneat non unitum; ſicut forma pervenit ad intima formati, & e converſo : & ideo amans quodammodo penetrat in amatum ; & ſecundum hoc amor dicitur acutus : acuti enim eſt dividendo ad intima rei devenire : & ſimiliter amatum penetrat amantem, ad interiora eius perveniens : & propter hoc dicitur, quod amor vulnerat, & quod transfigit iecur. Sed quia nihil poteſt in alterum transformari, niſi ſecundum quod a ſua forma quodammodo recedit, quia unius una eſt forma ; ideo hanc diviſionem penetrationis præcedit alia diviſio, qua amans a ſeipſo ſeparatur in amatum tendens : & ſecundum hoc dicitur amor exſtaſim facere, & fervere : quia quod fervet, extra ſe bullit, & exhalat. Quia vero nihil a ſe recedit, niſi ſoluto eo quod intra ſeipſum continebatur, ſicut res naturalis non amittit formam, niſi ſolutis diſpoſitionibus quibus forma in materia retinebatur ; ideo oportet quod ab amante terminatio illa, qua infra terminos ſuos tantum continebatur, amoveatur : & propter hoc amor dicitur liquefacere cor, quia liquidum ſuis terminis non continetur ; & contraria diſpoſitio dicitur cordis duritia.

Ad quintum dicendum, quod unio eſt duplex. Quædam quæ facit unum ſecundum quid, ſicut unio congregatorum ſe ſuperficialiter tangentium ; & talis non eſt unio amoris, cum amans in interiora amati transformetur, ut dictum eſt. Alia eſt unio quæ facit unum ſimpliciter, ſicut unio continuorum, & formæ & materiæ ; & talis eſt unio amoris, quia amor facit amatum eſſe formam amantis : & ideo ſupra unionem addit concretionem ad differentiam primæ unionis : quia concreta dicuntur quæ ſimpliciter unum ſunt effecta : unde & alia littera habet *continuativa*.

Ad ſextum dicendum, quod appetitus, ut dictum eſt, movet motus : unde paſſio, quia movetur ab amato, eſt ulterius movens ſecundum exigentiam amati.

Ad ſeptimum dicendum, quod ipſa incli-

(a) *Al. deeſt* amor.

Digitized by Google

clinatio ſuperiorum ad providendum inferioribus, quæ eſt eis ex propriis formis, amor eorum dicitur, ut infra patebit.

Ad octavum dicendum, quod non eſt inconveniens æqualium ſimpliciter, unum altero, quo ad quid, maius eſſe, ſecundum quod unum indigit altero.

Ad nonum dicendum, quod converſio qua inferiora ad ſuperiora convertuntur, eſt ordinatio eorum ad finem a ſuperioribus intentum. Et quamvis huiuſmodi ordinatio ſit (*a*) a principio extrinſeco, inquantum ab ipſis ſuperioribus inferiora ordinantur in fines ſuperiorum; nihilominus eſt & a principio intrinſeco, inquantum in inferioribus eſt quædam inclinatio ad hoc, vel ex natura, ſicut in amore naturali, vel ex voluntate, ſicut eſt in amore animali: & propter hoc Deus dicitur omnia ſuaviter diſponere, inquantum ſingula etiam ex ſeipſis faciunt hoc ad quod ordinata ſunt.

ARTICULUS II.

Utrum amor ſit tantum in concupiſcibili.

1. 2. *q.* XXVI. *ar.* 1.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod amor non ſit tantum in concupiſcibili. Dionyſius enim IV. cap. de divin. Nom. ponit amorem eſſe divinum, angelicum, intellectualem, animalem, naturalem. Sed quidquid eſt in nobis, pertinet ad intellectum, vel animalitatem, vel naturam. Ergo in omnibus quæ ſunt in nobis, invenitur amor.

2. Præterea. Commentator ibidem ponit duas diffinitiones amoris. Prima eſt hæc: *Amor eſt connexio, vel vinculum, quo omnium rerum univerſitas ineffabili amicitia, inſolubilique unitate copulatur.* Secunda eſt: *Amor eſt naturalis motus omnium rerum quæ in motu ſunt, finis, quietaque ſtatio, ultra quam nullius creaturæ progreditur motus.* Ex quibus eſt accipere quod amor in omnibus rebus invenitur. Ergo & in omnibus quæ in nobis ſunt, ſive ſint partes animæ, ſive corporis.

3. Præterea. Omnis potentia delectatur in coniunctione ſui convenientis. Sed delectatio non eſt niſi in re animata. Ergo & cuilibet potentiæ ineſt amor ſui convenientis.

4. Præterea. Sicut prædictum eſt (art. præced.) & ex prædicta diffinitione colligitur, amor eſt finis, & quietatio appetitivi motus. Sed cuilibet potentiæ quæ in nobis eſt, ineſt appetitus proprii boni, & tendit in ipſum. Ergo in qualibet potentia eſt invenire amorem.

5. Præterea. Ad minus iraſcibilis ad partem appetitivam pertinet. Appetitivæ autem partis univerſale obiectum eſt bonum. Cum ergo amor ſit boni, videtur quod amor non ſit tantum in concupiſcibili, ſed etiam in iraſcibili.

Sed contra eſt quod dicit Philoſophus in II. Top. (cap. XXI.) quod amor eſt in concupiſcibili.

Præterea. Ordo partium animæ proportionatur ordini partium corporis. Sed in partibus corporis unum membrum ſolum officium ſuum exercet reſpectu omnium membrorum, ſicut pes non ſolum ſe, ſed omnia alia membra portat. Ergo & concupiſcibilis non ſolum ſibi, ſed omnibus aliis concupiſcit, & amat; & ita amor eorum quæ ad omnes potentias pertinent, in concupiſcibili eſſe videtur.

Præterea. Amor non eſt niſi cogniti. Si ergo in omnibus viribus eſſet amor proprii boni, pari ratione in omnibus eſſet cognitio proprii boni; quod falſum eſt.

Præterea. Obiectum concupiſcibilis eſt bonum concupiſcenti conveniens abſolute. Sed quidquid eſt bonum ſecundum unamquamque potentiam, eſt concupiſcenti conveniens. Ergo appetere bonum uniuſcuiuſque potentiæ pertinet ad concupiſcibilem, & eadem ratione amor; & ita amor non erit niſi in concupiſcibili. Probatio primæ. Si enim obiectum concupiſcibilis non eſſet bonum conveniens concupiſcenti ſimpliciter, eſſet obiectum eius bonum conveniens ſolum (*b*) concupiſcibili. Bonum autem conveniens unicuique potentiæ eſt per comparationem ad ſuum actum, ſicut bonum conveniens viſui, id quod eſt bonum ad videndum. Ergo ſecundum hoc, obiectum concupiſcibilis eſſet bonum ſub hac ratione qua eſt bonum ad concupiſcendum. Sed hoc eſt impoſſibile: quia concupiſcere id quod eſt bonum ad concupiſcendum, ſequitur reflexionem concupiſcibilis ſuper actum ſuum, ſecundum quod concupiſcit ſe concupiſcere, vel bene concupiſcere: illud enim ad quod aliquid eſt bonum, per prius deſideratur, cum ſit finis. Sed reflexionem potentiæ ſuper ſuum actum præcedit naturaliter ſimplex actus ipſius potentiæ in ſuum obie-

(*a*) *Al.* principium ab intrinſeco.

(*b*) *Al.* in concupiſcibili.

obiectum directe tendens, ſicut per prius video colorem, quam videam me videre. Ergo obiectum concupiſcibilis non poteſt eſſe aliquid ſub hac ratione quod eſt bonum ad concupiſcendum: quia concupiſcere hoc eſſet naturaliter prius, & poſterius reflexione concupiſcibilis ſupra ſuum actum; quod eſt impoſſibile. Ergo neceſſarium eſt alterum dare, ſcilicet quod bonum conveniens concupiſcenti abſolute ſit obiectum concupiſcibilis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod omne quod ſequitur aliquem finem, oportet quod fuerit aliquo modo determinatum ad illum finem: alias non magis in hunc finem quam in alium perveniret. Illa autem determinatio oportet quod proveniat (a) ex intentione finis, non ſolum ex natura tendente in finem: quia ſic omnia eſſent caſu, ut quidam Philoſophi poſuerunt. Intendere autem finem impoſſibile eſt, niſi cognoſcatur finis ſub ratione finis, & proportio eorum quæ ſunt ad finem in finem ipſum. Cognoſcens autem finem, & ea quæ ſunt ad finem, non ſolum ſeipſum in finem dirigit, ſed etiam alia, ſicut ſagittator emittit ſagittam ad ſignum. Sic ergo dupliciter aliquid tendit in finem. Uno modo directum in finem a ſeipſo, quod eſt tantum in cognoſcente finem, & rationem finis. Alio modo directum ab alio; & hoc modo omnia ſecundum ſuam naturam tendunt in fines proprios, & naturales, directa a ſapientia inſtituente naturam. Et ſecundum hoc invenimus duos appetitus: ſcilicet appetitum naturalem, qui nihil aliud eſt quam inclinatio rei in finem ſuum naturalem, qui eſt ex directione inſtituentis naturam: & iterum appetitum voluntarium, qui eſt inclinatio cognoſcentis finem, & ordinem in finem illum: & inter hos duos appetitus eſt unus medius, qui procedit ex cognitione finis ſine hoc quod cognoſcatur ratio finis, & proportio eius quod eſt ad finem, in finem ipſum; & iſte eſt appetitus ſenſitivus. Et huiuſmodi duo appetitus inveniuntur tantum in natura vivente, & cognoſcente. Omne autem quod eſt proprium naturæ viventis, oportet quod ad aliquam potentiam animæ reducatur in habentibus animam: & ideo oportet unam potentiam animæ eſſe cuius ſit appetere, condiviſam contra eam cuius eſt cognoſcere: ſicut etiam ſubſtantiæ ſeparatæ dividuntur in intellectum, & voluntatem, ut dicunt Philoſophi. Sic ergo patet quod in hoc differt appetitus naturalis, & voluntarius, quod inclinatio naturalis appetitus eſt ex principio extrinſeco; & ideo non habet libertatem, quia liberum eſt quod eſt ſui cauſa: inclinatio autem voluntarii appetitus eſt in ipſo volente; & ideo habet voluntas libertatem. Sed inclinatio appetitus ſenſitivi partim eſt ab appetente, inquantum ſequitur apprehenſionem appetibilis: unde dicit Auguſtinus, * quod animalia moventur viſis: partim ab obiecto, inquantum deeſt cognitio ordinis in finem: & ideo oportet quod ab alio cognoſcente finem, expedientia eis provideantur. Et propter hoc non omnino habent libertatem, ſed participant aliquid libertatis. Omne autem quod eſt a Deo, accipit aliquam naturam, qua in finem ſuum ultimum ordinetur. Unde oportet in omnibus creaturis habentibus aliquem finem, inveniri appetitum naturalem etiam in ipſa voluntate reſpectu ultimi finis: unde naturali appetitu vult homo beatitudinem, & ea quæ ad naturam voluntatis ſpectant. Sic ergo dicendum eſt, quod naturalis appetitus ineſt omnibus potentiis animæ, & partibus corporis reſpectu proprii boni; ſed appetitus animalis, qui eſt boni determinati, ad quod non ſufficit naturæ inclinatio eſt alicuius determinatæ potentiæ, vel voluntatis, vel concupiſcibilis. Et inde eſt quod omnes aliæ vires animæ coguntur a ſuis obiectis præter voluntatem: quia omnes aliæ habent appetitum naturalem tantum reſpectu ſui obiecti; voluntas autem habet præter inclinationem naturalem, aliam, cuius eſt ipſe volens cauſa. Et ſimiliter dicendum eſt de amore, qui eſt terminatio appetitivi motus: quia amor naturalis eſt in omnibus potentiis, & omnibus rebus; amor autem animalis, ut ita dicam, eſt in aliqua potentia determinata, vel voluntate, ſecundum quod dicit terminationem appetitus intellectivæ partis, vel in concupiſcibili, ſecundum quod dicit terminationem ſenſitivi appetitus.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionyſius accipit amorem communiter ad naturalem,

(a) *Al.* extra intentionem finis.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Ubi hoc Auguſtinus dicat his verbis, non occurrit expreſſe. Tale porro eſt quod Lib. XXI. de Civit. Dei cap. VIII. dæmones ait aliquibus rebus illici, *non ut animalia cibis, ſed ut ſpiritus ſignis.*

ralem, ſenſitivum, quem (*a*) animalem dicit, & intellectivum, quem dicit intelligibilem, quantum ad homines; angelicum, & divinum, quantum ad ſubſtantias ſeparatas. Et ponit quinque hæc, quia non poſſunt eſſe plures gradus appetitus: quia in Deo eſt voluntarius appetitus tantum, quia ipſe determinat omnia, & non determinatur ab aliquo; in Angelis autem voluntarius cum naturali, inquantum determinatur a Deo ad aliquid volendum naturaliter; in homine autem voluntarius cum (*b*) animali, & naturali; in animalibus ſenſibilis cum naturali; in aliis naturalis tantum.

Et ſimiliter etiam dicendum ad ſecundum, quod Commentator diffinit amorem, ſecundum quod ſe habet ad omnes communiter.

Ad tertium dicendum, quod delectatio cauſatur ex coniunctione convenientis. Conveniens enim adveniens perficit id cui advenit, & quietat inclinationem in illud; & hæc quietatio, ſecundum quod eſt percepta, eſt delectatio: unde Plato dixit, * quod delectatio eſt *generatio ſenſibilis*, ideſt cognita, *in naturam*, ideſt connaturalis: unde in his quæ cognitionem non habent, non eſt delectatio aliquo modo. In quodlibet autem conveniens non habenti cognitionem eſt duplex inclinatio, ſcilicet appetitus naturalis, & appetitus animalis; & utraque inclinatio quietatur per rem præſentem, & utraque etiam quietatio percipitur: unde ex utraque parte delectatio cauſatur. Delectatio ergo quæ eſt quietatio appetitus naturalis, invenitur in omni potentia cui coniungitur ſuum obiectum; delectatio vero quæ eſt quietatio appetitus animalis, eſt tantum in concupiſcibili, vel voluntate. Prima autem delectatio dicitur tantum delectatio, proprie loquendo, & oppoſita paſſio dolor; ſed ſecunda delectatio habet etiam nomen gaudii, & oppoſita paſſio dicitur triſtitia. Unde quamvis delectatio, & dolor ſint aliquo modo in omnibus potentiis animæ, tamen gaudium, & triſtitia ſunt tantum in concupiſcibili, vel voluntate.

Ad quartum dicendum, ſicut ad primum: quia ratio procedit de appetitu naturali.

Ad quintum dicendum, quod amor animalis non pertinet ad iraſcibilem: quia obiectum amoris eſt bonum ſine adiunctione ardui, vel difficilis; quod eſt proprium obiectum iraſcibilis.

ARTICULUS III.

Utrum amor ſit prima & principalior affectio animæ.

1. 2. *quæſt.* XXV. *art.* 2.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod amor non ſit prima & principalis inter omnes alias animæ affectiones. Motus enim præcedit terminum. Sed amor eſt determinatio appetitivi motus, ut patet ex dictis (art. 1.) Ergo amor ſequitur deſiderium, quod motum ipſum appetitus importat.

2. Præterea. Propter quod unumquodque, illud magis. Sed amoris cauſa eſt delectatio: unde & quædam amicitia ſuper delectabili fundatur. Ergo delectatio eſt principalior affectio quam amor.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. LXXXIII. quæſtion (quæſt. XXXVI.) quod nemo eſt qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem. Sed fuga doloris facit odium, ſicut appetitus delectationis facit amorem. Ergo odium eſt vehementior paſſio quam amor.

4. Præterea. Illud quod vincitur ab alio, eſt minus potens. Sed amor vincitur ab ira: quia ira odium parit, ut dicit Auguſtinus. Ergo ira eſt vehementior paſſio quam amor.

5. Præterea. Illud propter quod agunt quæcumque agunt, eſt efficaciſſimum. Sed, ſicut Dionyſius dicit in Lib. de divin. Nom. (cap. XI.) propter pacem agunt quæcumque. Ergo pax inter omnes affectiones eſt efficaciſſima, etiam reſpectu amoris.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus (XIV. de Civit. Dei cap. VI. VII. VIII. & IX.) quod omnis affectio ex amore eſt.

Præterea. Bonum eſt obiectum affectus. Sed illud quod primo reſpicit ad bonum, eſt amor. Ergo amor eſt principium totius affectionis, & principalior paſſio.

Præterea. Amor igni comparatur, & etiam morti, ut patet Cant. VIII. Sed his nihil

(a) *Al.* naturalem. (b) *Al.* ſpirituali.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ut refert.. ac refellit Ariſtoteles Lib. VII. Ethic. cap. XII. Græco-latin. . . . ubi Platonis quidem nomen non exprimitur, ſed exprimitur Lib. X. cap. II.

Digitized by Google

nihil eſt vehementius. Ergo nulla paſſio eſt vehementior amore.

Præterea. Chryſoſtomus dicit (homil. lxiv.) *Magnum amor, nec eſt aliquid quod ei us impetum ſuſtinere poſſit.*

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod inter alias affectiones animæ amor eſt prior. Amor enim dicit terminationem affectus per hoc quod informatur ſuo obiecto. In omnibus autem hoc invenitur quod motus procedit a primo immobili quieto: quod quidem patet in naturalibus, quia primum movens in quolibet genere eſt non motum illo genere motus, ſicut primum alterans eſt non alteratum. Similiter patet de intellectualibus: quia motus rationis diſcurrentis procedit a principiis, & quidditatibus rerum, quibus intellectus informatus terminatur. Cum ergo affectus informetur, & terminetur amore, ſicut intellectus principiis, & quidditatibus, ut prius dictum eſt; oportet quod omnis motus affectivæ procedat ex quietatione, & terminatione amoris. Et quia omne quod eſt primum in aliquo genere, eſt perfectius, ſicut intellectus principiorum in demonſtrabilibus, & motus cæli in naturalibus; ideo oportet quod amor inter ceteras affectiones etiam ſit vehementior, ut patebit per ſingula.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut in operatione intellectus concluditur quidam circulus, ita & in operatione affectus. Intellectus enim ex certitudine principiorum, quibus immobiliter aſſentit, procedit ratiocinando ad concluſiones, in quarum cognitione certitudinaliter quieſcit, ſecundum quod reſolvuntur in prima principia, quæ in eis ſunt virtute. Similiter etiam affectus ex amore finis, qui eſt principium, procedit deſiderando in ea quæ ſunt ad finem, quæ prout accipit ut finem in ſe aliquo modo continentia, per amorem in eis quieſcit: & ideo deſiderium ſequitur amorem finis, quamvis præcedat amorem eorum quæ ſunt ad finem. Eſt etiam amor vehementior affectio quam deſiderium, inquantum dicit terminationem, & informationem affectus per appetibile, ad quod movetur deſiderium.

Ad ſecundum dicendum, quod amor naturaliter præcedit delectationem: delectatio enim contingit ex coniunctione rei convenientis realiter; amor autem facit quod amatum ſit amanti conveniens, & quaſi connaturale, inquantum (a) unit affectum amantis amato, ut dictum eſt: & ideo ex amati reali præſentia conſurgit delectatio. Sed quia delectabile etiam poteſt amari ut quoddam bonum, ideo contingit per accidens ut aliquis amor ex delectatione cauſetur, ſicut actus ab obiecto, vel fine. Qui enim aliquid propter delectationem amat, delectationem ipſam præcipue amat. Quamvis ergo quædam delectatio quodam amore ſit prior, tamen amor delectatione ſimpliciter eſt prior. Similiter etiam vehementior: quia amor eſt per informationem appetitus ab appetibili; delectatio autem per coniunctionem rei, ex re præſente ſibi conveniente. Non eſt autem tanta coniunctio rei ad rem, ſicut appetitus ad appetibile: quia res adveniens, quæ delectationem cauſat, non coniungitur ſecundum naturam, quia hoc non fit illud: unde eſt ibi coniunctio, quaſi contactus: ſed appetitus eſt ipſius appetibilis ſecundum ſuam naturam, & ſubſtantiam. Unde quando appetitus informatur per appetibile, eſt quaſi coniunctio continuitatis, & concretionis: unde amor plus unit quam delectatio, quia facit quod amans ſit ſecundum affectum ipſa res amata; delectatio autem eſt per participationem alicuius ab illo, ſecuudum quod eſt realiter præſens. Sciendum autem, quod quando amatum eſt præſens realiter, ſecundum quod poſſibile eſt, tunc eſt delectatio, ſicut ex coniunctione maxime convenientis. Quando autem eſt omnino abſens ſecundum rem, tunc maxime affligit, ſicut ex diviſione continui ſequitur dolor: quia amor eſt continuativa vis, ut dictum eſt: & inde dicitur, quod amor languere facit. Quando autem eſt ſecundum aliquid præſens, & ſecundum aliquid abſens, tunc habet delectationem admixtam afflictioni.

Ad tertium dicendum, quod bonum eſt vehementius in agendo quam malum: quia bonum non habet de neceſſitate admixtionem mali, ſicut malum habet de neceſſitate admixtionem boni: & iterum bonum agit in virtute propria, ſed malum agit in virtute boni, ut dicit Dionyſius iv. cap. de divin. Nomin. unde magis amatur bonum quam odiatur malum illi oppoſitum. Sed dolor corporalis eſt magis malum quam delectatio quædam ſit bonum: quia delectatio de qua Auguſtinus ibi loquitur, contingit ex ſuperadditione perfectionum ſecundarum, ſicut in cibis, vel in venereis; ſed triſtitia, vel dolor, propter quæ dimit-

titur

(a) *Al. vult.*

Digitized by Google

titur delectatio talis, contingit ex ſubtractione primarum perfectionum, quæ pertinent ad eſſe rei, ſicut ex diviſione communiter. Unde ſi acciperetur triſtitia oppoſita delectationi illi, magis appeteretur delectatio quam fugeretur triſtitia; ſicut quis appeteret delectationem in cibo, ut poſtea pateretur triſtitiam quæ eſt de ſubtractione cibi, vel alicuius huiuſmodi.

Ad quartum dicendum, quod amor eſt prior ira, & vehementior. Ira enim ex triſtitia cauſatur, ut prius dictum eſt (diſt. XXVI. quaeſt. 1. art. 3. corp.) ſicut omnes paſſiones iraſcibilis ex paſſionibus concupiſcibilis. Et ideo cum amor ſit prior, & vehementior paſſionibus concupiſcibilis, erit prior, & vehementior paſſionibus iraſcibilis. Quamvis autem ira odium pariat, non tamen amorem deſtruit; ſed amoris deſtructionem ſequitur, quia non poſſet appetitus moveri in nocumentum alicuius, niſi autea affectus ab amore ſeparatus eſſet.

Ad quintum dicendum, quod pax non diſtinguitur ab amore, ſed eſt aliquid amoris: dicit enim quaſi quietationem appetitus; ſed amor dicit ulterius transformationem, & quamdam converſionem ipſius in amatum: unde pax eſt medium inter deſiderium & amorem.

ARTICULUS IV.

Utrum cognitio ſit altior amore.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod cognitio ſit altior amore. Quia altiſſimæ potentiæ eſt altiſſimus actus. Sed intellectus eſt altiſſima potentia in nobis, ut dicit Philoſophus in X. Ethic. (cap. X.) Ergo cognitio eſt altiſſima operatio eorum quæ in nobis ſunt, & ita dignior amore.

2. Præterea. Sicut Boetius dicit in Lib. III. (proſ. X.) natura a perfectis ſumpſit originem. Sed cognitio præcedit amorem. Ergo cognitio eſt altior quam amor.

3. Præterea. Illud quod eſt proprium homini, eſt nobilius quam illud in quo communicat cum brutis. Sed intelligere eſt proprium hominis, in amore autem convenit cum brutis. Ergo ſcientia, & intellectus ſunt digniora quam amor.

4. Præterea. Vita contemplativa eſt nobilior quam vita activa, & altior. Sed ſcientia pertinet ad vitam contemplativam amor autem videtur ad praxim pertinere, quia obiectum eius eſt bonum. Ergo ſcientia eſt altior quam amor.

5. Præterea. Obiectum amoris eſt bonum ſimpliciter. Sed verum eſt melius quam bonum ſimpliciter, quia verum eſt ſummum in genere bonorum; ſicut & optimus homo eſt melior quam homo ſimpliciter. Ergo ſcientia, & cognitio eſt altior quam amor.

6. Præterea. Quanto aliquid eſt ſpiritualius, tanto eſt altius. Sed cognitio eſt ſpiritualior quam amor: quia ſecundum motum a rebus ad animam eſt cognitio, ſecundum autem motum ab anima ad res eſt amor. Ergo cognitio eſt nobilior quam amor.

7. Præterea. Præmium eſt præſtantius merito. Sed cognitio eſt præmium amoris: Ioan. XIV. 21. *Qui diligit me, diligetur a Patre meo: (a) & ego manifeſtabo ei me ipſum*: & Auguſtinus dicit (ſuper Pſal. XC.) quod viſio eſt tota merces. Ergo cognitio præeminet amori.

8. Sed contra eſt quod dicitur Epheſ. III. 19. *Supereminentem ſcientiæ caritatem Chriſti*.

9. Præterea. I. Corinth. XIII. dicitur, quod caritas eſt maior fide. Ergo eadem ratione quilibet amor eſt maior, & dignior cognitione ſibi reſpondente.

10. Præterea. Hugo de Sancto Victore ſuper illud Dionyſii VII. cap. cæl. Hierar. *Mobile, & acutum*, dicit: *Dilectio ſupereminet ſcientiæ, & maior eſt intelligentia: plus enim diligitur quam intelligitur: quia intrat dilectio, ubi ſcientia foris eſt*. Ergo amor excedit ſcientiam.

11. Præterea. Finis in unaquaque re eſt potiſſimum. Sed obiectum amoris eſt bonum, quod habet rationem finis. Ergo cum operationes diſtinguantur penes obiecta, amor inter omnes operationes animæ eſt potior.

12. Præterea. Sicut ſe habet potentia ad potentiam, ita ſe habet operatio ad operationem. Sed voluntas eſt altior omnibus aliis potentiis animæ: quia movet omnes alias, & non cogitur. Ergo & amor, qui eſt operatio voluntatis, præeminet omnibus aliis animæ operationibus.

13. Præterea. Sicut dicit Dionyſius V. cap. de divin. Nomin. illud quod in pluribus invenitur, ſimplicius, & nobilius eſt; ſicut

a) Vulgata: *& ego diligam eum, & manifeſtabo &c.*

Digitized by Google

ſicut eſſe, nobilius eſt quam vivere, quamvis viventia ſint nobiliora quam exiſtentia rantum, inquantum etiam viventia nobilius eſſe participanr. Sed amor in pluribus participatur quam cognitio: quia in omnibus aliquo modo eſt amor, ut dictum eſt prius (in præc. art.) non autem cognitio. Ergo amor eſt præſtantior cognitione. Ridiculum enim eſt dicere, quod in lapidibus ſit cognitio naturalis, ſicut amor, vel appetitus naturalis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in rebus omnibus duplex perfectio invenitur: una qua in ſe ſubſiſtit; alia qua ad res alias ordinatur: & utraque perfectio in rebus materialibus terminata, & finita eſt: quia & formam unam determinatam habet, per quam in una tantum ſpecie eſt, & etiam per determinatam virtutem ad res quaſdam ſibi proportionatas inclinationem habet, & ordinem, ſicut grave ad centrum. Ex utraque autem parte res immateriales infinitatem habent quodammodo, quia ſunt quodammodo omnia, ſive inquantum eſſentia rei immaterialis eſt exemplar, & ſimilitudo omnium, ſicut in Deo accidit; ſive quia habet ſimilitudinem omnium vel actu, vel potentia, ſicur accidit in Angelis, & animabus: & ex hac parte accidir eis cognitio. Similiter etiam ad omnes res inclinarionem, & ordinem habenr, ex qua parte accidit eis voluntas, ſecundum quam omnia placent, vel diſplicenr vel actu, vel potentia. Et ſecundum quod aliquam immaterialitatem participanr, ſecundum hoc cognitionis, & voluntaris participativa ſunt. Unde & animalia cognoſcunr, inquantum ſpecies ſenſibilium immaterialiter in organis ſenſuum recipiuntur, & ſecundum intentiones ſpiritualiter ex rebus perceptas per appetitum ſenſibilem ad diverſa inclinantur. Patet ergo quod cognitio perriner ad perfectionem cognoſcentis, qua in ſeipſo perfectum eſt; voluntas autem perrinet ad perfectionem rei ſecundum ordinem ad alias res: & ideo obiectum cognoſcitivæ virtutis eſt verum, quod eſt in anima, ut dicir Philoſophus VI. Metaph. (text. VIII.) obiectum autem apperitivæ bonum, quod eſt in rebus, ut dicitur ibidem. Poteſt ergo comparari potentia cognoſcitiva ad appetitivam tripliciter. Primo ſecundum ordinem; & ſic cognitiva potentia naturaliter prior eſt: quia prius eſt perfectio rei in ſeipſa quam ſecundum ordinem ad aliam. Secundo quantum ad capacitatem, (a) & ſecundum hoc ſunt æquales: quia ſicut cognoſcitiva eſt reſpectu omnium, ita & appetitiva: unde etiam mutuo ſe includunr, quia intellectus voluntatem cognoſcit, & voluntas ea quæ ad intellectum pertinenr, appetir, & amat. Tertio poſſunt comparari ſecundum eminentiam, vel dignitatem; & ſic ſe habent ut excedentia, & exceſſa: quia ſi conſideretur intellectus, & voluntas, & quæ ad ipſa pertinent, ut quædam proprietates, & accidentia eius in quo ſunt; ſic intellectus eſt præſtantior, & quæ ad ipſum pertinent. Si autem conſiderentur ut potentiæ, ideſt ſecundum ordinem ad actus, & obiecta; ſic voluntas, & quæ ad ipſam pertinent, excedit. Si autem quæratur quid horum ſimpliciter dignius ſir, dicendum quod res quædam ſunt anima ſuperiores, & quædam inferiores: unde cum per voluntatem, & amorem homo in ipſas res volitas, & amatas quodammodo trahatur, per cognitionem autem e converſo res cognitæ in cognoſcente efficiantur per ſuas ſimilitudines; reſpectu earum rerum quæ ſunr ſupra animam, nobilior, & altior eſt amor quam cognitio; illarum vero quæ ſunr infra animam, cognitio eſt potior: unde etiam multarum rerum quarum eſt malus amor, eſt bona cognitio.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de potentiis ſecundum quod ſunt proprietates quædam eius in quo ſunt. Vel dicendum, quod Philoſophus ſub intellectu comprehendir voluntatem inrellectui reſpondenrem, ſicut & ſub ratione quandoque comprehenditur: & ideo non eſt ibi comparatio intellectus ad voluntatem, ſed intellectus ad vires inferiores.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis primum principium in quolibet genere ſit perfectiſſimum, non tamen oportet quod omne quod eſt prius, ſit perfectius, cum aliquid ſit prius in via generationis quod eſt imperfectius, ſicut puer viro, & addiſcens ſciente: & ita etiam cognitio quodammodo amorem præcedit.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedir de intellectu, & voluntate ſecundum reſpectum ad id in quo ſunr. Vel dicendum, quod intellectu aliquo modo alia animalia participant per quamdam obſcuram reſonantiam, inquantum ſentiunt; ſicut & voluntate participanr, inquantum habent appetitum ſenſualem: unde & in brutis

(a) Al. & ſunt æquales

brutis voluntarium invenitur, ut dicit Philoſophus III. Ethic. (cap. v.) non quod ſimpliciter voluntatem habeant.

Ad quartum dicendum, quod a vita contemplativa non excluditur voluntas, & amor, ſicut nec intellectus a vita activa: & ideo non poteſt harum gradus diſtingui ſecundum gradus duarum vitarum.

Ad quintum dicendum, quod particulare non habet naturam & rationem ſui univerſalis, niſi ſecundum quod natura univerſalis invenitur in ipſo: unde impoſſibile eſt quod ratio univerſalis magis ſit in particulari quam in ipſo univerſali, quamvis ratio alicuius alterius poſſit inveniri magis in particulari quam in univerſali; ſicut homo non poteſt eſſe magis animal quam animal commune; poteſt tamen eſſe magis bonum, vel aliquid huiuſmodi: & ideo neque verum, neque aliquod bonum particulariter acceptum poteſt dici præſtantius quam ipſum bonum.

Ad ſextum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illas res quæ ſunt infra animam, quæ ſunt minus ſpirituales quam anima.

Ad ſeptimum dicendum, quod viſio illa non erit ſine amore in præmio, ſicut nec amor fuit ſine cognitione in merito: ideo tamen præmium magis attribuitur cognitioni, meritum vero amori: quia præmium eſt ſecundum receptionem, qua aliquis in ſeipſo perficitur; meritum vero ſecundum operationem, qua aliquis in remuneratio. nem ſe extendit, & ei ſe coniungit.

Et quia oportet etiam ad alia reſpondere, ideo dicendum ad octavum, & nonum, quod illæ rationes procedunt de cognitione Dei, quæ eſt ſupra animam: unde amor eius cognitionem de ipſo excedit.

Ad decimum dicendum, quod amor magis intrat ad rem quam cognitio: quia cognitio eſt de re ſecundum id quod recipitur in cognoſcente; amor autem de re, inquantum ipſe amans in rem ipſam transformatur, ut dictum eſt prius. In hac autem via, qua perficitur anima in ordine ad res alias, dictum eſt, quod voluntas cognitionem excedit, ad quam viam pertinet eſſe magis vel minus intimum rei.

Ad undecimum dicendum, quod ratio finis proprie reſpicit motum, & operationem, & ordinem rei ad rem, & non eſſe rei abſolute: unde in mathematicis, in quibus non eſt operatio, & motus, non invenitur finis, ut dicitur in III. Metaph. (text. III.) & ideo etiam hæc ratio procedit ſecundum illum modum quo voluntas dicitur intellectui præeminere.

Ad duodecimum dicendum, quod movere alias vires, & non cogi ab obiecto, pertinet ad voluntatem, ſecundum quod ipſa eſt primum determinans alias potentias humanas in ordine ad res alias, circa quas operantur, & ipſa non determinatur ab alio: unde quantum ad hoc ad quod a Deo determinatur naturali inclinatione, quodammodo libertatem non habet; ſed quaſi cogitur naturali inclinatione, ſicut reſpectu beatitudinis, quam nullus non poteſt non velle. Ex hac autem parte qua homo ab alio ordinatur, dictum eſt, quod amor cognitionem excedit.

Ad tertiumdecimum dicendum, quod amor, proprie loquendo, non eſt niſi in illis in quibus eſt cognitio; ſed amoris nomen tranſumitur ad ea ad quæ cognitionis nomen extendi (*a*) non poteſt: quia amor dicitur ſecundum quod amans ad rem aliam ordinatur; aliquid autem ad alterum ordinari poteſt etiam ab exteriori ordinante: & ideo illa quæ ad aliquid ordinantur ab habentibus cognitionem (quorum proprie eſt amor, inquantum ex ſeipſis ad amata ordinantur) nomen amoris, vel appetitus recipere poſſunt. Cognitio autem dicitur ſecundum quod res cognita ſit in cognoſcente per modum cognoſcentis, ſcilicet ſecundum eſſe ſpirituale, & immateriale. Diſpoſitio autem talis non ineſt alicui, niſi ex proprietate ſuæ naturæ: unde nomen cognitionis ad animalia quæ talem naturam non habent, extendi non poteſt, ut dicantur inſenſibilia naturaliter cognoſcere, ſicut naturaliter amant, vel appetunt.

QUAESTIO II.

DEinde quæritur de caritate: & circa hoc quæruntur quatuor.
Primo. Quid ſit caritas.
Secundo. Utrum ſit virtus.
Tertio. In quo ſit ſicut in ſubiecto.
Quarto. De comparatione eius ad alias virtutes.

A R-

(a) *In editis deeſt* non.

ARTICULUS I.

Utrum caritas ſit idem quod concupiſcentia, vel quid ſit caritas.

2.2. *quæſt.* XXIII. *art.* I.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod caritas ſit idem quod concupiſcentia. Auguſtinus enim dicit * (in Lib. Solil.) quod caritas eſt virtus qua Deum videre, perfruique eo deſideramus. Hoc autem concupiſcentiæ eſt. Ergo caritas eſt concupiſcentia.

2. Item. Videtur quod ſit idem quod amor. Quia, ſicut dicit Dionyſius IV. cap. de div. Nom. dilectio eſt idem quod amor. Sed in littera dicitur, quod amor eſt dilectio qua diligitur Deus propter ſe, & proximus propter Deum. Ergo caritas eſt idem quod amor.

3. Item. Videtur quod ſit idem quod benevolentia. Benevolentia enim eſt qua alicui aliquod bonum optamus. Sed hoc facit caritas, quia optat ſibi, & aliis vitam æternam, ſecundum quod dicitur habens caritatem diligere proximum ſicut ſeipſum. Ergo caritas eſt idem quod benevolentia.

4. Præterea. Videtur quod ſit idem quod concordia. Quia caritas unitatem Eccleſiæ facit, quæ in hoc conſiſtit ut idem dicamus omnes, & non ſint in nobis ſchiſmata, ut dicitur I. Corinth. I. Hoc autem ad concordiam pertinet. Ergo caritas eſt idem quod concordia.

5. Præterea. Videtur quod ſit idem quod beneficentia. Quia modus caritatis eſt ut diligamus non lingua tantum, ſed opere, & veritate: I. Ioan. III. Sed diligere per effectum, ad beneficentiam pertinet. Ergo caritas videtur eſſe idem quod beneficentia.

6. Præterea. Videtur quod ſit idem quod pax. Caritas enim eſt vinculum faciens ſpirituum unitatem. Hoc autem paci attribuitur: Epheſ. IV. 3. *Solliciti ſervare unitatem ſpiritus in vinculo pacis*. Ergo caritas eſt idem quod pax.

7. Præterea. Videtur quod ſit idem quod amicitia. Quia, ut dicit Philoſophus in IX. Ethic. (cap. IV.) amicitia ſuperabundantiæ amoris ſimilatur. Sed caritas habet ſuperabundantiſſimum amorem: unde & caritas dicitur, eo quod ſub inæſtimabili pretio, quaſi cariſſimam rem, ponat amatum. Ergo caritas eſt idem quod amicitia.

8. Sed contra. Amicitia, ut dicit Philoſophus (VIII. Ethic. cap. III.) eſt redamantium. Sed caritas eſt etiam ad inimicos. Ergo non eſt idem quod amicitia.

9. Præterea. Amicitia eſt non latens. Sed caritas maxime latet. Ergo non eſt amicitia.

10. Præterea. Amicitia eſt eorum qui convivunt ad invicem, & communicant in eiſdem operibus. Sed caritas eſt ad Deum, & ad Angelos, quorum converſatio non eſt cum hominibus. Ergo caritas non eſt amicitia.

11. Præterea. Amicitia quærit maxime colloqui, & videre amicum, ut dicit Philoſophus (XI. Ethic. cap. XI.) Sed hoc non quærit caritas, ut dicit Hieronymus in prologo Bibliæ **. Ergo non eſt idem quod amicitia.

12. Præterea. Amicitia non eſt niſi ad paucos, & virtuoſos. Sed caritas eſt ad omnes etiam malos. Ergo caritas non eſt idem quod amicitia.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod amor eſt quædam quietatio, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. I.) unde ſicut appetitus invenitur in parte ſenſitiva, & intellectiva, ita & amor. Ea autem quæ ad ſenſitivum appetitum pertinent, ad intellectivum transferuntur, ſicut nomina paſſionum. Quod autem appetitus intellectivi eſt proprium, ſenſitivo appetitui non convenit, ut nomen voluntatis: & ideo amor in utroque appetitu invenitur. Et ſecundum quod invenitur in appetitu ſenſitivo, proprie dicitur amor, eo quod paſſionem importat; ſecundum autem quod invenitur in intellectiva parte, dicitur dilectio, quæ electionem includit, quæ ad appetitum intellectivum pertinet. Nihilominus nomen amoris

Ex Edit. P. Nicolai

* Ubi expreſſe dicat non occurrit. Colligi poteſt ex alia definitione quam aſſignat Lib. III. de Doct. chriſt. cap. X. nempe quod ſit *motus animi ad fruendum Deo propter ipſum, & ſe, atque proximo propter Deum.* ** Sic enim ibi ex epiſtola eius ad Paulinum cap. I. *Vera illa neceſſitudo eſt, & Chriſti glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non præſentia tantum corporum, non ſubdola, & palpans adulatio, ſed Dei timor, & divinarum Scripturarum ſtudia conciliant.*

amoris etiam ad ſuperiorem partem transfertur; nomen autem dilectionis ad inferiorem numquam. Omnia autem alia nomina quæ ad amorem pertinere videntur, vel includuntur ab iſtis, vel includunt ea, quaſi addentia aliquid ſupra dilectionem, & amorem. Quia enim amor unit quodammodo amantem amato, ideo amans ſe habet ad amatum quaſi ad ſeipſum, vel ad id quod eſt de perfectione ſui. Ad ſeipſum autem, & ad ea quæ ſui ſunt, hoc modo ſe haber ut primo velit ſibi præſens eſſe quidquid de perfectione ſua eſt: & ideo amor includit concupiſcentiam amati, qua deſideratur eius præſentia. Secundo homo alia in ſeipſum retorquet per affectum, & ſibi appetit quæcumque ſibi expediunt; & ſecundum quod hoc ad amatum efficitur, amor benevolentiam includit, ſecundum quam aliquis amato bona deſiderat. Tertio homo ea quæ ſibi appetit, operando ſibi acquirit; & ſecundum quod hoc ad alium exercetur, beneficentia in amore includitur. Quarto homo ea quæ ſibi bona videntur, implere conſentit; & ſecundum quod hoc ad amicum fit, amor concordiam includit, ſecundum quam aliquis conſentit in his quæ amico videntur: non quidem in ſpeculativis: quia concordia in his, ſecundum Philoſophum IX. Ethic. (cap. VI.) ad amicitiam non pertinet, & diſcordia in eiſdem eſſe poteſt ſine amicitiæ præiudicio, eo quod in his concordare, vel diſcordare, voluntati non ſubiacet, cum intellectus ratione cogatur. Amor tamen ſuper quatuor prædicta aliquid addit, ſcilicet quietationem appetitus in re amata, ſine qua quodlibet prædictorum quatuor eſſe poteſt. Sunt etiam quædam quæ ſuper dilectionem, vel amorem aliquid addunt. Amatio enim addit ſuper amorem intenſionem quamdam amoris, quaſi fervorem quemdam. Amicitia vero addit duo: quorum unum eſt ſocietas quædam amantis, & amati in amore, ut ſcilicet mutuo ſe diligere ſciant; aliud eſt, ut ex electione operentur, non tantum ex paſſione. Unde dicit Philoſophus, quod amicitia ſimilatur habitui, amatio autem paſſioni. Sic ergo patet quod amicitia eſt perfectiſſimum inter ea quæ ad amorem pertinent, omnia prædicta includens: unde in genere huiuſmodi ponenda eſt caritas, quæ eſt quædam amicitia hominis ad Deum, per quam homo Deum diligit, & Deus hominem: & ſic efficitur quædam aſſociatio hominis ad Deum, ut I. Ioan. 1. 7. *Si in luce ambulamus, ſicut & ipſe in luce eſt, ſocietatem habemus ad invicem.*

Ad primum ergo dicendum, quod quælibet amicitia concupiſcentiam, ſeu deſiderium includit, & aliquid ſuper eam addit, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod caritas addit aliquid ſupra dilectionem, & amorem.

Et ſimiliter dicendum ad tertium de benevolentia, & ad quartum de concordia, & ad quintum de beneficentia.

Ad ſextum dicendum, quod pax ad concordiam reducitur; niſi quod magis pax dicitur quantum ad remotionem diſcordiæ, concordia autem quantum ad ipſam unionem.

Ad ſeptimum dicendum, quod caritas eſt amicitia, ſed aliquid addit ſupra ipſam, ſcilicet determinationem amici: quia eſt amicitia ad Deum, quæ omnibus pretioſior eſt, & carior.

Ad octavum dicendum, quod amicus non tantum diligit amicum ad quem amicitiam haber, ſed omnia quæ ad ipſum pertinent, quamvis ab illis non ametur, ſicut filios eius, fratres, & huiuſmodi. Similiter & caritas diligere facit principaliter Deum, qui amantes ſe amat, & in amando prævenit (*a*) homines, inquantum illius ſunt. Unde quod dicitur, quod amicitia eſt redamantium, intelligitur quantum ad eos inter quos principaliter eſt amicitia.

Ad nonum dicendum, quod inquantum homines per caritatem deiformes efficiuntur, ſic ſunt ſupra homines, & eorum converſatio in cælis eſt; & ſic cum Deo, & Angelis eius conveniunt, inquantum ad ſimilia ſe extendunt, ſecundum quod Dominus docet (Matth. v. 48.) *Eſtote perfecti, ſicut & Pater veſter perfectus eſt.*

Ad decimum dicendum, quod amicitia dicitur eſſe non latens, non quod per certitudinem amor amici cognoſcatur, ſed quia per ſigna probabilia amor mutuus habentium colligitur: & talis manifeſtatio poteſt eſſe de caritate, inquantum per aliqua ſigna poteſt (*b*) aliquis probabiliter æſtimare ſe habere caritatem.

Ad undecimum dicendum, quod amicitia vera deſiderat videre amicum, & col-

(*a*) *Forte* & homines. (*b*) *Al. deeſt* aliquis.

Digitized by Google

colloquiis mutuis gaudere facit, ad quem principaliter eſt amicitia; non autem ita quod delectatio quæ eſt ex amici viſione & perfruitione, finis amicitiæ ponatur, ſicut eſt in amicitia delectabilis: & hoc intendit removere Hieronymus, ſcilicet quod non eſt amicitia caritatis principaliter ad homines, ſed eſt Chriſti glutino copulata, & quod delectatio principaliter de amicis non eſt quærenda.

Ad duodecimum dicendum, quod obiectio illa procedit quantum ad illum ad quem attenditur principaliter amicitia, & non de illis qui diliguntur, inquantum ad amicum principaliter pertinent, quia ſic multorum eſt.

ARTICULUS II.

Utrum caritas ſit virtus.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod caritas non ſit virtus. Caritas enim, ut dictum eſt, eſt quædam amicitia hominis ad Deum. Sed amicitia a Philoſophis non ponitur virtus, ſed habet virtutem pro fundamento: quia eſt propter bonum honeſtum, quod eſt virtus. Ergo caritas non eſt virtus.

2. Præterea. Præcepta legis ſunt de actibus virtutum. Sed finis præcepti eſt caritas: I. Timoth. I. Ergo caritas eſt finis virtutum. Sed finis virtutum non eſt virtus, ſed felicitas. Ergo caritas non eſt virtus.

3. Præterea. Virtus eſt ultimum potentiæ, ut dicitur in Lib. I. de Cæl. & mun. (text. CXVI.) Sed delectatio eſt magis ultimum quam amor: quia ipſa eſt ex ipſa coniunctione rei amatæ, quam amor quærit. Ergo delectatio magis debet eſſe virtus quam amor. Cum ergo delectatio non ponatur virtus, neque caritas virtus dici debet.

4. Præterea. Ad illud ad quod natura ſufficit, non oportet quod elevetur per virtutem. Sed diligere Deum ſuper omnia, quod eſt actus caritatis, poteſt homo per naturalia, inquantum naturali ratione poteſt cognoſcere ipſum eſſe ſummum bonum. Ergo non oportet ſuperaddi aliquam virtutem caritatis.

5. Præterea. Ad hoc quod tendamus in finem, ſufficit ipſum cognoſcere, & deſiderare. Sed caritas plus facit, quia facit ipſum amare, & amicitiam ad ipſum habere. Ergo non fuit neceſſarium quod caritas eſſet virtus theologica, ſed ſubieciſſet deſiderium.

6. Præterea. Virtus eſt circa difficile, ut dicitur II. Ethic. (cap. III.) Sed amare non eſt difficile, immo amor omnia difficilia levigat. Ergo caritas non eſt virtus.

Sed contra. Præcepta legis ſunt de actibus virtutum. Sed caritas eſt quæ implet omnia præcepta legis: quia *plenitudo legis eſt dilectio*: Rom. XIII. 10. Ergo caritas eſt virtus.

Præterea. Eſſe ſpirituale eſt a virtute. Sed non eſt ſine caritate: unde Apoſtolus dicit I. Corinth. XIII. 2. *Si habuero omnem fidem .... caritatem autem non habeam, nihil ſum*. Ergo caritas eſt maxima virtutum.

Præterea. Nihil expellit peccatum niſi virtus. Hoc autem maxime facit caritas, quæ operit univerſa delicta, ut dicitur Prov. X. ergo caritas eſt virtus.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod finis humanæ vitæ eſt felicitas: unde ſecundum diverſas vitas etiam diſtinguuntur diverſæ felicitates. Qui enim ſunt extra vitam civilem, ad felicitatem civilem non poſſunt pervenire, quæ attingit ſummum illius vitæ. Similiter ad hoc quod ad felicitatem contemplativam quis perveniat, oportet quod illius vitæ particeps fiat: unde felicitas ad quam homo per naturalia ſua poteſt devenire, eſt ſecundum vitam humanam; & de hac Philoſophi locuti ſunt: unde I. Ethic. (cap. XVI.) dicitur: *Beatos autem, ut homines*. Sed quia nobis promittitur quædam felicitas in qua erimus Angelis æquales, ut patet Matth. XXII. quæ non ſolum vires hominis, ſed etiam Angelorum excedit, qui per gratiam ad hanc perducuntur, ſicut & nos; ſoli autem Deo eſt naturalis: ideo oportet ad hoc quod ad felicitatem illam divinam homo perveniat quod divinæ vitæ particeps fiat. Illud autem quod ad alterum convivere facit, maxime amicitia eſt: quia, ut dicit Philoſophus IX. Ethicor. (cap. XIV.) unuſquiſque cum ſuo amico converſatur in illis quæ maxime diligit, & quæ ſuam vitam reputat, quaſi amico convivere volens: unde quidam ſimul venantur, quidam ſimul potant, quidam philoſophantur, & ſic de aliis. Et ideo oportuit haberi quamdam amicitiam ad Deum, qua ſibi conviveremus; & hæc eſt caritas, ut di-

ctum

ctum eſt. Hæc autem communicatio divinæ vitæ facultatem naturæ excedit, ſicut & felicitas ad quam ordinatur: & ideo oportet quod per aliquod bonum ſuperadditum natura in hoc perficiatur; & hæc eſt ratio virtutis. Unde oportet dicere caritatem virtutem theologicam, quæ diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum qui datus eſt nobis: Rom. v.

Ad primum ergo dicendum, quod amicitia, de qua Philoſophus tractat, cauſatur vel ex inclinatione naturæ quantum ad amicitiam delectabilis, & utilis; vel ex inclinatione habitus virtuoſi præſuppoſita inclinatione naturæ quantum ad amicitiam honeſti, inquantum omne quod facit ſimilitudinem cum aliquo, inclinat ad amorem illius: & ideo non ponitur aliqua virtus, ſed quiddam conſequens ad virtutes. Sed amicitia quam habemus ad Deum, non poteſt habere aliquod huiuſmodi fundamentum, cum naturæ metas excedat: & ideo oportet quod per ſpeciale donum in dictam amicitiam elevemur; & hoc donum dicimus virtutem.

Ad ſecundum dicendum, quod caritas non dicitur eſſe finis præcepti, quaſi ultimus finis virtutum, ſed ſicut id quo omnes aliæ virtutes in finem ultimum ordinantur. Et excludit ibi Apoſtolus tria a caritate, quæ veræ amicitiæ repugnant: quorum primum eſt fictio, ſicut eſt in ſimulantibus amicitiam, cum non ſint amici: quod removet per hoc quod dicit, *Fide non ficta*; fidem pro fidelitate accipiens. Secundum eſt malum fundamentum, ſicut eorum qui communicant in peccato, & ex hoc fiunt amici; & ad hoc removendum dicit, *Conſcientia bona*. Tertium obliquata intentio, ſicut cum quis diligit amicum propter lucrum; & hoc excludit per hoc quod dicit, *De corde puro*.

Ad tertium dicendum, quod actus virtutum, cum ſint laudabiles, oportet quod habeant principium in nobis. Delectatio autem cum ſit ex coniunctione rei convenientis, in quamdam receptionem ſonat, & ita in paſſionem, cuius principium eſt ab agente; & ideo magis ſe tenet ex parte præmii: ſed (a) dilectio dicit extenſionem appetitus in rem amatam, & hoc operationem importat: & ita caritas ponitur virtus; ſed fruitio, quæ delectationem importat, ponitur dos.

Ad quartum dicendum, quod caritas, ut ex prædictis (art. præced.) patet, amicitiam, & amorem, & deſiderium includit. Deſiderium autem naturale non poteſt eſſe niſi rei quæ naturaliter haberi poteſt: unde deſiderium naturale ſummi boni ineſt nobis ſecundum naturam, inquantum ſummum bonum participabile eſt a nobis per effectus naturales. Similiter amor ex ſimilitudine cauſatur: unde naturaliter diligitur ſummum bonum ſuper omnia, inquantum habemus ſimilitudinem ad ipſum per bona naturalia. Sed quia natura non poteſt pervenire ad operationes eius, quæ ſunt vita ſua, & beatitudo, ſcilicet viſio divinæ eſſentiæ; ideo etiam ad amicitiam non pertingit, quæ facit amicos (b) convivere, & in omnibus communicare: & ideo oportet ſuperaddi caritatem, per quam amicitiam ad Deum habeamus, & ipſum amemus, & deſideremus aſſimilari ei per participationem ſpiritualium donorum, ut participabilem per gloriam ab amicis ſuis.

Ad quintum dicendum, quod non ſufficit deſiderium, ſed oportet eſſe communicationem in vita, ut dictum eſt (art. 1.)

Ad ſextum dicendum, quod difficultas quæ eſt in operibus virtutum, non ſemper eſt laboris, vel alicuius contriſtantis; ſed proprie ea quorum eſt virtus, dicuntur habere difficultatem, inquantum ſupra vires elevantur eorum qui virtutem non habent.

ARTICULUS III.

Utrum ſubiectum caritatis ſit ratio.

2. 2. *quæſt.* XXIV. *art.* 1.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſubiectum caritatis ſit ratio. Omnis enim virtutis, ut in I. Ethic. (cap. xx.) dicitur, ſubiectum eſt rationale per participationem, vel rationale per eſſentiam. Sed caritas eſt virtus, ut dictum eſt. Cum ergo ſubiectum eius non ſit rationale per participationem, quia ſic eſſet virtus moralis, videtur quod ſubiectum eius ſit rationale per eſſentiam.

2. Præterea. Ea quæ mutuo ſe expellunt, oportet eſſe in eodem. Sed caritas, & peccatum mortale mutuo ſe expellunt. Cum ergo omne peccatum mortale ſit vel in ratione ſuperiori, vel inferiori, ut in II. Lib. diſt. xxx. dictum eſt, videtur quod etiam caritas ſit in ratione.

3. Præterea. Sicut caritas eſt principalis

(a) *Al.* delectatio. (b) *Al.* convenire.

Digitized by Google

in gratuitis virtutibus, ita prudentia in moralibus. Sed prudentiæ ſubiectum eſt ratio. Ergo (a) & caritatis.

4. Præterea. Cum caritas ſit virtus theologica, non poteſt eſſe in parte ſenſitiva, cuius obiectum Deus eſſe non poteſt. Ergo oportet quod ſit in parte intellectiva. Sed non eſt in libero arbitrio: quia obiectum eius eſt contingens operabile a nobis; caritas autem eſt ultimi finis, ſupra quem non cadit contingentia, neque noſtra operatio, neque electio. Similiter non poteſt eſſe in voluntate: quia voluntas non habet determinatum actum, ſed imperat omnes actus animæ: unde ſi caritas eſſet in voluntate, eadem ratione quælibet alia virtus. Ergo reſtat quod ſit in ratione.

5. Præterea. Philoſophi de virtutibus tractantes nullam virtutem in voluntate poſuerunt, ponentes intellectuales in rationali per eſſentiam, morales vero in rationali per participationem, cuiuſmodi eſt iraſcibilis, & concupiſcibilis, ut patet ex I. Ethic. (cap. xx.) Cum ergo caritas ſit virtus, videtur quod non ſit in voluntate.

Sed contra. Obiectum rationis eſt verum; caritatis autem non, ſed magis bonum. Ergo caritas eſt in voluntate, non in ratione,

Præterea. Amor ad appetitum pertinet. Sed ratio pertinet ad cognitionem. Ergo caritas non eſt in ratione.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ad ſciendum in qua potentia eſt aliqua virtus, oportet conſiderare cui potentiæ actus eius competat. Actus autem principalis caritatis eſt diligere Deum: qui quidem rationis eſt quaſi dirigentis, ſed appetitus quaſi exequentis. Unde oportet quod ad appetitum reducatur. Non poteſt autem hunc actum exequi appetitus ſenſitivus, quia eius obiectum Deus eſſe non poteſt. Ergo oportet quod ad appetitum intellectivæ partis pertineat, non inquantum eſt electivus eorum quæ ſunt ad finem, ſed inquantum ſe habet ad ipſum ultimum finem; & hoc eſt voluntatis: unde proprium ſubiectum caritatis eſt voluntas. Quidam autem dicunt, caritatem in concupiſcibili eſſe; quod eſſe non poteſt: quia concupiſcibilis pars appetitus ſenſitivæ eſt partis. Et ſi dicatur concupiſcibilis humana, hoc non habet niſi per participationem rationis; niſi forte ipſam voluntatem æquivoce iraſcibilem, & concupiſcibilem vocare velint.

Ad primum ergo dicendum, quod pars rationalis per eſſentiam non dicitur ſolum ipſa ratio, ſed etiam appetitus rationi annexus, ſcilicet voluntas: unde Philoſophus dicit in III. de Anima (text. xlii.) quod voluntas in ratione eſt. Et ideo caritas non eſt virtus moralis, quia non eſt circa paſſiones, quæ ſunt in appetitu ſenſitivo, qui eſt rationalis (b) per participationem: neque eſt virtus intellectualis: non enim eſt in ratione per eſſentiam quantum ad vires apprehenſivas; ſed eſt virtus theologica.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum mortale non ſemper dicitur eſſe in ratione ſicut in ſubiecto, cum quandoque ſit in iraſcibili, quandoque in concupiſcibili; ſed eſt ſemper in ratione ſicut in dirigente, & in voluntate, ſeu libero arbitrio, ſicut imperante, & dirigente actum eius: & ſic etiam caritas habet rationem quaſi dirigentem in ſuo actu, vel magis intellectum.

Ad tertium dicendum, quod prudentia principalis eſt in virtutibus moralibus, inquantum eſt directiva omnium; & ideo ad rationem pertinet: ſed caritas eſt principalis per modum imperantis, & coniungentis fini, & informantis; quod pertinet ad voluntatem.

Ad quartum dicendum, quod nec appetitus ſenſitivus, nec liberum arbitrium, proprie loquendo, eſt ſubiectum caritatis; ſed voluntas, quæ quamvis habeat ſe quodammodo ut cauſa ad omnes actus humanos, non tamen eodem modo ſe habet ad omnes. Quoſdam enim actus ipſa elicit, inquantum eſt quædam (c) ſpecialis potentia, ſicut velle; quoſdam vero imperat, ut eſt univerſalis motor virium animæ. Unde virtutes perficientes ad actus quos voluntas tantum imperat, non ſunt in voluntate ſicut in ſubiecto, ſed in illis potentiis quæ illos actus eliciunt; ſed virtutes perficientes ad actus quos voluntas elicit, ſunt in voluntate quaſi in ſubiecto: & ſic non eſt eadem ratio de omnibus. Diligere autem eſt actus a voluntate elicitus, cum importet quietationem voluntatis, & transformationem quamdam in rem amatam: & ideo caritas, quæ ad hunc actum perficit, eſt in voluntate ſicut in ſubiecto.

Ad quintum dicendum, quod virtutes, ut ſupra dictum eſt (diſt. xxiii. quæſt. 1. art. 1. cor. & 3. cor.) ſunt nobis neceſſariæ ad hoc quod potentiæ naturales deter-

(a) Al. & caritas. (b) Al. additur moralis. (c) Al. ſpiritualis.

terminentur ad bonum: unde in illis in quibus potentiæ naturales ſunt ex ſui natura ad bonum determinatæ, non requiruntur aliæ virtutes. Voluntas autem habet bonum quod eſt finis, pro obiecto: unde quantum in ſe eſt, naturaliter eſt determinata ad bonum; quod eſt finis humanæ naturæ proportionatus: & ideo in voluntate reſpectu finis ultimi, Philoſophi nullam virtutem poſuerunt. Tamen oportet ponere aliquam virtutem acquiſitam in voluntate, ſecundum quod eſt eorum quæ ſunt ad finem, ſcilicet iuſtitiam, ut infra dicetur (diſt. XXXIII. quæſt. II. art. 4. quæſtiunc. 2.) quæ eſt circa bona quæ in uſum vitæ veniunt, & tamen inter morales computatur: quia voluntas quamvis ſecundum ſuam eſſentiam ſit in rationali per eſſentiam, tamen quantum ad ſimilitudinem actus convenit cum iraſcibili, & concupiſcibili, quæ dicuntur rationales per participationem: & ipſa etiam voluntas aliqualiter rationem participat, inquantum a ratione apprehenſiva (a) dirigitur. At ſecundum doctrinam fidei ponitur finis ultimus naturalem inclinationem excedens: & ideo ſecundum Theologos oportet ponere virtutem aliquam in voluntate ad elevandum in prædictum finem; & hanc dicimus caritatem.

ARTICULUS IV.

Utrum caritas ſit una virtus, vel plures.

2. 2. *quæſt.* XXIII. *art.* 4. 5. 8. *& de verit. quæſt.* II. *art.* 4.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod caritas non ſit una virtus. Habitus enim diſtinguuntur per actus, & actus per obiecta. Sed caritas habet duo obiecta maxime diſtantia, ſcilicet Deum, & proximum. Ergo non eſt una virtus.

2. Præterea. Virtutes theologicæ a moralibus diſtinguuntur: quia virtutes morales dirigunt in his quæ ſunt ad finem, theologicæ autem ſunt de ipſo fine. Sed caritas eſt & de fine, inquantum per eam diligitur Deus, & de his quæ ſunt ad finem, inquantum per eam diligitur proximus. Ergo caritas continet duas virtutes, quarum una eſt moralis, & alia theologica.

3. Præterea. Virtutes ad actus aliquos ordinantur: quia virtus eſt optimorum operativa, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI. & VII.) & modum aliquem in ſuis actibus ponunt: quia virtus eſt in hoc quod non ſolum bona, ſed bene fiant: & iterum actus virtutum per præcepta legis imperantur. Sed caritas habet duos actus, & duos modos, & duo præcepta. Ergo non eſt una virtus.

Sed contra. Motor in quolibet genere eſt unus tantum. Sed caritas movet omnes alias virtutes ad ſuum finem per actus proprios. Ergo caritas eſt una virtus.

Præterea. Obiectum caritatis eſt Deus, cum ſit virtus theologica. Sed Deus eſt ſumme unus. Ergo caritas eſt una tantum virtus.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non ſit diſtincta ab aliis virtutibus. Quidquid enim cadit in diffinitione virtutis, non diſtinguitur a virtutibus. Sed caritas eſt huiuſmodi: unde Hieronymus * dicit: *Ut breviter omnem virtutis diffinitionem complectar, virtus eſt caritas qua diligitur Deus, & proximus:* & Auguſtinus dicit (de Civ. Dei Lib. XV. cap. XXII.) quod virtus eſt ordo amoris. Ergo caritas non diſtinguitur ab aliis virtutibus.

2. Præterea. Virtutes diſtinguuntur per actus. Sed actus omnium aliarum virtutum caritati attribuuntur, ut patet I. Corinth. XIII. Ergo caritas non eſt virtus diſtincta ab aliis virtutibus.

3. Præterea. Quælibet virtus ſpecialis habet ſpeciale obiectum. Sed caritas non habet ſpeciale obiectum, ſed omnibus commune, ſcilicet bonum. Ergo caritas non eſt ſpecialis virtus.

4. Præterea. Præcepta legis ſunt de actibus virtutum. Sed præceptum quod ad caritatem pertinet, non diſtinguitur ab aliis præceptis; ſed omnia alia præcepta complectitur. Ergo & caritas non diſtinguitur ab aliis virtutibus.

Sed contra. Omne quod dividitur contr alia,

(a) *Al.* dirigitur, & ſecundum doctrinam &c.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Immo potius Auguſtinus ad Hieronymum epiſt. XXIX. *Virtus qua diligitur quod eſt diligendum.*

Digitized by Google

alia, eſt diſtinctum ab illis. Sed caritas diſtinguitur contra alias virtutes theologicas, ut patet I. Corinth. xiii. & per Gregorium, qui dicit (II. Moral. cap. xii.) quod caritas ſignatur per unam de filiabus Iob. Ergo eſt virtus ſpecialis.

Præterea. Philoſophus V. Ethic. (cap. iv.) probat iuſtitiam eſſe ſpecialem virtutem per hoc quod habet aliquod vitium ſpeciale ſibi tantum oppoſitum. Sed caritas habet aliquod vitium ſpeciale ſibi tantum oppoſitum, ſcilicet odium. Ergo caritas eſt virtus ſpecialis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod caritas non ſit forma aliarum virtutum. Omnis enim forma vel eſt exemplaris, vel intrinſeca. Sed caritas non eſt forma exemplaris virtutum, quia tunc in eamdem ſpeciem traherentur aliæ virtutes: nec iterum eſt forma intrinſeca, quia daret eſſe, & ſpeciem aliis virtutibus; & ſic omnes virtutes eſſent eædem ſpecie, & eſſent in eodem ſubiecto ubi eſt caritas, nec ab ipſa diſtinguerentur. Ergo caritas nullo modo eſt forma virtutum.

2. Præterea. Caritas differt a gratia. Sed gratia dicitur eſſe forma omnium virtutum, quia facit actum meritorium. Ergo caritas non eſt forma.

3. Præterea. Sicut ſe habet potentia ad potentiam, ita habitus ad habitum. Sed ratio imponit modum omnibus aliis viribus. Ergo & habitus exiſtens in ratione omnibus aliis habitibus; & ita fides eſt magis forma virtutum quam caritas; vel etiam prudentia, quæ etiam ponitur a Philoſophis quaſi forma omnium aliarum virtutum.

4. Præterea. Forma efficiens, & finis non incidunt in idem numero, ut dicitur in II. Phyſ. (text. lxx.) Sed caritas eſt finis præcepti, & ita virtutum: eſt etiam motor, inquantum imperat actus earum. Ergo ipſa non eſt forma.

5. Præterea. Habitus indicantur per actus. Sed unaquæque virtus ponit ſuum modum, vel formam in actu ſuo, ſecundum quem iuſtus iuſte facit, & fortis fortiter. Ergo virtutes non formantur per caritatem, ſed per ſeipſas formatæ ſunt.

Sed contra. Ambroſius (Ambroſiaſter in I. Corinth. viii.) dicit, quod caritas omnes alias virtutes informat, & eſt mater earum.

Præterea. Illud quod eſt principale, etiam in corporalibus, eſt formale reſpectu aliorum; ſicut ignis eſt quodammodo forma aeris, aer aquæ, & aqua terræ, ut dicitur IV. Phyſic. (text. xlix.) Sed caritas eſt principalis inter alias virtutes. Ergo ipſa eſt forma aliarum virtutum.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod caritas poſſit eſſe informis. Sicut enim fides eſt in eo qui non operatur bene, ita & dilectio qua Deus diligitur: quia etiam peccatores, & infideles Deum diligunt. Sed fides quæ eſt ſine operibus, eſt informis. Ergo ſimiliter caritas.

2. Præterea. Nullus ſcit ſe habere gratiam. Poteſt autem aliquis ſcire ſe habere dilectionem. Ergo dilectio Dei poteſt eſſe ſine gratia; & ita poteſt eſſe informis.

3. Præterea. Ex fide oriuntur timor, & amor. Sed timor poteſt eſſe informis, ut patet de timore ſervili. Ergo & amor.

Sed contra. Spiritus ſanctus non poteſt eſſe ſine gratia. Sed caritas Dei diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum: Roman. v. Ergo caritas non poteſt eſſe informis.

Præterea. Forma non poteſt eſſe informis. Sed caritas eſt forma omnium aliarum virtutum. Ergo ipſa non poteſt eſſe informis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo, dicendum ad primam quæſtionem, quod virtus ſpecificatur ex obiecto ſuo ſecundum illam rationem qua principaliter in ipſum tendit: unde cum caritas diligat Deum principaliter, & omnia alia non diligat niſi inquantum ſunt Dei, conſtat quod ex unitate divinæ bonitatis, quam caritas primo reſpicit, unitatem (*a*) recipit, & eſt una virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus non eſt obiectum principale ipſius caritatis, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod virtutes etiam theologicæ dirigunt in his quæ ſunt ad finem, non quidem ſecundum proprias rationes rerum quæ ſunt ad finem, ſed ſecundum rationem finis; ſicut (*b*) fides facit etiam quædam credere de creaturis propter veritatem primam, a qua accipit: ſimiliter & caritas facit diligere homines, inquantum ſunt participabiles divinæ bonitatis, quæ eſt finis ultimus.

Ad tertium dicendum, quod materialis di-

(a) *Al.* reſpicit. (b) *Al. deeſt fides.*

zed by Google

diverſitas obiectorum ſufficit ad diverſificandum actum ſecundum numerum; ſed ſecundum ſpeciem actus non diverſificantur niſi ex diverſitate formali obiecti. Formalis autem obiecti diverſitas eſt ſecundum illam rationem quam principaliter attendit vel habitus, vel potentia: & ideo diligere Deum, & proximum ſunt quidem diverſi actus, ſed ad eumdem habitum pertinent; ſicut etiam videre album, & nigrum, & propinquum, & diſtans, ſunt diverſæ viſiones ſecundum numerum, & diverſos modos habent, & tamen ad unam viſivam potentiam pertinent: & ſic etiam de actibus caritatis dantur diverſa præcepta ſecundum diverſos modos quos habent.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ut dictum eſt, habitus ſpecificantur ex obiectis ſuis ſecundum rationem quam principaliter attendunt. Ratio autem obiecti ſumitur ſecundum proportionem rei circa quam eſt operatio habitus, vel potentiæ, ad actum animæ, in qua ſunt habitus, vel potentiæ. Quia autem per operationem animæ dividuntur quandoque quæ ſecundum rem coniuncta, & ſumme unum ſunt; ideo contingit quod ubi res eſt eadem, ſunt diverſæ rationes obiecti; ſicut eadem res obiectum eſt liberalitatis, ut eſt donabilitas, & iuſtitiæ, ut habet debiti rationem. Et ſimiliter ubi res eſt communis, eſt ratio obiecti particularis, & propria; ſicut Philoſophia prima eſt ſpecialis ſcientia, quamvis conſideret ens ſecundum quod eſt omnibus commune: quia ſpecialem rationem entis conſiderat ſecundum quod non dependet a materia, & a motu: & ſimiliter eſt in propoſito. Obiectum enim caritatis proprium, & principale eſt bonitas divina. In omnibus autem aliis virtutibus eſt aliquod bonum divinum; ſed tamen hoc quod eſt commune ſecundum rem, habet ſpecialem rationem: & ideo caritas eſt ſpecialis virtus ab omnibus aliis diſtincta.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut eſt in ſcientiis, quod una ſcientia ſpecialis ab aliis diſtincta, ſcilicet prima Philoſophia, omnibus aliis ſcientiis perfectionem impartitur, inquantum obiectum ſuum eſt commune ſecundum rationem obiectis omnium aliarum ſcientiarum; ita etiam eſt in virtutibus, (*a*) ubi illud quod ad aliquam virtutem pertinet, poteſt poni in diffinitione virtutis communis, ſicut patet de prudentia, quæ perficit rationem virtutis in omnibus virtutibus moralibus: & ideo ratio recta, quæ ad prudentiam pertinet, ponitur in diffinitione virtutis, ut patet II. Ethic. (Cap. 5.) *Virtus eſt habitus electivus in mediocritate conſiſtens, determinata ratione, prout ſapiens determinabit*. Nec ex hoc habetur quod prudentia non ſit ſpecialis virtus, ſed quod eſt generalis regula omnium virtutum: & ita etiam caritas, quæ perficit omnes alias virtutes, ponitur in diffinitione virtutis; nec ex hoc habetur quod ſit generalis virtus, ſed generalis perfectio virtutum. Tamen hoc quod dicit Auguſtinus, quod eſt virtus ordo amoris, poteſt dupliciter accipi: vel pro ipſo amore caritatis, & tunc prædicta reſponſio tenet; vel pro amore in communi, & ſic amor ſumitur pro amore naturali, qui ineſt cuilibet potentiæ reſpectu ſui obiecti, quem virtus determinat: quia eſt ordinatio affectionum animæ. Quidam autem non attendentes differentiam naturalis amoris, vel appetitus, ad amorem, & appetitum animalem, intantum erraverunt, quod poſuerunt concupiſcibilem non eſſe ſpecialem vim, ſed diffuſam in omnibus aliis viribus; & ſimiliter caritatem indiſtinctam ab aliis virtutibus.

Ad ſecundum dicendum, quod actus aliarum virtutum non attribuuntur caritati, quaſi ipſa eos eliciat, ſed quia ipſa eos imperat. Habet autem ſpecialem actum quem elicit, ſcilicet diligere Deum.

Ad tertium dicendum, quod non quodlibet bonum eſt obiectum caritatis, ſed bonum divinum: & hoc etiam quamvis ſit in omnibus bonis aliqualiter, tamen habet ſpecialem rationem, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod præceptum ad caritatem pertinens, non comprehendit omnia alia præcepta ſicut univerſale ad illa, ſed per quamdam reductionem, quia omnia præcepta ad illud ordinantur, ſicut etiam actus omnium aliarum virtutum ad actum caritatis, inquantum omnes imperat. Unde ex hoc non oſtenditur quod caritas ſit generalis virtus, ſed quod eſt generalis motor omnium virtutum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod caritas ad omnes alias virtutes comparatur & ut motor, & ut finis, & ut forma, Quod

(a) *Al.* ut illud.

Quod autem motor ſit omnium aliarum virtutum, ex hoc patet, quia ipſum bonum, quod eſt obiectum caritatis ſub ratione finis, eſt finis virtutum. In omnibus autem potentiis, vel artibus ordinatis ita accidit, quod ars, vel potentia quæ eſt circa finem, ordinat aliarum actus ad finem proprium; ſicut militaris, quæ eſt propter victoriam, ad quam omne officium bellicum ordinatur, ordinat equeſtrem, & navalem, & omnia huiuſmodi in ſuum finem: & ideo dicitur caritas mater aliarum virtutum, inquantum earum actus producit ex conceptione finis, inquantum (a) ipſe finis habet ſe per modum feminis, cum ſit principium in operabilibus, ut dicit Philoſophus (VIII. Ethic. cap. IX.) & ſecundum hoc dicitur imperare actus inferiorum virtutum, ſecundum quod facit eas operari propter finem ſuum; & ſecundum hoc movet alias artes inferiores ad finem ſuum: unde caritas etiam omnes alias virtutes ad ſuum finem movet, & ſecundum hoc dicitur actus earum imperare. Hoc enim intereſt inter elicere actum, & imperare, quod habitus, vel potentia elicit illum actum quem producit circa obiectum nullo mediante; ſed imperat actum qui producitur mediante potentia, vel habitu inferiori circa obiectum illius potentiæ. Sic ergo caritas eſt motor aliarum virtutum: ſimiliter etiam finis: quia hoc commune eſt in omnibus virtutibus quod actus ipſarum ſunt proximi fines earum, cum actus ſit perfectio ſecunda, habitus perfectio prima; & minus completum ordinatur ad magis completum ſicut ad finem. Finis autem inferioris potentiæ, vel habitus ordinatur ad finem ſuperioris, ſicut finis militaris ad finem civilis: unde actus omnium aliarum virtutum ordinantur ad actum caritatis ſicut ad finem: & propter hoc dicitur caritas præcepti finis. Similiter etiam patet quod eſt forma perficiens unamquamque virtutem in ratione virtutis. Inferior enim potentia non habet perfectionem virtutis, niſi ſecundum quod participat perfectionem potentiæ ſuperioris; ſicut habitus qui eſt in iraſcibili, non habet rationem virtutis, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. XIII.) niſi inquantum intellectum, & diſcretionem recipit a ratione, quam perficit prudentia: & ſecundum hoc prudentia ponit modum, & formam in omnibus aliis virtutibus moralibus. Omnes autem aliæ virtutes quæ ſunt meritoriæ vitæ æternæ, ſecundum quod nunc loquimur de virtutibus, ſunt in potentiis voluntati ſubiectis: quia nullus actus alicuius potentiæ poteſt eſſe meritorius, niſi inquantum habet aliquid de voluntario, quod contingit ex hoc quod voluntas imperat, & movet actus aliarum potentiarum. Unde non poteſt eſſe quod aliquis habitus exiſtens in aliqua potentia animæ habeat rationem virtutis, loquendo de virtutibus meritoriis, de quibus hic loquimur, niſi ſecundum hoc quod in illa potentia participatur aliquid de perfectione voluntatis, quam caritas perficit: & ideo caritas eſt forma virtutum aliarum omnium, ſicut prudentia moralium. Et hic eſt unus modus quo caritas eſt forma aliarum virtutum. Alii autem duo modi poſſunt accipi ex hoc quod ipſa eſt motor, & finis, inquantum movens ponit motum ſuum in inſtrumento, & ea quæ ſunt ad finem, diriguntur ex ratione finis: & ita modus caritatis participatur in aliis virtutibus, inquantum moventur a caritate, & inquantum ordinantur in ipſam ſicut in finem.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas eſt forma exemplaris virtutum; ſed forma exemplaris eſt duplex. Una ad cuius repræſentationem aliquid fit, & ad hanc non exigitur niſi ſimilitudo tantum; ſicut dicimus res veras eſſe formas exemplares picturarum. Alio modo dicitur forma exemplaris ad cuius ſimilitudinem aliquid fit, & per cuius participationem eſſe habet; ſicut divina bonitas eſt forma exemplaris omnis bonitatis, & divina ſapientia omnis ſapientiæ; & talis forma exemplaris non oportet quod ſit unius ſpeciei cum cauſatis: quia participantia non ſemper participant per modum participati; & hoc modo prudentia eſt forma aliarum virtutum moralium, inquantum ſigillatus quidam ordo prudentiæ in inferioribus viribus dat habitibus qui ibi ſunt, rationem virtutis. Et ſimiliter eſt de caritate reſpectu omnium aliarum virtutum.

Ad ſecundum dicendum, quod inferiores vires non perficiuntur perfectione virtutis, niſi per participationem perfectionis a ſuperioribus. Cum autem ſuperiora ſint formalia reſpectu inferiorum, quaſi perfectiora; quod participatur a ſuperioribus in inferioribus, formale eſt. Unde ad perfectionem virtutis in aliqua potentia tot formæ exiguntur, quot ſuperiora ſunt reſpe-

ctu

(a) *Al. deeſt* ipſe finis.

Digitized by Google

ctu illius potentiæ, ſicut ratio ſuperior eſt quam concupiſcibilis, quaſi ordinans ipſam: & ideo prudentia, quæ eſt perfectio rationis, eſt forma temperantiæ, quæ eſt virtus concupiſcibilis. Similiter voluntas eſt ſuperior ratione, ſecundum quod actus rationis conſideratur ut voluntarius, & meritorius: & ideo caritas eſt forma prudentiæ, & temperantiæ. Similiter eſſentia animæ ſuperior eſt voluntate, inquantum ab eſſentia & voluntas, & omnes vires animæ fluunt. Et ideo gratia, quæ eſt perfectio eſſentiæ animæ, conſtituens ipſam in eſſe ſpirituali, eſt forma & caritatis, & prudentiæ, & temperantiæ: nec caritas eſſet virtus, ſi eſſet ſine gratia, ſicut nec prudentia, ſi eſſet ſine caritate, loquendo de virtutibus infuſis ordinatis ad merendum: neque temperantia ſine caritate, & prudentia. Quidam autem dicunt, quod caritas, & gratia ſunt idem per eſſentiam. Sed de hoc dictum eſt in II. Lib. diſt. XXVI. (art. 4. corp.)

Ad tertium dicendum, quod ratio imponit modum omnibus viribus quæ ſunt ſub ipſa, & ſimiliter voluntas omnibus viribus inferioribus ea. Sed ideo non poſuerunt Philoſophi virtutem niſi a prudentia formari, quia in voluntate, prout eſt finis ultimi, & in eſſentia animæ non poſuerunt aliquam perfectionem ſuperadditam naturæ: naturalis autem perfectio conſtat quod in omnibus virtutibus participatur.

Ad quartum dicendum, quod forma exemplaris incidit in idem numero cum agente, & fine, ſicut patet in Deo; non autem forma intrinſeca.

Ad quintum dicendum, quod inferiora participant perfectiones ſuperiorum ſecundum modum ſuum; & ideo participationes determinantur in participantibus ex capacitate, & natura participantium. Et ideo unaquæque virtus quæ eſt in inferiori potentia, habet quamdam formam, quæ eſt virtus ex participatione perfectionis ſuperioris potentiæ; ſed formam quæ eſt hæc virtus, habet ex natura propriæ potentiæ per determinationem ad proprium obiectum; & hanc formam, & modum ponit unaquæque virtus circa ſuum actum; & iterum illam formam, vel modum quem habet ex ſuperiori; ſicut temperantia in actu ſuo ponit modum proprium, & prudentiæ, & caritatis, & gratiæ.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod caritas numquam poteſt eſſe informis: & in hoc omnes concordant. Hoc autem contingit ſecundum quoſdam ex hoc quod caritas nihil eſt aliud quam Spiritus ſanctus. Sed hoc in I. Lib. (diſt. XVII. quæſt. I. art. I. & 2.) deſtructum eſt. Secundum alios vero caritas eſt idem quod gratia; quod in II. Lib. (diſt. XXVI. art. 4.) reprobatum eſt. Et ideo oportet alias rationes aſſignare. Poteſt autem huiuſmodi ratio ex iam dictis haberi duplex. Prima ratio accipitur ex effectu caritatis: quia cum caritas ſit amicitia quædam, quæ requirit convictum inter amatos, non poteſt eſſe caritas, niſi ſit participatio divinæ vitæ, quæ eſt per gratiam; ideo caritas ſine gratia eſſe non poteſt. Secunda ratio poteſt aſſignari ex hoc quod ipſa motor eſt omnium virtutum, & forma: unde omne peccatum caritatem tollit, inquantum opponitur actui alicuius virtutis. Et quia gratia non poteſt tolli niſi per peccatum, ideo caritas tollitur ablata gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod fidei non opponitur omne peccatum, ſed omnis infidelitas: & ideo ſicut per hoc quod homo errat in uno articulo, tollitur habitus fidei, ut ſupra dictum eſt (diſt. XXIII. quæſt. III. art. 3. quæſtiunc. I.) ita per hoc quod ſit quodcumque peccatum, quod caritati opponitur, tollitur totaliter habitus caritatis: unde in caritate nihil manet informe, ſicut in aliis virtutibus.

Ad ſecundum dicendum, quod de dilectione quam aliquis ſcit ſe habere, neſcit utrum ſit dilectio caritatis: unde ſicut homo neſcit ſe habere gratiam, ita neſcit ſe habere caritatem.

Ad tertium dicendum, quod timor non requirit participationem divinæ vitæ, ſicut amor caritatis: & ideo non eſt ſimile de timore, & amore.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de actu caritatis, (*a*) ſecundum quem diligitur Deus: quia de dilectione proximi (*b*) infra erit locus quærendi.

Quæruntur autem quatuor.

Primo. Utrum Deus immediate per ſuam eſſentiam poſſit amari.

(a) *Al.* ſecundum quod intelligitur Deus. (b) *Al. deeſt* infra.

Digitized by Google

Secundo. Utrum poſſit totaliter amari.

Tertio. Utrum dilectio qua Deum diligimus, habear modum.

Quarto. Utrum ille modus qui in præcepto de caritate implicatur, ſcilicet *Ex toto corde &c.* poſſit in via ſervari.

ARTICULUS I.

Utrum Deus per eſſentiam ſuam in ſtatu viæ poſſit a nobis amari.

2. 2. *quæſt.* XXVII. *art.* 4.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Deus non poſſit a nobis in ſtatu viæ immediate amari. Intellectus enim velocior eſt quam affectus: unde dicit Auguſtinus, quod præcedit intellectus; ſequitur tardus, aut nullus affectus. Sed intellectus noſter in ſtatu viæ non poteſt Deum immediate videre. Ergo nec affectus amare.

2. Præterea. Amor non poteſt eſſe incogniti, & non viſi: unde Philoſophus in IX. Ethic. (cap. VI.) dicit, quod nullus amare incipit ſpecie non prædelectatus. Sed in ſtatu viæ non videmus eſſentiam divinam: Ergo nec ipſum immediate per eſſentiam amare poſſumus.

3. Præterea. Cognitio patriæ excedit cognitionem viæ, inquantum homo in patria videt Deum per eſſentiam immediate. Si ergo in via homo Deum immediate amaret, caritas patriæ non excederet caritatem viæ.

4. Præterea. Ex hoc contingit quod Deum in ſtatu viæ immediate videre non poſſumus, quia ex viſibilibus in inviſibilium cognitionem devenimus. Sed ſimiliter devenimus ex amore viſibilium in amorem inviſibilium: unde Gregorius dicit in quadam homil. (XI. ſuper Evang.) *Regnum* (*a*) *cælorum rebus terrenis ſimile dicitur, ut per hoc quod animus novit diligere, diſcat & incognita amare*: & in præfatione (nativ. Dom.) dicitur: *Ut dum viſibiliter Deum cognoſcimus, per hunc in inviſibilium amorem rapiamur.* Ergo ſimiliter in ſtatu viæ non diligimus Deum immediate.

5. Præterea. Voluntas, quæ eſt prima radix peccati, magis debuit corrumpi per peccatum quam aliqua alia potentiarum animæ. Sed intellectus non poteſt actum ſuum, qui eſt videre, exercere circa Deum immediate. Ergo neque voluntas actum delectationis.

Sed contra. Auguſtinus in Lib. Confeſ. * *Væ illis qui diligunt nutus tuos pro te.* Nutus autem divini dicuntur participatio bonitatis divinæ in creaturis. Ergo Deus amatur a ſanctis in ſtatu viæ immediate, non ſolum ſecundum quod eius bonitas in creaturis participatur.

Præterea. Cognitio viæ, propter hoc quod Deum mediantibus creaturis cognoſcit, evacuatur, & eſt ænigmatica. Sed caritas numquam excidit, I.Corinth.XIII. Ergo non diligit Deum mediante creatura.

Præterea. Illud quod eſt medium cognoſcendi, eſt ratio cognitionis: & ſimiliter debet eſſe de dilectione. Sed ratio diligendi Deum non ſunt creaturæ, immo potius e converſo, maxime loquendo de dilectione caritatis. Ergo Deus immediate per eſſentiam amatur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in potentiis ordinatis ita eſt quod ubi terminatur operatio prioris potentiæ, ibi incipit operatio ſequentis; ſicut patet quod ſenſus terminatur ad imaginationem, quæ eſt motus factus a ſenſu (*b*) ſecundum actum, & intellectus in termino imaginationis incipit: quia phantaſmata accipit pro obiecto, ut dicitur in II. Lib. de Anima (text. CLV. & CLXI.) & ideo illarum rerum quæ non habent phantaſmata, cognitionem non poteſt accipere, niſi ex rebus quarum ſibi repræſentantur phantaſmata. Unde in ſtatu viæ, in qua accipit a phantaſmatibus, non poteſt Deum immediate videre; ſed oportet ut ex viſibilibus, quorum phantaſmata capit, in eius cognitionem deveniat. Quamvis autem ipſam eſſentiam non videat immediate, tamen cognitio intellectus ad ipſum Deum terminatur, quia ipſum eſſe ex effectibus apprehendit: unde (*c*) cum ad intellectum affectus ſequatur, ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit

(*a*) Gregorii textus: *Cælorum regnum idcirco terrenis rebus ſimile dicitur, ut ex his quæ animus novit, ſurgat ad incognita quæ non novit; quatenus exemplo viſibilium ſe ad inviſibilia rapiat, & per ea quæ uſu didicit, quaſi confricatus incaleſcat; ut per hoc quod ſcit notum diligere, diſcat & incognita amare.* (*b*) *Al.* additur ſicut. (*c*) *Al.* cum intellectus ad affectum ſequatur.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Lib. II. de lib. arbitrio cap. XVI.

cipit operatio affectus, ſive voluntatis. Dictum eſt autem, quod operatio intellectus, ſcilicet eius cognitio, ad ipſum Deum terminatur, quem eſſe ex effectibus apprehendit: unde operatio voluntatis circa ipſum Deum poteſt eſſe immediate nullo medio interveniente quod ad voluntatem pertineat; multis tamen mediis præcedentibus ex parte intellectus, quibus in Deum cognoſcendum pervenit.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus eſt velocior quantum ad hoc quod prævenit affectum; ſed affectus in amando magis pertingit ad intima, ut ſupra dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod amor oportet quod ſit cogniti, & viſi aliqualiter, ſed non cogniti, & viſi in ſe: unde illud quod cognoſcitur in alio, poteſt in ſeipſo amari.

Ad tertium dicendum, quod quanto bonum plenius cognoſcitur, tanto magis eſt amabile, & præcipue illud bonum quod eſt finis, & in quo non invenitur aliquod quo offendatur affectus: & ideo quia Deus plenius cognoſcetur in patria quam nunc, etiam plenius amabitur. Sed iſta diverſitas ex parte cognitionis erit per id quod eſt proprium cognitioni, ſcilicet cognoſcere per ſe, non alio; & ideo non erit unius rationis cognitio. In affectu autem erit per diverſitatem, non eius quod per ſe ad ipſam pertineat, ſed per diverſitatem cognitionis; & tamen erit eadem ratio amoris, ſed differt amor per magis & minus.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod amor ex viſibilibus ad inviſibilia tendat, non eſt ex parte ſui, ſed ex parte cognitionis præcedentis: unde in utraque auctoritate inducta fit mentio de cognitione.

Ad quintum dicendum, quod per peccatum non eſt ablata potentiarum animæ natura, nec illud quod eas ſecundum naturam ſuam conſequitur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus poſſit totaliter diligi.

2. 2. *quæſt.* XXVII. *art.* 5.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deus non poſſit totaliter diligi. Dilectio enim cognitionem præſupponit. Sed Deus non totaliter cognoſcitur etiam in patria a ſanctis. Ergo nec ab aliqua creatura poteſt totaliter diligi.

2. Præterea. Sicut divina lux eſt infinita, ita & divina bonitas. Sed lux divina ratione ſuæ infinitatis comprehendi non poteſt intellectu, ut totaliter videatur. Ergo nec divina bonitas poteſt comprehendi affectu, ut totaliter diligatur.

3. Præterea. Deus ſeipſum non diligit pluſquam totaliter. Si ergo aliqua creatura totaliter Deum diligere poſſet, dilectio alicuius creaturæ adæquaretur dilectioni divinæ; quod falſum eſt.

Sed contra. Deut. VI. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo:* (*a*) ubi Gloſſa: " Hoc ſervabitur ad minus in patria.„ Ergo Deus poteſt ab homine totaliter diligi.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ad dilectionem tria concurrunt, ſcilicet diligens, dilectio, & dilectum; & cuilibet horum reſponder ſuus modus. Habet enim res dilecta modum quo eſt diligibilis; & diligens modum quo eſt dilectivus, ideſt natus diligere. Sed dilectionis modus attenditur in comparatione diligentis ad dilectum, quia dilectio media eſt inter utrumque: & ſimiliter etiam eſt de viſione. Si ergo *totaliter* dicat modum rei dilectæ, & viſæ, ſic ſancti qui ſunt in patria, Deum totaliter diligunt, & totaliter vident: quia ſicut nihil eſt de ſua eſſentia quod non videant, & diligant (propter quod dicuntur totum videre, & diligere) ita etiam nihil de modo quo Deus eſt, remanet ab eis non viſum, aut non dilectum: unde totaliter vident, & diligunt: quia vident, & diligunt totum quod Deus eſt. Similiter etiam ſi *totaliter* dicat modum diligentis: quia ſecundum totum modum ſuum, ſcilicet ſecundum totum ſuum poſſe, diligent, & videbunt, nihil ſuæ potentiæ ſubtrahentes divinæ viſioni, & dilectioni: & ſic Deus intelligitur diligi ex toto corde. Si autem (*b*) *totaliter* dicat modum dilectionis, ſic neque totaliter diligent, neque totaliter videbunt: quia modus dilectionis, & viſionis, ut dictum eſt, attenditur in comparatione diligibilis, & viſibilis ad diligentem, & videntem. Modus autem quo Deus diligibilis eſt, & viſibilis, excedit modum quo homo diligere, & videre poteſt: quia lux, & bonitas eius eſt infinita;

Mmm 2 & id-

(a) *Al. deeſt* ubi Gloſſa. (b) *Al. omittitur* totaliter.

Digitized by Google

& ideo non totaliter videtur, & diligitur ab aliis, quia non diligitur ita intenſe, & ferventer, nec videtur ita clare, ſicut eſt diligibilis, & viſibilis, niſi a ſeipſo; & ita ipſe ſolus ſe comprehendit amando, & videndo. (a)

ARTICULUS III.

Utrum dilectio qua Deum diligimus, habeat modum.

2. 2. *quæſt.* XXVII. *art.* 6.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod dilectio qua Deum diligimus, modum habeat. Omne enim finitum menſuram habet. Sed motus ex menſura cauſatur, ut dictum eſt in I. Lib. diſt. III. Cum ergo dilectio qua Deum diligimus, finita ſit, oportet quod modum habeat.

2. Præterea. Sicut dicit Bernardus *, caritas in ſapientiam proficit. Sed ſapientia habet modum: Rom. XII. *Non plus ſapere quam oportet*. Ergo dilectio habet modum.

3. Præterea. Omnis actus virtutis moderatus eſt: quia quod immoderatum eſt, vituperabile eſt, & vitioſum. Sed dilectio qua Deum diligimus, actus eſt præcipuæ virtutis. Ergo habet modum.

4. Præterea. Omnes actus aliarum virtutum ex caritate fiunt. Si ergo caritas in ſuo actu non habet modum, nec aliæ virtutes modum habent.

Sed contra. Bernardus in Lib. de diligendo Deum (in princ.) *Cauſa diligendi Deum, Deus eſt: modus, ſine modo diligere*.

Præterea. Dilectio menſuranda eſt ad diligibile. Sed divina bonitas eſt immenſa. Ergo dilectio ipſius non habet modum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod modus menſurationem quamdam importat. Actus autem ab eo menſuratur quod eſt ratio agendi, ſicut miſericordia accipit menſuram in ſubventione miſero facienda ex quantitate miſeriæ, quæ miſericordiam movet. Cauſa autem diligendi Deum eſt divina bonitas, quæ eſt infinita. Actus autem creaturæ eſt finitus, cum ex finita potentia procedat: & ideo non poteſt eſſe commenſuratus rationi dilectionis; & propter hoc in dilectione Dei non ponitur aliquis modus, ultra quem non oporteat progredi; ſed quantumcumque diligat, ſemper ad ulteriora ſe extendit: & propter hoc dicitur, quod non habet modum, ſcilicet præfixum, ultra quem non oporteat progredi.

Ad primum ergo dicendum, quod quia dilectio qua Deum diligimus, eſt finita, ideo habet quemdam modum ad quem pertingit; non autem habet modum in quo ſiſtat, vel ſiſtere debeat, ſicut (b) eſt in aliis virtutibus.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. I. art. I.) quædam tes per cognitionem quodammodo trahitur ad cognoſcentem: & ideo ea quæ ad cognitionem pertinent, ex potentia cognoſcentis ſunt menſurata, quamvis veritas cognitionis ad rem menſuretur. Sed per amorem amans trahitur ad ipſum amatum: & ideo amor (c) menſurandus eſt ad ipſam rem amatam magis quam ad amantem.

Ad tertium dicendum, quod quantumcumque Deus diligatur, actus non erit immoderatus, quia non excedit proportionem ſui obiecti.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur, quod caritas non habet modum, intelligitur quantum ad actum quem caritas elicit, non quantum ad actus quos imperat: quia illi modos accipere debent ex ratione proprii obiecti circa quod fiunt.

A R-

(a) *Hinc patet reſponſio ad obiecta*. (b) *Al.* & in aliis. (c) *Al.* menſuratus.

* Vel nomine Bernardi ementito alius auctor Lib. II. de amore Dei cap. 21. verſus finem. *Voluntas inquit de amore in caritatem, de caritate proficit in ſapientiam*.

ARTICULUS IV.

Utrum modus diligendi qui eſt in præcepto, poſſit in via ſervari.

2. 2. *quaſt.* xliv. *art.* 6.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod modus ille qui in præcepto implieatur, poſſit in via ſervari: quia Hieronymus * dicit (in expoſ. cat. fid.) *Qui dicit Deum homini aliquid impoſſibile præcepiſſe, anathema ſit.* Sed hoc Deus præcepit omnibus exiſtentibus in ſtatu viæ. Ergo hæreticum eſt dicere, quod non poſſit in via obſervari.

2. Præterea. Caritas eſt magis neceſſaria virtus quam aliæ. Sed (*a*) præcepta data de actibus aliarum virtutum, in via poſſunt impleri. Ergo & præceptum datum de actu caritatis.

3. Præterea. Omne præceptum legis ligat, quia lex a ligando dicitur. Sed nullus poteſt dimittere illud ad quod obligatus eſt, quin peccet. Si ergo lex aliquid præcipiat quod obſervari non poſſit, non ſolum occaſionaliter, ut dicit Apoſtolus, ſed etiam directe occideret; & ſic erit mala, quod eſt inconveniens.

Sed contra: Non poſſumus in hac vita ſine peccato manere, ſicut patet I. Ioan. 1. Sed cum quis peccat, non diligit Deum ex toto corde. Ergo illud præceptum non poteſt totaliter impleri in via.

Præterea. Non poteſt homo ſimul cor ad multa habere. Sed oportet, dum in hac vita ſumus, quod cor rebus temporalibus aliquando apponamus. Ergo non poteſt homo in hac vita Deum ex toto corde diligere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod *totum*, & *perfectum* idem eſt, ut dicit Philoſophus. Ratio autem perfecti in hoc conſiſtit, ut nihil ei deſit. Sed hoc contingit dupliciter: aut ita quod nihil deſit eorum quæ natum eſt habere; aut ita quod nihil deſit eorum quæ debet habere; ſicut aliquis habet perfectam quantitatem, quando habet tantam quantitatem quantam requirit humana natura, etſi non habeat quantitatem gigantis, quam poſſibile eſt eſſe in humana natura. Prima ergo perfectio humanæ naturæ eſt in ſtatu gloriæ, quando homo habebit totum hoc quod poſſibile eſt eſſe in humana natura; ſed ſecunda perfectio eſt naturæ conditæ, quando ſcilicet homo habuit totum hoc quod debebat habere ſecundum tempus illud. Et ſecundum hoc etiam duplex totalitas in dilectione Dei attenditur. Vna, qua nihil deerit de his quæ homo poteſt expendere in amorem Dei, quin in dilectione ponat; & hæc quidem perfectio, ſeu totalitas non præcipitur, ut facienda; ſed magis oſtenditur, ut ſciatur quo perveniendum eſt, ut dicit Auguſtinus **: (*b*) & per hanc perfectionem, ſeu totalitatem excluditur omne quod etiam ad tempus actum dilectionis interrumpere poſſet. Alia ſecundum quam nihil homo ſubtrahit de his quæ debet ponere ſecundum tempus illud in amore Dei; & hæc perfectio, ſeu totalitas ponitur in præcepto etiam ut nunc implenda, ut ſcilicet nihil omittat eorum quæ ponere debet in amore Dei; & hæc totalitas excludit omne illud quod eſt contrarium, & repugnans dilectioni divinæ, non autem illud quod ad tempus actum dilectionis intercipit: quia ſemper agere ſecundum actum virtutis, non eſt niſi eorum qui ſunt in ſtatu beatitudinis: quia perfectio felicis eſt in operatione; perfectio autem virtutis eſt in habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod præcipit lex ut faciendum, impleri poteſt, & impletur ab omnibus in ſtatu ſalutis.

Ad ſecundum dicendum, quod actus aliarum virtutum non ſunt finis præcepti, quemadmodum actus caritatis: & ideo actus caritatis habet aliquem modum, qui competit uno modo fini, & alio modo viæ; non autem ita eſt in aliis virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum hoc quod ponitur ut legis præceptum, ſecundum hoc ligat ad id quod implendum

(a) *Al.* deeſt præcepta. (b) *Al.* & propter hanc.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Immo Pelagius catholicum fingens in epiſtola quam ad Innocentium I. ſcripſit, ſed quæ Innocentio iam defuncto pervenit ad Zozymum Innocentii ſucceſſorem, ut Auguſtinus notat. ** Lib. de perfectione iuſtitiæ ad interrogationem xvii.

Digitized by Google

dum eſt in via; quantum vero ad id quod de ipſo impletur in patria, magis ponitur ut documentum fidei, quam ut præceptum legis.

Ad alia etiam patet ſolutio per ea quæ dicta ſunt.

EXPOSITIO TEXTUS.

N*On ergo iam ſe diligit*. Contra. Omne peccatum, ſecundum Auguſtinum (XIV. de Civit. Dei cap. XXVIII.) eſt ex amore ſui. Ergo videtur etiam quod immoderate ſe diligat. Dicendum, quod diligit in ſe naturam exteriorem, quam ſe æſtimat eſſe, non autem naturam intellectivam, ſecundum quam vere eſt id quod eſt; & ita diligit id quod ſe eſſe exiſtimat, non autem id quod vere eſt: quia unaquæque res proprie eſt id quod eſt potiſſimum in ipſa, ſicut civitas eſt Rex, ut dicit Philoſophus IV. Ethic. cap. IX.

Sic condita eſt mens humana ut numquam ſui non meminerit, numquam ſe non intelligat, numquam ſe non diligat..

De his quæ in hac notula dicuntur, dictum eſt in I. Lib. diſt. III.

Ex toto corde, ideſt ex toto intellectu; ex tota anima, ideſt voluntate; ex tota mente, ideſt memoria. Sciendum quod ad caritatem exigitur aliquid tripliciter. Uno modo ſicut ſubiectum caritatis, quod eſt ipſa voluntas; alio modo ſicut præcedens ad caritatem, ſicut memoria, & intelligentia; tertio ſicut conſequens ad caritatem, quemadmodum iraſcibilis, & concupiſcibilis, & etiam membra corporalia quæ imperium caritatis exequuntur. Quia ergo actum caritatis oportet eſſe perfectum, ſicut cuiuslibet virtutis, ideo præceptum de actu caritatis includit perfectionem omnium prædictorum ſecundum diverſas expoſitiones; ut ſcilicet neque in voluntate, neque in omnibus præcedentibus, aut ſequentibus aliquid ſit quod caritati obſiſtat quantum ad perfectionem viæ, vel quod actum caritatis interrumpere poſſit quantum ad perfectionem patriæ. Et ideo ſecundum unam expoſitionem dicitur: *Ex tota mente*, ideſt ex tota memoria, ut abſit oblivio; *ex toto corde*, ideſt intellectu, ut deſit error; *ex tota anima*, ideſt voluntate, ut tollatur omnis contraria affectio. Alio modo exponitur: *Ex toto corde*, quantum ad concupiſcibilem; *ex tota anima*, quantum ad iraſcibilem, ut nulla paſſione ſenſitivi appetitus dilectio Dei impediatur; *ex tota mente*, quantum ad rationalem, quæ includit voluntatem, & intellectum. Item Gregorius Nyſſenus (tract. de creatione hominis cap. VII.) exponit: *Ex toto corde*, quantum ad animam vegetabilem; *ex tota anima*, quantum ad ſenſibilem; *ex tota mente*, quantum ad rationalem. Sed Deuter. VI. ponitur, *Ex tota fortitudine*, quod referendum eſt ad membra exteriora, quæ imperium caritatis exequuntur; vel etiam ad iraſcibilem, ut quidam dicunt: vel ponitur circumſtantia dilectionis, ut ſcilicet ſit firma.

DISTINCTIO XXVIII.

Si illo præcepto iubemur diligere totum proximum.

HIc poteſt quæri, utrum illo mandato dilectionis proximi totum proximum, ideſt animam, & corpus, noſque ipſos totos diligere præcipiamur. Ad quod dicimus, omne genus diligendarum rerum illis duobus mandatis contineri. „ Quatuor enim diligenda ſunt, " ut ait Auguſtinus (Lib. I. de Doct. chriſt. cap. XXIII.) „ Unum quod ſupra nos eſt, ſcilicet Deus; alterum quod nos ſumus; tertium quod iuxta nos eſt, ſcilicet proximus; quartum quod infra nos eſt, ſcilicet corpus. De ſecundo, & quarto nulla præcepta danda erant, ſcilicet ut diligeremus nos, vel corpus noſtrum. Præcipitur autem Deus diligi, & proximus. Ut autem quiſque ſe diligat, præcepto non eſt opus: quamtumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio ſui, & dilectio corporis ſui: quia nemo umquam carnem ſuam odio habuit (Epheſ. v. 29.) Nam viri iuſti qui corpus ſuum cruciant, non corpus, ſed corruptiones eius, & pondus oderunt. " Hic videtur Auguſtinus tradere, quod ex præcepto non teneamur diligere noſmetipſos, vel

vel corpus noſtrum. Quod ſi eſt, non omne genus diligendarum rerum illis duobus præceptis continetur: quia cum & nos ipſos, & corpus noſtrum diligere debeamus; ad quid neceſſarium eſt præceptum, cum ſcriptum ſit (Pſal. x. 6.) „Qui diligit (1) iniquitatem, odit animam ſuam? " Sed ſpeciale de hoc præceptum non erat dandum, (2) nec ſpeciali præcepto opus erat id tradi, ut quiſque ſe, vel corpus ſuum diligeret: quia hoc in illo præcepto continetur: „Diliges „proximum tuum ſicut teipſum. " Ibi enim & proximum totum, & te totum intelligere debes. Unde Auguſtinus in eodem (Lib. cap. xxvi.) „Si te totum „diligas, ideſt animam, & corpus, & proximum totum, ideſt animam, & cor„pus (homo enim ex anima conſtat, & corpore) nullum rerum diligendarum „genus in his duobus præceptis prætermiſſum eſt. Cum enim præcurrat dile„ctio Dei, eiuſque dilectionis modus præſcriptus appareat, & ſequatur dilectio „proximi, de tua dilectione nihil dictum videtur. Sed cum dictum eſt: Diliges „proximum tuum ſicut teipſum: ſimul & tui abs te dilectio prætermiſſa non eſt." Ecce hic aperte dicit, in illo præcepto non tantummodo proximi, ſed etiam mei contineri dilectionem, & totius proximi, totiuſque mei. Ex quo apparet quod dictum eſt de ſecundo, & quarto, ideſt de dilectione noſtri, & corporis noſtri, nulla præcepta eſſe danda, ita eſſe intelligendum, ſcilicet (3.) ſpecialia, & diviſa, quia in illo uno totum continetur. Et quia id quod ſumus, & quod infra nos eſt, ad nos tamen pertinens, naturæ lege diligimus, quæ etiam in beſtiis eſt; ideo & de illo quod ſupra nos, & de illo quod iuxta nos eſt, diviſa præcepta ſumpſimus: in quorum altero eius quod ſumus, & illius quod infra nos eſt, dilectio continetur.

Si in illo præcepto contineatur dilectio Angelorum.

ORitur autem hic de Angelis quæſtio, utrum ad illud præceptum dilectionis proximi etiam dilectio pertineat Angelorum. Nam quod nullum hominem exceperit qui præcepit proximum diligere, Dominus in parabola ſemivivi derelicti oſtendit, eum dicens proximum qui erga illum extitit miſericors: deinde ſubdit (Luc. x. 36.) „Vade, & tu fac ſimiliter: " ut eum proximum intelligamus cui vel exhibendum eſt officium miſericordiæ, ſi indiget; vel exhibendum eſſet, ſi indigeret. Nullum vero exceptum eſſe, cui miſericordiæ negandum ſit officium, quis non videat? cum uſque ad inimicos porrectum ſit, Domino dicente (Matth. v. 44.) „Diligite inimicos veſtros, benefacite his qui oderunt vos. " Manifeſtum eſt igitur præcepto dilectionis proximi omnem hominem eſſe deputandum proximum.

Quod hoc nomen proximus *ad aliquid eſt.*

PRoximi vero nomen ad aliquid eſt, nec quiſquam eſſe proximus niſi proximo poteſt. Unde conſequens eſt, & cui præbendum, & a quo præbendum eſt officium miſericordiæ, recte proximum dici. Manifeſtum eſt igitur præcepto dilectionis proximi etiam ſanctos Angelos contineri, a quibus tanta nobis miſericordiæ impenduntur officia. Ex quo & Dominus proximum noſtrum ſe dici voluit, ut in parabola ſaucii (Luc. x.) ſignificat. Et in Propheta (Pſal. xxxiv. 14.) „Quaſi proximum, & quaſi fratrem noſtrum ſic complacebam. " Sed quia excellentior, ac ſupra noſtram naturam eſt divina ſubſtantia, præceptum dilectionis Dei a proximi dilectione diſtinctum eſt. Ideoque licet Deus omnia nobis impendat beneficia; non tamen nomine proximi includitur in illo præcepto, quem non ſicut nos diligere debemus, ſed pluſquam nos toto corde, & tota anima. Chriſtum vero, inquantum homo eſt, ſicut nos diligere debemus, eiuſque ſecundum hominem dilectio illo continetur mandato: quem etiam ſecundum hominem magis.

(1) *Al.* inimicum. (2) *Al.* nec ſpirituali. (3) *Al.* ſpiritualia.

gis quam nos, ſed non quantum Deum debemus diligere : quia inquantum eſt homo, minor eſt Deo. (Ex Auguſtino Lib. I. de Doct. chriſt. cap. xxx.)

Quibus modis dicitur proximus.

HIc notandum eſt, proximum dici diverſis modis, ſcilicet conditione primæ nativitatis, ſpe converſionis, propinquitate cognationis, ratione beneficii exhibitionis.

DIVISIO TEXTUS.

HIc determinat de caritate per comparationem ad ipſum diligibile : & dividitur in duas partes. In prima inquirit quid ſit per caritatem diligendum ; in ſecunda quo ordine, diſtinct. xxix. ibi, *Poſt prædicta de ordine caritatis agendum eſt*. Prima in tres. In prima oſtendit ad quos ſe extendit præceptum caritatis quantum ad homines ; in ſecunda quantum ad Angelos, ibi, *Oritur autem hic quæſtio* ; in tertia elicit ex dictis quamdam diſtinctionem, ibi, *Hic notandum eſt*. Circa primum duo facit. Primo determinat veritatem ; ſecundo removet dubitationem, ibi, *Hic videtur Auguſtinus tradere, quod ex præcepto non teneamur diligere noſmetipſos.*

QUAESTIO I.

HIc quæruntur ſeptem.
Primo. Utrum virtutes ſint ex caritate diligendæ.
Secundo. Utrum (*a*) inanimata.
Tertio. Utrum Angeli.
Quarto. Utrum dæmones.
Quinto. Utrum mali homines.
Sexto. Utrum homo ex caritate ſeipſum diligere poſſit.
Septimo. Utrum proprium corpus.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes ſint diligendæ ex caritate.

2.2. *quæſt.* xxv. *art.* 1. *&* 1. *diſt.* xvii. *qu.* 1. *art.* 5.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod virtutes ex caritate ſint diligendæ. Auguſtinus enim dicit (Lib. VIII. de Trin. cap. vii. & viii.) *Qui diligit fratrem, dilectionem qua diligit, magis diligit*. Sed dilectio qua proximus diligitur, eſt virtus caritatis. Ergo virtutes ex caritate ſunt diligendæ, cum proximus diligatur ex caritate.

2. Præterea. Propter quod unumquodque, illud magis. Sed amicitia vera diligit amicum propter honeſtum. Ergo diligit honeſtum etiam magis quam amicum. Ergo & caritas, quæ eſt amicitia quædam, ut dictum eſt (diſt. xxvii. quæſt. ii. art. 1. corp.) magis eſt dilectiva virtutum quam etiam proximorum.

3. Præterea. Actus primi, & actus reflexi ſuper eos ad eamdem potentiam pertinent, quia ſunt eiuſdem rationis ; ſicut intelligere aliquod intelligibile, & intelligere ſe intelligere. Sed ad actus eiuſdem rationis pertinet eadem virtus. Ergo cum per caritatem diligatur proximus, per caritatem diligetur dilectio qua diligitur proximus, & eadem ratione aliæ virtutes.

4. Præterea. Ex caritate diligenda ſunt illa quæ ad beatitudinem referuntur. Sed virtutibus in beatitudinem ducimur, & nobiſcum manent in beatitudine. Ergo virtutes ex caritate ſunt diligendæ.

5. Præterea. Caritas eſt dilectio finis ultimi. Sed ultimus finis noſtræ vitæ eſt beatitudo. Ergo beatitudinem ex caritate diligere debemus. Sed virtutes, & gratiæ, cum conſummantur, in beatitudinem tranſeunt. Ergo virtutes diligendæ ſunt ex caritate.

Sed contra eſt quod Auguſtinus (in I. Lib. de Doctr. chr. cap. xxiii.) ſufficienter enumerat ea quæ ſunt diligenda ex caritate, & nullam mentionem facit de virtutibus, ut patet in littera.

Præterea. Illud quod propter nos tantum diligimus, non diligitur ex caritate : quia *caritas non quærit quæ ſua ſunt* : I. Corinth. xiii. 5. Sed virtutes propter nos tantum diligimus, quia in ſeipſis non ſubſiſtunt, cum accidentia ſint : unde neque bonitatem habent, niſi ſecundum quod in nobis ſunt. Ergo non ſunt diligendæ ex caritate.

Præterea. Illa ſola ſunt ex caritate diligenda quæ nobiſcum participant beatitudinem. Sed virtutes, cum ſint accidentia, non ſunt capabilia (*b*) beatitudinis, nec etiam vitæ. Ergo non ſunt ex caritate diligendæ.

SO-

(a) Al. animata. (b) *Seu* capacia.

Digitized by Google

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum caritas amorem includat, & aliquid addat, diligi aliquid ex caritate contingit dupliciter. Uno modo ſicut id ad quod amicitia caritatis terminatur; & hoc modo non diligitur ex caritate niſi illud ad quod nata eſt amicitia eſſe. Amicitia autem non poteſt eſſe ad virtutes, nec ad aliqua accidentia propter duo. Primo quia amicitia facit ut homo velit amicum eſſe, & bona habere. Accidentia autem non habent eſſe per ſe, nec bonitatem per ſe, ſed eorum eſſe eſt eis in ſubſtantiis: unde quod volumus virtutes, & accidentia eſſe, hoc ad ſubſtantiam refertur, quam volumus ſub illis accidentibus eſſe, vel bene eſſe habere. Secundo quia amicitia conſiſtit in quadam ſocietate, ſecundum quod amati ſeipſos redamant, & eadem operantur, & ſimul converſantur: unde amicitia non poteſt eſſe niſi ad aliquid quod ſit natum agere. Et quia agere non eſt accidentium, ſed ſubſtantiarum, ideo non poteſt eſſe amicitia ad virtutes, neque ad alia accidentia: & ideo non poſſunt virtutes diligi ex caritate, ſicut ad quæ caritas terminetur. Alio modo poteſt aliquid diligi ex caritate ſicut ad quod terminatur amor (*a*) (ſeu dilectio) qui in caritate includitur, quamvis ad illud amicitia non ſit; & hic amor ordinatur ad amorem alicuius quod principaliter amatur, & concupiſcentiæ dilectio dicitur; ſicut amicus dicitur amare ſanitatem amici ſui: & hoc modo virtutes ex caritate diliguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur de dilectione quæ Deus eſt, qua diligitur proximus effective, & exemplariter.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus, vel honeſtum non eſt cauſa finalis quare amicus diligatur, ſed formaliter facit eum diligibilem: unde non ſequitur quod virtus ſit magis diligibilis, vel eadem ratione diligibilis; ſicut non ſequitur quod albedo ſit magis alba quam corpus album.

Ad tertium dicendum, quod diligere dilectionem, ad caritatem pertinet, ſed non ſicut ad quod caritas terminatur.

Ad quartum dicendum, quod caritas terminatur ad illa quæ ad beatitudinem referuntur ſicut poſſibilia participare beatitudinem. Sic autem non refertur ad beatitudinem virtus, quia virtus beata fieri non poteſt.

Ad quintum dicendum, quod finis ad quem principaliter terminatur caritas, eſt ipſa beatitudo increata. Sed de beatitudine creata eſt eadem ratio & de virtutibus.

ARTICULUS II.

Utrum creaturæ irrationales ex caritate ſint diligendæ.

1. 2. *quæſt.* xxv. *art.* 3. *& de verit. quæſt.* 11. *art.* 7.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod creaturæ irrationales ex caritate diligendæ ſint. Omnis enim dilectio meritoria ad caritatem pertinet. Sed aliquis poteſt meritorie diligere aliqua irrationalia, ſicut cum quis diligit ea referendo in Deum, vel quia factæ ſunt a Deo, vel quia iuvant tendentes in Deum. Ergo creaturæ irrationales ſunt diligendæ ex caritate.

2. Præterea. Caritas facit hominem conformem Deo in diligendo. Sed Deus ex caritate diligit creaturas irrationales. Sapient. xi. 25. *Diligis omnia quæ ſunt*. Ergo & homo ex caritate creaturas irrationales diligere debet.

3. Præterea. Creaturæ rationales ſunt ex caritate diligendæ, quia in ipſis eſt ſimilitudo Dei. Sed in creaturis irrationalibus invenitur aliqua ſimilitudo Dei, licet non tanta ſicut in rationalibus. Ergo irrationalia ſunt ex caritate diligenda.

4. Præterea. Fides eſt virtus theologica, ſicut & caritas. Sed fides extendit ſe etiam ad irrationales creaturas, ſecundum quod homo eas a Deo creatas credit, & divina providentia regi. Ergo & caritas.

Sed contra. Auguſtinus dicit (Lib. I. de Doctr. chriſt. cap. xxiii.) quod illa ſola ſunt ex caritate diligenda quæ nobiſcum ſocietate quadam referuntur in Deum. Sed irrationalia non ſunt huiuſmodi. Ergo non ſunt ex caritate diligenda.

Præterea. Caritas includit benevolentiam, ut ſupra dictum eſt (diſt. xxvii. art. i.) Sed benevolentia non poteſt eſſe ad irrationalia, ut dicit Philoſophus in VIII. Ethic. (cap. 11.) Ergo nec caritas.

(*a*) *In edit. Nicolai deeſt* ſeu dilectio.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ad res irrationales non poteſt eſſe amicitia eiſdem rationibus quibus nec ad accidentia. Quamvis enim eſſe habeant in quo ſubſiſtant, & operationes aliquas habeant, non tamen nobiſcum in vita communicant humana neque quantum ad eſſe, neque quantum ad operationes vitæ: & ideo non eſt ad ea benevolentia, ſecundum quam volumus amicum eſſe, & habere bona; quod irrationalibus non volumus, niſi ſecundum quod ad hominem referuntur: neque concordia, ſecundum quod eadem volumus, & agimus amicis; quod ad irrationalia eſſe non poteſt, cum nobiſcum in eiſdem operibus non poſſint communicare: & ideo non poſſunt diligi ex caritate, ſicut ad quæ caritas terminatur; poſſunt tamen diligi ex caritate, ſicut ea ad quæ amor, quem caritas includit, terminatur, qui eſt amor concupiſcentiæ; ſicut amicus amat poſſeſſiones, & alia ſui amici, non tamen ad ea amicitiam habet. Nec iſta dilectio eſt tantum imperata ex caritate, ſed etiam elicita: quia caritas elicit actum dilectionis non tantum ad ea ad quæ principaliter eſt caritas, ſed etiam ad alia quæ in illa ordinantur: & ſic diliguntur ex caritate inanimata, inquantum ordinantur ad ea ad quæ principaliter, & directe eſt caritas.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio inanimatorum ad caritatem pertinet non ſicut ad quæ caritas habeatur. (*a*)

Ad ſecundum dicendum, quod Deus diligit ex caritate creaturas, non tamen habet caritatem niſi ad creaturas rationales, quas ad beatitudinem creavit, per quam efficiuntur ſuæ vitæ participes.

Ad tertium dicendum, quod ſimilitudo imaginis quæ eſt in creaturis rationalibus, facit eas cum Deo, & ad invicem capaces unius, & eiuſdem vitæ, ſcilicet gloriæ; ad quod non ſufficit ſimilitudo veſtigii, quæ eſt in aliis creaturis: unde non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quod fides non importat aliquam aſſociationem credentis ad creditum, ſicut caritas amantis ad amatum: & ideo non eſt ſimilis ratio utrobique.

ARTICULUS III.

Utrum Angeli ex caritate ſint diligendi.

2. 2. *quæſt.* XXV. *art.* 10.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Angeli non ſint diligendi ex caritate. Quia, ut dictum eſt (art. 1. & 2. corp.) caritas non eſt hominis ad ea quæ vitam humanam non participant. Sed Angeli non vivunt vita humana. Ergo caritas non facit Angelos ab hominibus diligi.

2. Præterea. Caritas, cum ſit amicitia, eſt inter eos qui ad invicem nati ſunt converſari. Sed Angelorum qui dicuntur dii, converſatio non eſt cum hominibus, ut dicitur Daniel. 11. Ergo Angeli ex caritate non ſunt diligendi.

3. Præterea. Caritas, cum ſit amicitia, æqualitas quædam eſt. Sed Angeli ſunt nobis multo ſuperiores. Ergo ad eos caritas, vel amicitia haberi non poteſt.

4. Præterea. Plus diſtant a nobis Angeli, cum ſint incorporei, & ita alterius generis, quam animalia irrationalia, quæ ſunt unius generis nobiſcum. Sed animalia irrationalia non poſſumus diligere ex caritate. Ergo multo minus Angelos.

Sed contra. Proximi ſunt diligendi ex caritate. Sed Angeli ſunt nobis proximi, ut dicitur in littera. Ergo ſunt ex caritate diligendi.

Præterea. Amicitia facit amicos idem velle, & eiuſdem amicos eſſe. Sed Deus ex caritate diligit Angelos, ſicut & nos. Ergo & nos debemus ex caritate Angelos diligere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, ſicut dictum eſt, quod caritas non poteſt eſſe, ſicut nec amicitia, niſi inter eos qui eamdem vitam participant. Vita autem hominis, & Angeli eſt duplex. Una quæ competit eis ſecundum naturam ſuam; & ſic homines, & Angeli non communicant in eadem vita; ſed homines ad invicem, & Angeli ad invicem, quia convenit eis circa eaſdem operationes occupari. Alia vita utriuſque eſt per gratiam, ſecundum quam fiunt participes divinæ vitæ; & in hac

vita

(a) *Sic exempla omnia, & mſs. teſte ipſo Nicolaio, qui ad marginem ſupplet.* Dilectio inanimatorum ad caritatem pertinet ſicut eorum quæ aliis volumus tamquam bona, non ſicut ad quæ caritas habeatur.

Digitized by Google

vita communicant & ad invicem, & cum Deo. Et ideo ſecundum hanc vitam poteſt eſſe amicitia eorum (*a*) ad invicem, & hæc amicitia eſt caritas.

Ad primum ergo dicendum, quod vita humana dicitur dupliciter: vel quæ eſt ſecundum humanam naturam, & ſic non communicant Angeli in vita humana: vel quæ eſt hominis ſecundum participationem divinæ vitæ, & ſic communicant in humana vita.

Ad ſecundum dicendum, quod nati ſunt ad invicem converſari homines, & Angeli in patria, quando erimus æquales Angelis, ut dicitur Matth. XXII. & ſic in hac vita aliquo modo cum Angelis converſamur, inquantum angelicam vitam in terris ducimus.

Ad tertium dicendum, quod amicitia non requirit æqualitatem æquiparantiæ, ſed æqualitatem proportionis, ut ſcilicet unus amicorum operetur ad alterum ſecundum ſuam proportionem, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. VII.) tamen magna inæqualitas amicitiam ſolvit, quando ſcilicet non communicant in eadem vita.

Ad quartum dicendum, quod cum Angelis magis communicamus quam cum brutis quantum ad animam; ſed cum brutis quantum ad corpus, & ad virtutes corporeas. Homo autem, ut dicit Philoſophus in IX. Ethic. (cap. IX.) magis eſt id quod eſt ex parte animæ quam ex parte corporis: quia unumquodque eſt id quod eſt potiſſimum in ipſo: & ideo, ſimpliciter loquendo, magis diſtamus a brutis quam ab Angelis.

ARTICULUS IV.

Utrum ad malos homines caritatem habere debeamus.

2. 2. *quæſt.* XXV. *art.* 6.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ad malos homines caritatem habere non poſſimus. Caritas enim exigit communicationem in divina vita, quæ eſt per gratiam, ut dictum eſt (diſt. XXVII. quæſt. II. art. 2.) Sed hæc vita non eſt in peccatoribus. Ergo non ſunt ex caritate diligendi.

2. Præterea. Sicut ſimilitudo eſt cauſa dilectionis, ita diſſimilitudo eſt cauſa contrarii. Sed mali ſunt diſſimiles bonis. Ergo non ſunt ab eis (*b*) ex caritate diligendi.

3. Præterea. Sicut Philoſophus dicit IX. Ethic. (cap. III.) impoſſibile eſt amicitiam eſſe inter eos qui non eiſdem gaudent. Sed boni, & mali non gaudent eiſdem, ſed contrariis. Ergo non poteſt eſſe amicitia eorum ad invicem.

4. Præterea. Amicitia redamantium eſt, ut Philoſophus dicit (VIII. Ethic. cap. II.) Sed mali non redamant nos, ſed odiunt bonos. Ergo nec boni ex caritate debent diligere malos.

5. Præterea. Amicorum eſt ad eumdem amicitiam habere. Si ergo boni ex caritate diligunt malos, & mali ſeipſos diligent. Hoc autem falſum eſt: quia Philoſophus probat in IX. Ethic. (cap. IV.) quod nullus malus ſui ipſius amicus eſt. Ergo mali non ſunt ex caritate diligendi.

Sed contra. Matth. V. 44. *Diligite inimicos veſtros*. Sed omnis qui inimicatur, malus eſt. Ergo mali ex caritate ſunt diligendi.

Præterea. Quibuſcumque eſt benefaciendum, illi ſunt ex caritate diligendi. Sed malis debemus benefacere, convertendo eos, & in neceſſariis ſubveniendo eis. Ergo mali ſunt ex caritate diligendi.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in malis eſt duo conſiderare, ſcilicet naturam qua homines ſunt, & malitiam qua mali ſunt. Quia ergo ſecundum naturam ſuam ſunt ad imaginem Dei, & vitæ divinæ capaces ſunt, ideo ſecundum naturam ſunt ex caritate diligendi. Malitia autem ipſorum eſt (*c*) contraria divinæ bonitati, & ideo ipſa in eis odienda eſt. Unde Auguſtinus dicit: *Sic diligendi ſunt homines, ut eorum non diligantur errores.*

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non exigit communicationem in divina vita in actu, ſed ſufficit ut ſit in potentia: quia quod eſt in potentia, quodam modo eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod illud ſecundum quod nobis diſſimiles ſunt, odire debemus in eis, & deſtruere quantum poſſumus: & hoc eſt eorum naturam diligere, quia eorum malitia bonitati naturæ repugnat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quantum ad id quod nunc eſt, non gaudeant eiſdem, tamen poſſibile eſt ut eiſ-

Nnn 2 dem

(a) *Forte ſupplendum* & noſtrum. (b) *Al.* in caritate. (c) *Al.* contrarium.

dem gaudeant: & ideo dicit Philoſophus in IX. Ethic. (cap. III.) quod non confeſtim diſſolvenda eſt amicitia ad eum qui ex bono factus eſt malus; ſed multo plus adiuvandi ſunt ad recuperandam bonitatem virtutis quam ad recuperandam poſſeſſionem bonorum temporalium.

Ad quartum dicendum, quod quamvis actu non redament, tamen nati ſunt redamare, & præcipue in vita futura, cuius vitæ coniunctionem præcipue attendit caritas: unde bene poteſt eſſe etiam inter eos qui ſe in hac vita non cognoſcunt.

Ad quintum dicendum, quod malus in ſeipſo diviſus eſt, quia per affectum malitiæ impugnat bonitatem naturæ; & ſecundum hoc dicitur ſeipſum odire. Nos autem malos quantum ad naturam quam habent, diligere debemus, non quantum ad malitiam.

ARTICULUS V.

Utrum dæmones ex caritate ſint diligendi.

2. 2. *quæſt.* XXV. *art.* II.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod dæmones ex caritate ſint diligendi. Lev. XIX. 18. (*a*) *Dilige proximum tuum*. Gloſſa: „ Proximus non pro„ pinquitate ſanguinis intelligendus eſt, ſed „ ſocietate rationis. “ Sed dæmones, & damnati nobiſcum habent ſocietatem in ratione. Ergo ſunt ex caritate diligendi.

2. Præterea. Dictum eſt (art. præc.) quod malos debemus diligere ratione naturæ, quæ in eis bona eſt. Sed, ſicut dicit Dionyſius IV. cap. de divin. Nomin. in dæmonibus eſt etiam natura bona: quia bona naturalia per peccatum non amiſerunt. Ergo ſunt diligendi ex caritate.

3. Præterea. Omnem creaturam rationalem quam Deus diligit, ex caritate diligit. Sed Deus diligit dæmones, quia diligit omnia quæ fecit. Ergo ex caritate diligit eos, cum ſint rationales creaturæ. Ergo & nos ex caritate debemus eos diligere.

4. Præterea. Quod facit ad cumulum noſtri meriti, & ad Dei gloriam, debemus ex caritate diligere. Sed dæmones, inquantum nos tentant, nobis proficiunt, ſicut in II. Lib. diſt. VI. dictum eſt: & iterum gloria Dei in eis manifeſtatur. Ergo ſunt ex caritate diligendi.

Sed contra. Cum amicis communicandum eſt. Sed omnis communicatio ad dæmones eſt nobis interdicta: (*b*) unde Iſaiæ XXXVIII. reprehenduntur illi qui dicuntur cum morte, & inferno pactum iniiſſe. Ergo dæmones non ſunt ex caritate diligendi.

Præterea. Auguſtinus dicit (Lib. I. de Doct. chr. cap. XXV.) quod proximus ex caritate diligitur, vel quia iuſtus eſt, vel ut iuſtus ſit. Sed dæmones neque iuſti ſunt, neque iuſti eſſe poſſunt. Ergo ex caritate diligendi non ſunt.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut prædictum eſt, ex caritate diligitur aliquid dupliciter: uno modo ſicut id ad quod habetur caritas; alio modo ſicut id ad quod terminatur aliquo modo amor, quem includit caritas, inquantum ordinatur ad aliquod eorum ad quæ habetur caritas. Primo igitur modo dæmones non ſunt ex caritate diligendi: quia non communicant nobiſcum in vita divina neque actu, neque potentia: & ſimiliter eſt etiam de damnatis. Unde Philoſophus dicit in IX. Ethic. cap. III. quod amicitia eſt diſſolvenda ad illos qui ſunt inſanabiles propter malitiam abundantem. Hæc autem inſanabilitas quamvis in hac vita contingat in quibuſdam, conſideratis humanis viribus, non tamen contingit niſi poſt hanc vitam conſiderato ordine divinæ miſericordiæ. Caritas autem attendit quod divinum eſt, ſed amicitia quod humanum eſt: & ideo amicitia politica diſſolvitur ad illos qui ſecundum humanas conſiderationes inſanabiles ſunt effecti, quod etiam in hac vita quandoque contingit; ſed caritas non diſſolvitur ad aliquem in hac vita, quantumcumque ſit malus: quia adhuc ſecundum ordinem divinæ miſericordiæ manet poſſibilitas ad vitam gloriæ; ſed poſt hanc vitam non manet: & ideo per modum prædictum neque damnati, neque dæmones ſunt ex caritate diligendi. Quantum autem ad ſecundum modum, dæmonum natura ex caritate diligi poteſt, inquantum eſt creatura Dei; non autem dæmones, quia hoc nomen vitium principaliter ipſorum deſignat.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligendum eſt de ſocietate rationis, in qua manet ordo ad vitam gratiæ, cuiuſmodi communicationem requirit caritas.

Ad ſecundum dicendum, quod in peca-

(*a*) Vulgata: *Diliges amicum tuum*. (*b*) *Al. Ideo* et *de*.

Digitized by Google

catoribus, quamdiu in hac vita ſunt, adhuc ratione naturæ manet poteſtas ad gratiam, non autem in damnatis, & dæmonibus: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Deus diligit naturam dæmonum, non quaſi ad eam caritatem habeat, ſed inquantum eſt effectus eius: & hoc modo etiam nos eam debemus diligere.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dæmones proſint nobis ad meritum, & quod eorum actus, & vita in gloriam Dei cedant, eſt per accidens præter intentionem eorum; & ex eo quod eſt ſecundum accidens, non eſt ſumendum iudicium de re aliqua.

ARTICULUS VI.

Utrum homo debeat ſeipſum ex caritate diligere.

2. 2. *quæſt.* XXV. *art.* 4.

1. AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod homo non debeat ſeipſum diligere ex caritate. Quia, ſicut dicit Gregorius (hom. XVII. in Evang.) *caritas minus quam inter duos haberi non poteſt*. Ergo non poteſt eſſe alicuius ad ſeipſum.

2. Præterea. Amicitia redamationem exigit, & communicationem in vita, & alia huiuſmodi, quæ non ſunt hominis ad ſeipſum. Sed caritas amicitia quædam eſt. Ergo caritas non eſt hominis ad ſeipſum.

3. Præterea. Caritas amor quidam eſt. Amor autem, ut dicit Dioniſ. (IV. cap. de div. Nomin.) eſt unitiva virtus. Cum ergo unio non ſit niſi diverſorum, videtur quod caritas non poſſit eſſe ad ſeipſum.

4. Præterea. Amicitia in æqualitate conſiſtit, ſicut iuſtitia, ut dicitur VIII. Ethic. (cap. IX.) Sed iuſtitia non eſt ad ſeipſum, proprie loquendo, ut Philoſophus dicit in V. Ethic. (cap. XI.) Ergo neque amicitia, ſeu caritas.

5. Præterea. Nihil vituperabile eſt diligendum ex caritate. Sed amare ſeipſum eſt vituperabile, ut patet II. Tim. III. 2. *Erunt homines ſe ipſos amantes*. Ergo ex caritate homo ſeipſum non diligit.

Sed contra. Homo debet diligere proximum ſicut ſeipſum. Sed proximum debet ex caritate diligere. Ergo & ſeipſum.

Præterea. Miſericordia ex caritate cauſatur. Sed homo ſibi ipſi poteſt miſericors eſſe. Ergo & ſeipſum poteſt ex caritate diligere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod proceſſus amoris ſe habet ad ſimilitudinem proceſſus cognitionis. In cognoſcitivis autem invenitur aliquid, ubi primo figitur intellectus cognoſcentis, ſicut in primis principiis, & ex his ad alia derivatur; & ipſa quidem cognitio, ſecundum quod ſtat in principiis, accipit nomen intellectus; ſecundum autem quod derivatur ad concluſiones, quæ ex principiis cognoſcuntur, accipit nomen ſcientiæ. Sed quia cognitio principiorum eſt in concluſionibus ſicut cauſa in cauſato, & e converſo cognitio concluſionis eſt in principiis ſicut cauſatum in cauſa; ideo etiam dicuntur intelligi concluſiones, & ſciri principia. Similiter & affectus amantis primo figitur in ipſo amante, & ex eo derivatur ad alios, ut Philoſophus dicit in IX. Ethic. (cap. IV.) quod ex his quæ ſunt hominis ad ſeipſum, venerunt ea quæ ſunt hominis ad amicum, dum ſe habet ad amicum ſicut ad ſeipſum. Nec eſt mirum, quia unita ad ſimilitudinem ſe habent eorum quæ ſunt unum. Et quamvis nomen amicitiæ imponatur proprie ſecundum quod amor ad alios ſe diffundit, tamen etiam amor quem quis habet ad ſeipſum, amicitia, & caritas poteſt dici, inquantum amor quem quis habet ad alterum, procedit a ſimilitudine amoris quem quis habet ab ſeipſum.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur quantum ad primam impoſitionem nominis caritatis.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de amicitia ſecundum quod importat amorem diffuſum ad alios.

Ad tertium dicendum, quod illa quæ ſunt unum ſecundum numerum, poſſunt adhuc uniri per affectum: & ideo poteſt eſſe amor etiam proprie dictus ad ſeipſum.

Ad quartum dicendum, quod amicitia conſiſtit in adæquatione quantum ad affectum, ſed iuſtitia in adæquatione rerum. Sed per operationem animæ poſſunt accipi ſicut diverſa ut unum, ita idem ut plura; quod contingit quando actus animæ in ipſum agentem reflectitur: & ideo amicitia magis poteſt eſſe ad ſe quam iuſtitia; quamvis etiam iuſtitia poſſit eſſe hominis ad ſeipſum metaphorice dictum, inquantum in homine etiam diverſa ſecundum rem inveniuntur, ſcilicet diverſæ vires, quarum adæquatio in eo quod unicuique

cuiu-

competit, iuſtitiam metaphoricam facit, ut in V. Ethic. (cap. ult.) dicitur.

Ad quintum dicendum, quod amare ſe ipſum quantum ad hominem exteriorem nimis eſt vituperabile; ſed amare ſeipſum quantum ad hominem interiorem eſt valde laudabile: & hoc eſt caritatis.

ARTICULUS VII.

Utrum diligere debeamus corpora noſtra ex caritate.

2. 2. *quaeſt.* xxv. *art.* 5.

1. AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod corpora noſtra non ſint ex caritate diligenda. Caritas enim non refugit converſationem cum eo ad quem caritas eſt. Sed caritas facit refugere communicationem ad corpus, ut patet Rom. VII. 24. *Quis me liberabit de corpore mortis huius?* Ergo corpus non eſt ex caritate diligendum.

2. Præterea. Philoſophus dicit in IX. Eth. (cap. VIII.) quod vituperabile eſt hominem ſeipſum diligere quantum ad id quod eſt exterius in ſeipſo. Sed corpus noſtrum eſt maxime exterius. Ergo vituperabile eſt corpus noſtrum diligere: ergo non diligitur ex caritate.

3. Præterea. Beatitudo noſtra erit in fruitione Dei. Sed illius fruitionis corpus noſtrum particeps eſſe non poteſt. Ergo non eſt particeps noſtræ beatitudinis: ergo non eſt ex caritate diligendum.

4. Præterea. Pars non ponitur in numerum contra totum. Sed corpus noſtri pars eſt. Ergo non debet poni aliud diligibile corpus noſtrum quam nos ipſi.

5. Præterea. Proximum debemus diligere ſicut nos. Sed non ponitur aliud diligibile proximus, & corpus proximi. Ergo non debet poni aliud diligibile nos ipſi, & corpus noſtrum.

Sed contra. Eph. v. Viri debent diligere uxores ſuas ſicut corpora. Sed uxores debent diligere ex caritate. Ergo & corpora.

Præterea. Omne beatificabile eſt ex caritate diligendum. Sed corpus noſtrum eſt beatificabile. Ergo eſt diligendum ex caritate.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod corpus noſtrum eſt unum de quatuor quæ ſunt ex caritate diligenda. Dilectio enim caritatis habet pro fundamento communicationem beatæ vitæ principaliter, ut ex dictis patet, & vitæ gratiæ ſecundum quod ordinatur ad ipſam. Hæc autem vita tripliciter habet relationem ad habentem caritatem. Eſt enim uno modo in aliquo ſicut in principio diffundente vitam iſtam in aliis, & ſic eſt in Deo. Eſt (a) etiam in ipſo amante, ſicut in participante vitam iſtam; & hoc dupliciter, quia ſecundum animam principaliter, & per quamdam redundantiam ſecundum corpus. Eſt etiam in aliis ſicut comparticipantibus, & ſic eſt in proximo. Et ideo quatuor ſunt ex caritate diligenda, ſcilicet Deus, proximus, nos, & corpus noſtrum.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non refugit communicationem corporis, ſecundum quod eſt capax gloriæ, ſed ſecundum quod eſt ſubiectum miſeriæ, quæ impedit ad gloriam.

Ad ſecundum dicendum, quod hominem diligere ſeipſum ſecundum exteriorem naturam in his quæ repugnant rationi, eſt vituperabile; ſed in his in quibus natura exterior interiori concordat, eſt laudabile.

Ad tertium dicendum, quod quamvis corpus non fruatur Deo immediate, tamen ex anima fruente erit quædam redundantia gloriæ in corpus.

Ad quartum dicendum, quod unuſquiſque homo proprie dicitur eſſe id quod eſt nobiliſſimum in eo, ut dicit Philoſophus in IX. Eth. (cap. IX.) Unde dilectio ſui ipſius intelligitur quantum ad ea quæ ad animam pertinent: & ideo dilectio corporis dividitur contra dilectionem ſui ipſius, non ſicut pars contra totum, ſed ſicut pars contra partem.

Ad quintum dicendum, quod corpus proximi, & anima in eadem relatione ſe habent ad habentem caritatem reſpectu beatæ vitæ, ſcilicet ut ſimul participans: & ideo non diſtinguitur diverſum diligibile penes animam, & corpus proximi.

EX-

(a) *Al.* autem.

EXPOSITIO TEXTUS.

De *ſecundo, & quarto nulla præcepta danda erant*. Contra. Lex debet univerſaliter hominem de omnibus ordinare quæ ad virtutes pertinent. Præterea. Dilectio Dei ſimiliter erat omnibus inſita naturaliter. Et dicendum, quod ſicut ſe habent ſcientiæ ſpeculativæ ad cognoſcenda, ita ſe habet lex ad operanda. Unde ſicut in ſcientiis ſpeculativis non traditur doctrina de principiis per ſe notis, quia per naturam cognoſcuntur, ſed tantum de conclusionibus quæ per ea cognoſcuntur; ita neque lex determinat explicite de dilectione ſui ipſius ad quam natura inclinat, ſed de dilectione proximi, quæ ex illa oritur, ſicut concluſiones ex principiis. Dilectio autem Dei, quamvis nobis naturaliter inſit, non tamen hoc modo quo per caritatem diligitur, ut ſupra dictum eſt. Ex hoc autem ipſo quod præcipitur Deus diligi (*a*) ſpecialiter, docemur nos ipſos ſpecialiter diligere.

Nemo umquam carnem ſuam odio habuit. Contra. Multi ſeipſos interficiunt, ut dicit Philoſophus in IX. Eth. (cap. IV.) propter abundantem malitiam. Et dicendum, quod vitam ſuam corporalem quilibet diligit naturaliter; ſed quod aliqui ad mortem ſuam corporalem anhelant, hoc contingit per accidens, vel inquantum retardantur ab aliquo bono magis amato per vitam corporalem, ſicut in quærentibus aliam vitam accidit; vel inquantum per corporalem vitam ipſorum aliquo modo conſequuntur aliqua mala, quibus carere melius æſtimant quam vitam corporalem habere.

Oritur autem hic quæſtio. Videtur quod dilectio Angelorum, & beatæ Virginis, & Chriſti, ſecundum quod homo, non continetur in dilectione proximi, ſed magis debeat reduci ad dilectionem Dei, quia ſupra nos ſunt. Et dicendum, quod Deus eſt ſupra nos quaſi influens nobis æternam vitam; ſic autem neque Angeli, neque homo virtuoſus, neque Chriſtus, ſecundum quod homo, ſupra nos ſunt: quia ſicut ſola Trinitas nos creavit ad vitam naturæ, ita ipſa ſola nos ſanctificat vita gratiæ, & beatificabit vita gloriæ. Sed ſunt diligendi ſicut ſimul nobiſcum participantes a Deo vitam æternam; & in hoc iuxta nos ſunt; quamvis ſint ſupra nos in hoc quod plenius participant.

DISTINCTIO XXIX.

De ordine diligendi, quid prius, quid poſterius.

Poſt prædicta, de ordine caritatis agendum eſt: quia dicit ſponſa (Cant. II. 4.) „ Introduxit me Rex in cellam vinariam, & ordinavit in me caritatem. “ Videamus ergo ordinem, quid prius, quid poſterius eſſe debeat. Peccat enim qui præpoſtere agit: nam ſcire quid facias, & neſcire ordinem faciendi, non perfectæ cognitionis eſt: ordinis namque ignorantia conturbat meritorum formam. Ordinem autem diligendi Auguſtinus inſinuat (Lib. I. de Doct. chri. cap. 27.) dicens: „ Ipſe eſt qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non diligendum „ eſt; aut non diligat quod diligendum eſt; (1) aut amplius diligat quod minus „ eſt diligendum, aut æque diligat quod minus, vel amplius diligendum eſt; aut „ minus, vel amplius quod æque diligendum eſt. Omnis peccator, inquantum „ eſt peccator, non eſt diligendus; & omnis homo, inquantum eſt homo, dili- „ gendus eſt propter Deum; Deus vero propter ſeipſum; & Deus propter ſe o- „ mni homine amplius diligendus eſt; & amplius quiſque debet Deum diligere „ quam ſeipſum. Item amplius alius homo diligendus eſt quam corpus noſtrum; „ quia propter Deum omnia iſta diligenda ſunt; & poteſt nobiſcum Deo homo „ perfrui, quod non poteſt corpus: quia corpus per animam vivit, qua fruimur „ Deo.

(a) *Al. utrobique* ſpiritualiter.
(1) *Al. deeſt* aut amplius diligat quod minus eſt diligendum.

Digitized by Google

„ Deo. “ Audiſti aliqua de ordine caritatis, ubi expreſſum eſt nos amplius debe-
re diligere Deum quam omnes homines, vel nos ipſos; & amplius animam alte-
rius hominis quam corpus noſtrum. In enumeratione etiam quatuor diligendo-
rum ſuperius poſita prius ponitur quod ſupra nos eſt, ſecundo quod nos ſumus,
tertio quod iuxta nos eſt, quarto quod infra nos eſt: ubi ordo diligendi inſinuari
videtur ex ratione enumerationis. Non eſt autem apertum, utrum omnes homi-
nes pariter debeamus diligere tantum quantum & nos, vel minus.

An omnes homines pariter diligendi ſint.

UNde & ſuper hoc ſemper movetur quæſtio, quam perplexam faciunt ſancto-
rum verba varie prolata. Quidam enim tradere videntur, quod pari affectu
omnes diligendi ſunt; ſed in effectu, ideſt in exhibitione obſequii, diſtinctio ob-
ſervanda ſit. Unde Auguſtinus (Lib. I. de Doct. chriſt. cap. XXVIII.) „Omnes homi-
„ nes æque diligendi ſunt; ſed cum omnibus prodeſſe non poſſis; his potiſſime
„ conſulendum eſt qui pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum oppor-
„ tunitatibus conſtrictius tibi quaſi quadam ſorte iunguntur. Pro ſorte enim ha-
„ bendum eſt, quo quiſque tibi temporaliter colligatus adhæret, ex quo legis pot-
„ ius illi dandum eſſe. “ Idem ſuper Epiſtolam ad Galat. (cap. VI.) „ Opere-
„ mur bonum ad omnes, maxime autem ad domeſticos fidei, ideſt ad Chriſtia-
„ nos. Omnibus enim pari dilectione vita æterna optanda eſt; * etſi non omni-
„ bus eadem poſſunt exhiberi dilectionis officia, quæ fratribus maxime ſunt ex-
„ hibenda: quia ſunt invicem membra, quæ habent eumdem patrem.“ His, aliiſ-
que teſtimoniis, vel auctoritatibus innituntur qui dicunt, omnes homines pariter
diligendos eſſe caritatis affectu; ſed in operis exhibitione differentiam faciunt.

Quæ his repugnare videntur.

QUibus obviat illud præceptum legis (Exod. XX. 12.) de diligendis parentibus.
„ Honora patrem tuum, & matrem tuam, ut ſis longævus ſuper terram. “
Ut quid enim ſpecialiter illud acciperetur de parentibus, niſi maiori dilectione fo-
rent diligendi? Sed hoc illi referendum dicunt ad exteriorem exhibitionem, in qua
præponendi ſunt parentes. Unde Honora dixit, non dilige. Obviat etiam illis
illud quod Hieronymus ſuper Ezechielem (cap. XLIV. 25.) ait, ſcilicet ut ordine
caritatis (ſicut ſcriptum eſt, „ Ordinavit in me caritatem:“) poſt omnium patrem
Deum carnis quoque pater diligatur, & mater, & filius, & filia, & frater, & ſo-
ror. Ambroſius ** quoque diligendi exprimens ordinem, ſuper illud Cant. cap. II.
„ Ordinavit in me caritatem, “ ait: „ Multorum caritas inordinata eſt. Quod in
„ primo eſt, ponunt tertium, vel quartum. Primo Deus diligendus eſt, ſecundo
„ parentes, tertio filii, poſt domeſtici; qui ſi boni ſunt, malis filiis præponendi
„ ſunt: ſecundum hoc in Evangelio ad cuiuſque dilectionem proprium ponit (Marc.
„ XII. 30. & 31.) Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex totis
„ viribus tuis; & proximum tuum ſicut te ipſum: & inimicos non ex tota virtute,
„ non ſicut te ipſum, ſed ſimpliciter. Sufficit enim quod diligimus, & non odio
„ habemus. “ Ecce hic ex præmiſſis aperte inſinuatur quæ in affectu caritatis di-
ſtinctio ſit habenda, ut differenti affectu, non pari homines diligamus; & ante o-
mnia Deum, ſecundo nos ipſos, tertio parentes, inde filios, & fratres, poſt do-
meſti-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Hucuſque tantum in expoſitione ſua ſuper Epiſt. ad Galatas: unde autem cetera, non occurrit.

** Ex illo quidem notat Gloſſa ſuper eumdem locum; ſed Origenis potius eſt hom. III. in Cant. ut in Pantheologia Raynериana tit. *Caritas* cap. II. notavimus. Nec S. Ambroſius in Cantica commentarium ullum ſcripſit; ſed Ambroſius Ansbertus tantum, etſi collectitius Commentarius ex Ambroſii ſcriptis conſarcinatus inter eius opera extat; ſed nec eadem ibi quæ hic inter alia quæ de ordine caritatis diſſerit, ut nec in XXXI. cap. Prov. cap. X. ubi etiam de eodem, & Lib. I. de Officiis cap. VII. unde aliquid huc pertinens colligi poteſt.

meſticos, demum inimicos diligamus. Sed inquiunt illi, quæ de ordine dilectionis ſupra dicuntur, eſſe referenda ad operis exhibitionem, quæ differenter proximis exhibenda ſunt: primo parentibus, inde filiis, poſt domeſticis, deinde inimicis; Deum vero tam affectu, quam obſequii exhibitione ante omnia diligendum.

Quod aliqui illorum tradunt, tantum proximum quantum nos eſſe diligendum.

QUorum etiam nonnulli tradunt, affectu caritatis tantum proximos eſſe diligendos, quantum nos ipſos diligimus: quod confirmant auctoritate Auguſtini qui ait (de Trinit. Lib.VII.cap.VIII.) „ Nec illa iam quæſtio moveat, quantum „ caritatis fratri debeamus impendere, quantum Deo. Incomparabiliter plus Deo „ quam nobis, fratri vero quantum nobis. Nos autem tanto magis diligimus, „ quanto magis diligimus Deum. “ Ex hoc, & ex præmiſſis teſtimoniis Auguſtini aſſerunt, omnes homines pariter diligendos a nobis, & tantum quantum nos, Deum autem plus quam nos, corpus vero noſtrum minus quam nos, vel proximos. Nec in enumeratione præmiſſa quatuor diligendorum, ordinem diligendi aſſignari dicunt, ſed tantum quæ ſunt diligenda.

Secundum alios non pari affectu omnes diligendi ſunt.

VErum quia præmiſſa verba Ambroſii ſecundum affectum ordinem diligendi, magis quam ſecundum effectum diligenter intuentibus explicare videntur; non indocte alii dicunt non ſolummodo exhibitione operis, ſed etiam in affectu caritatis ordinem differentem eſſe ſtatutum; ut ante omnia diligamus Deum, ſecundo nos, tertio parentes, quarto filios, vel fratres, & huiuſmodi, poſtea domeſticos, demum inimicos.

Determinatio auctoritatum, quæ videntur adverſari.

QUod vero Auguſtinus dicit, pariter omnes eſſe diligendos, & pari dilectione omnibus vitam optandam, ita accipi poteſt, ut paritas non ad affectum referatur, ſed ad bonum quod eis optatur: quia caritatem omnibus optare debemus, ut paria bona mereantur, ſicut Apoſtolus dicit (I. Corinth. VII. 2.) „ Volo o„ mnes homines eſſe ſicut me. “ Optanda eſt enim minoribus perfectio maiorum, ut ipſi fiant perfecti, & ſic parem mereantur beatitudinem: vel pari dilectione, ideſt eadem dilectione, omnes diligendi ſunt. Item quod ait: „ Ut tantum dili„ gamus fratres quantum nos: “ ita intelligi poteſt; ideſt, ad tantum bonum diligamus fratres ad quantum nos, ut tantum bonum eis optemus in æternitate quantum nobis, etſi non tanto affectu: vel ibi „ quantum “ ſimilitudinis eſt, non quantitatis.

Quæſtio de parentibus malis, & aliis bonis.

SOlet quæri, ſi parentes noſtri mali ſint, vel filii, vel fratres, an magis, vel minus diligendi ſint aliis bonis hac ratione nobis non copulatis. Videtur quod magis ſint diligendi boni qui nobis carne non ſunt coniuncti, quam alii carne coniuncti: quia nobis ſunt coniuncti corde, glutino caritatis: ſanctior eſt enim copula cordium, quam corporum. Unde Beda * de illis verbis Domini (Matth. XII, 49.) „ Mater mea, & fratres mei hi ſunt qui verbum Dei faciunt, “ ait: „ Non „ iniurioſe negligit matrem, nec mater negatur, quæ etiam de cruce agnoſcitur; „ ſed religioſiores monſtrantur copulæ mentium quam corporum. “ Verumtamen latebroſa quæſtio eſt hæc, nec a nobis plene abſolvenda properantibus ad alia. Movemur enim ſuper illis verbis quibus inimicos non ex tota virtute, non ſicut

* Mutuatus ex Ambroſio, ex quo & refert S. Thomas plenius in Catena aurea ſuper Lucam.

Digitized by Google

ſicut teipſum iubet diligere, ſed ſimpliciter : ſufficit enim quod diligimus, & non odio habemus. Quod non ita eſt accipiendum, qnaſi ſufficiat tibi diligere inimicum, & non ſicut teipſum (quia omnes & amicos, & inimicos ſicut teipſum diligere debes) ſed ad oſtendendum gradus diligendi Deum, & proximum, & inimicum, qui tamen proximus eſt, quos Dominus ponit cum ait : „ Diliges Deum ex „ tota virtute, & proximum tuum ſicut teipſum." Non ait, „Ex tota virtute," ut oſtendat proximum diligendum minus quam Deum. Dicit etiam:, Diligite ini„ micos veſtros, nec addit, "Ex tota virtute," nec, „Sicut teipſum, "ſed ſimpliciter : ſufficit enim quod diligimus, & non odio habemus; ideſt, ſufficit dicere, ut diligamus, ut non odio habeamus ; non quin eos diligere debeamus ſicut nos, quia proximi ſunt ; ſed ſufficit ſi eos minus diligimus quam alios proximos ; quod dilectionis genus innuit.

Quæſtio Auguſtini in Libro Retractationum.

QUæri etiam ſolet, cur Dominus præceperit diligere inimicos, cum alibi præcipiat odio habere parentes, & filios. Ad quod dicendum eſt, duo eſſe diligenda in homine, naturam, & virtutem; vitia vero, & peccatum eſſe odiendum. Et parentes ergo, inquantum mali ſunt, odiendi ſunt ; & inimici diligendi, inquantum homines. Diligamus ergo inimicos lucrandos regno Dei, & odiamus vitia in propinquis, quæ nos impediunt a regno Dei : & in omnibus communiter naturam diligamus, quam Deus fecit.

De gradibus caritatis.

SCiendum quoque eſt, diverſos eſſe gradus caritatis. Eſt enim caritas incipiens, proficiens, perfecta, & perfectiſſima. Unde Auguſtinus (tract. v. in Epiſt. I. Ioan. cap. III.) „ Perfecta caritas hæc eſt, ut quis paratus ſit pro fratribus etiam „ mori. Sed numquid mox ut naſcitur, etiam prorſus perfecta eſt ? Immo ut „ perficiatur, naſcitur ; cum fuerit nata, nutritur ; cum fuerit nutrita, roboratur; „ cum fuerit roborata, perficitur ; cum ad perfectionem venerit, dicit (Philipp. I. „ 23.) Cupio diſſolvi &c. " Hic aperte progreſſus, & perfectio caritatis inſinuatur; quam perfectionem etiam Veritas commendat dicens (Ioan. xv. 13.) „ Maiorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam ſuam ponat quis pro a„ micis ſuis : " quod dictum utique eſt de opere dilectionis : quia maior dilectionis effectus non eſt quam ponere animam pro aliis. Nec te moveat quod ait, „Pro „ amicis: " qui enim ponit animam pro amicis, & pro inimicis ponit, ad hoc ut & ipſi fiant amici.

DIVISIO TEXTUS,

POſtquam determinavit Magiſter quid eſſet ex caritate diligendum, hic determinat de ordine caritatis. Dividitur autem hæc pars in duas. In prima determinat de ordine caritatis reſpectu diligibilium quantum ad quantitatem dilectionis; in ſecunda quantum ad quantitatem meriti, diſtinct. xxx. ibi, *Hic quæri ſolet*. Prima pars dividitur in duas. In prima determinat de ordine caritatis quantum ad diverſos gradus (*a*) diligibilium ; in ſecunda quantum ad diverſos (*b*) reſpectu ſtatus ipſius diligentis, ibi, *Sciendum quoque eſt, diverſos eſſe gradus caritatis*. Prima in duas. In prima determinat ordinem caritatis reſpectu diligibilium ; in ſecunda movet quaſdam quæſtiones circa determinata, ibi, *Solet etiam quæri, ſi parentes noſtri mali ſint, vel filii, vel fratres, an magis, vel minus diligendi ſint aliis bonis hac ratione nobis non copulatis*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit caritatem habere ordinem ; ſecundo oſtendit ſecundum quod attendendus ſit ordo iſte, ibi, *Unde ſuper hoc ſæpe movetur quæſtio*. Et circa hoc duo facit. Primo ponit diverſas circa hoc opiniones; in ſecunda detetermínat quid ſibi videatur, ibi, *Verum quia præmiſſa movetur quæſtio*. Circa primum duo facit. Primo ponit quæſtiones diverſas, & rationes earum; ſecundo

(a) *Al.* eligibilium. (b) *Forte omittendum* reſpectu, *vel legendum* reſpectus.

do oſtendit quomodo prima opinio rationibus alterius partis reſpondet , ibi , *Sed inquiunt illi, quæ de ordine dilectionis ſupra dicuntur , eſſe referenda ad operis exhibitionem*. Circa primum duo facit . Primo ponit opinionem illorum qui dicunt, ordinem caritatis attendendum eſſe ſolum ſecundum effectum ; ſecundo illorum qui dicunt, etiam ſecundum affectum attendendum eſſe, ibi, *Quibus obviat illud præceptum legis de diligendis parentibus*.

Sed inquiunt illi , quæ de ordine dilectionis ſupra dicuntur , eſſe referenda ad operis exhibitionem. Hic oſtendit quomodo prima opinio reſpondet rationibus alterius partis, & circa hoc duo facit. Primo oſtendit quomodo prima opinio reſponder rationibus ſecundæ. In ſecunda oſtendit quomodo prima opinio addit, (*a*) æqualem dilectionem eſſe impendendam proximo quantum ad affectum, ſicut & ſibi ipſi , ibi, *Quorum etiam nonnulli tradunt affectu caritatis tantum proximos eſſe diligendos*.

Solet autem quæri , ſi parentes noſtri mali ſint , vel filii , vel fratres , an magis, vel minus diligendi ſint aliis bonis . Hic movet quaſdam quæſtiones circa veritatem determinatam : & dividitur in duas partes ſecundum duas quæſtiones quas movet . Secunda incipit ibi, *Quæri etiam ſolet , cur Dominus præceperit diligere inimicos*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur octo.

Primo . Utrum caritatis ſit habere ordinem.

Secundo . Utrum ille ordo ſit attendendus ſecundum affectum , (*b*) & effectum ſimul, vel ſecundum affectum tantum.

Tertio . Utrum Deus ſuper omnia diligendus ſit.

Quarto . Utrum eius dilectio admittat intuitum alicuius mercedis .

Quinto . Utrum proximos quantum noſipſos diligere debeamus.

Sexto. Utrum inter proximos propinqui extraneis præferendi ſint.

Septimo . De ordine propinquorum ad invicem.

Octavo. De perfectione caritatis, & gradibus enumeratis.

ARTICULUS I.

Utrum caritas habeat ordinem.

2. 2. *quæſt.* XXVI. *art.* 1.

1. AD primum ſic proceditur . Videtur quod caritas ordinem non habeat. Bernardus enim dicit (ſerm. VII. in Cant.) quod amor gradum neſcit, dignitatem non conſiderat . Sed omnis ordo habet aliquem gradum . Ergo in caritate non eſt aliquis ordo.

2. Præterea . Philoſophus dicit VIII. Ethic. (cap. v.) quod amicitia æqualitas quædam eſt . Sed æqualitas eſt uniformis , diverſitatem non patiens , ſicut nec unitas diviſionem . Ergo caritas non habet ordinem.

3. Præterea. Ordinare rationis eſt , cuius eſt conferre. Sed caritas non eſt in ratione, ſed in voluntate , quæ non eſt vis collativa. Ergo in caritate non eſt ordo.

4. Præterea . Ordo diſtinctionem requirit . Sed caritas eſt magis unitiva inter alias virtutes. Cum ergo in aliis virtutibus non aſſignetur ordo , neque in caritate aſſignari debet.

5. Præterea . Omne illud quod pertinet ad actum virtutis ſicut circumſtantia quædam neceſſaria , cadit ſub præcepto . Sed ordo dilectionis non cadit ſub præcepto : quia ex quo impendo alicui quod debeo , lex non prohibet quin illi cui non teneor, plus impendam. Ergo ordo dilectionis non eſt circumſtantia debita in caritate.

Sed contra. Sicut Dionyſius dicit IV. cap. de divin. Nomin. malum hominis eſt contra bonum rationis eſſe. Sed malum hominis eſt contra virtutem eſſe. Ergo in qualibet virtute oportet bonum rationis eſſe . Sed bonum rationis eſt quod homo faciat ordinate unumquodque quod facit . Cum ergo caritas ſit virtus , oportet quod ordinem habeat.

Præterea . Actus virtutum variatur ſecundum exigentiam obiectorum. Sed obiectum caritatis , quod eſt bonum , ordinem habet , cum quoddam ſit melius altero . Ergo & caritas debet ordinem habere.

Præterea . Ubicumque unum eſt propter alterum , ibi eſt aliquis ordo. Sed caritas diligit aliquid propter alterum, ſicut omnia propter Deum . Ergo caritas ordinem habet.

(a) *Al.* inæqualem, *&* *mox* ad effectum. (b) *Al.* vel effectum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in quolibet actu virtutis oportet eſſe modum: quia non eſt iuſtus aliquis, niſi iuſta iuſte faciat. Modus autem in actu virtutis eſt ex commenſuratione potentiæ ad obiectum, ut ab eodem a quo ſpeciem habet, menſuram recipiat. Obiectum autem caritatis bonum eſt hoc modo quod *bonum ſimpliciter*, ut dicit Philoſophus in VIII. Ethic. (cap. v.) *eſt amabile ſimpliciter, unicuique autem proprium bonum*. Unde cum in hoc contingat eſſe magnam diverſitatem, & gradus diverſos, ſecundum quod unum eſt altero melius, vel magis propinquum, oportet quod etiam & actus dilectionis ordinem habeat, ad hoc quod ſit virtuoſus.

Ad primum ergo dicendum, quod in amore poteſt accipi duplex gradus. Unus diligibilis ad diligibile; & de hoc gradu loquimur: alius gradus diligentis ad diligibile; & de hoc loquitur Bernardus. Hunc tamen gradum quodammodo ſcit amor, quodammodo neſcit. Scit quidem quantum ad exteriorem effectum, quia non eadem ſuperioribus, & æqualibus impendit; ſed neſcit quantum ad affectum, inquantum unit amantem amato: & interdum aliquid de affectu in effectu relucet, ut ſcilicet ad ſuperiores nos magis confidenter habeamus, & ad inferiores magis ſocialiter.

Ad ſecundum dicendum, quod amicitia non conſiſtit in æqualitate æquiparantiæ ſolum: quia poteſt eſſe ad ſuperiores, inferiores, & æquales: ſed conſiſtit in æqualitate proportionis: quæ quidem æqualitas diverſitatem non refugit quantitatis; ſicut eadem proportio, ſcilicet ſexquialtera, eſt trium ad duo, & ſex ad quatuor, quamvis inæqualis ſit quantitatis exceſſus.

Ad tertium dicendum, quod actus rationis dilectionem præcedit. Priora autem aliquid ſui in poſterioribus relinquunt, & ordo quem facit ratio, in dilectione invenitur, ut dilectio ſit ordinata: non quod ipſa ordinem faciat, ſed quia in ordinata bona per rationem accepta ordinate tendit.

Ad quartum dicendum, quod aliæ virtutes ordinant hominem in ſeipſo, ſicut fides, temperantia, & huiuſmodi; iuſtitia vero ordinat ad alium, ſecundum quod æquatur ei quantum ad res, circa quas eſt iuſtitia; ſed caritas ordinat ad alium, ſecundum quod unit per affectum quantum ad ipſum: & ideo proprium obiectum caritatis eſt ipſa rationalis natura, ad quam caritas habenda eſt, in qua plurimi gradus inveniuntur: & ideo magis aſſignatur ordo in caritate quam in aliqua alia virtute.

Ad quintum dicendum, quod in uno genere non poteſt eſſe niſi unum ſummum: & ideo ſi diligo aliquid quaſi ultimum finem, non poſſum Deum diligere quaſi ultimum finem. Ex hoc ergo ipſo quod alterum quod eſt minus diligendum, æquiparo in dilectione ei quod diligendum eſt magis, non totum dilectionis quod debeo, impendo ei quod magis diligendum eſt; & ſimiliter etiam pater in aliis. Unde caritatis ordo eſt in præcepto; & peccat qui præpoſtere agit, ut in littera dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum ordo caritatis ſit attendendus ſecundum affectum, vel ſecundum effectum.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non ſit attendendus ſecundum affectum, ſed ſecundum effectum tantum. Sicut enim prima veritas, cui innititur fides, eſt una in omnibus; ita ſumma bonitas, cui innititur caritas, una eſt. Sed fides æqualiter certa eſt de omnibus quæ ex fide creduntur. Ergo & caritas æqualiter afficitur ad omnia quæ ex caritate diligit.

2. Præterea. Actus menſuratur ſecundum rationem obiecti. Sed quamvis plura ſint quæ ex caritate diliguntur, tamen in omnibus eſt una ratio dilectionis, ſcilicet divina bonitas, quæ eſt obiectum caritatis. Ergo ad omnia quæ ex caritate diliguntur, eſt æqualis affectio.

3. Præterea. Quanto aliquis ad alterum magis afficitur, tanto maius bonum ei deſiderat. Sed omnibus quæ ex caritate diligimus, idem bonum optamus, vel de habito complacet nobis, ſcilicet vita æterna. Ergo æquali affectione omnes diliguntur.

4. Præterea. Ordo caritatis eſt in præcepto. Non autem eſt in præcepto quantum ad affectum: quia dum exhibeam unicuique quod ſibi debeo, etiam ſi ſine affectu faciam, non ſum reus præcepti. Ergo ordo caritatis non attenditur ſecundum affectum tantum.

5. Præterea. Ubi eſt maior affectus, eſt etiam maius meritum: quia meritum ſecundum radicem caritatis menſuratur. Sed non magis meretur homo in dilectione pro-

pin-

pinquorum quam aliorum, vel etiam ſuiipſius quam aliorum. Ergo ordo amoris non eſt accipiendus ſecundum affectum.

Sed contra. Gregorius dicit (hom. xxx. ſuper Evang.) quod probatio dilectionis eſt exhibitio operis. Si ergo ſecundum effectum eſt ordo, oportet quod etiam ſit ſecundum affectum.

Præterea. Bonum eſt obiectum caritatis quantum ad affectum. Sed ordo caritatis, ut dictum eſt (art. præc. in corp.) attenditur ſecundum diverſitatem bonorum. Ergo caritas habet ordinem non ſolum ſecundum effectum, ſed etiam ſecundum affectum.

Præterea. Sicut caritas principaliter reſpicit affectum, ita beneficentia reſpicit effectum. Si ergo ordo eſſet ſolum ſecundum effectum, non eſſet hæc ordinatio caritatis, ſed ſolum beneficentiæ; quod eſt contra auctoritatem Canticorum in littera inductam.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod effectus exterior non pertinet ad caritatem, niſi inquantum ex affectu procedit, in quo primo eſt caritatis actus. Unde ſi eſſet ordo in effectu tantum attendendus, ordo ille nullo modo ad caritatem pertineret, ſed ad alias virtutes magis, ſicut ad liberalitatem, vel miſericordiam. Unde cum caritas ordinata perhibeatur, oportet quod ordo in affectu obſervetur, & ex affectu in effectum procedat: non hoc modo quod ei qui plus ex affectu diligitur, magis in effectu impendatur; ſed quod homo ſit paratus magis impendere, ſi neceſſe foret: quia quandoque qui diliguntur, noſtris auxiliis non indigent. Et hoc etiam patet per ſimile in natura: quia unicuique rei naturali tantum (a) inditum eſt a Creatore de amore naturali erga aliquid, quantum neceſſarium eſt ut effectum circa id exhibeat: & ſimiliter ſecundum gradum qui neceſſe eſt ut obſervetur in effectu, ordo affectus lege divina imperatur.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum fidei non eſt veritas prima ſecundum quod eſt in re exiſtens tantum, ſed ſecundum quod eſt nobis divinitus annuntiata: quia fides ex auditu eſt: & ideo quia omnia quæ ſunt fidei, annuntiata ſunt nobis eodem modo, ideo æqualis certitudo de eis habetur. Sed caritatis obiectum eſt bonum, ſecundum quod eſt in rebus: & ideo cum in diverſis rebus diverſimode divina bonitas inveniatur, oportet quod diverſimode affectio noſtra in illa tranſeat.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis eſt eadem ratio communis diligendi in omnibus, tamen illa ratio non æqualiter participatur in ſingulis: & ideo nec æqualis affectio eis debetur.

Ad tertium dicendum, quod (b) intenſio actus, præcipue in actibus animæ (quæ non neceſſario ſecundum totum ſuum poſſe agit ſicut naturalia) non menſuratur ad quantitatem obiecti tantum, ſed ad efficaciam agentis, & conatum in agendo: unde non melius videt qui maiorem rem intuetur, ſed quod clarius videt: ideo etiam non oportet qui æqualiter afficiar ad illud cui æquale bonum deſidero.

Ad quartum dicendum, quod ille qui impendit quod debet alicui ſine affectu, quamvis non ſit reus præcepti quod eſt de actu iuſtitiæ, eſt tamen reus præcepti quod eſt de caritate: unde Rom. I. ſicut vitium reputatur ſine affectione eſſe.

Ad quintum dicendum, quod de quantitate meriti diligibilium diverſorum quæſtio erit in ſequenti diſt. & ideo ibi refervetur.

ARTICULUS III.

Utrum Deus ſit ſuper omnia diligendus ex caritate.

2. 2. *quæſt.* XXV. *art.* 2. & 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Deus non ſit ſupra omnia diligendus ex caritate. Quia, ſicut dicit Dionyſius IV. cap. de div. Nom. amor eſt unitiva virtus. Sed magis eſt ſibi unuſquiſque unitus quam Deo. Ergo magis ex caritate debet ſe diligere quam Deum.

2. Præterea. Philoſophus dicit in VIII. Ethic. (cap. V.) quod unicuique eſt amabile quod eſt ſibi bonum. Sed quidquid diligit propter hoc quod eſt ſibi bonum, propter ſeipſum diligit homo. Ergo quidquid diligit, propter ſeipſum diligit. Ergo ſe magis diligit omnibus quæ diligit; & ita non diligit Deum ſupra omnia.

3. Præterea. Philoſophus dicit in IX. Ethic. (cap. IV.) quod amicabilia quæ ſunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ ſunt ad ſeipſum. Sed primum in quolibet genere eſt potiſſimum. Ergo amor quem

(a) *Al.* inductum eſt a cauſatore. (b) *Al.* intenſione.

Digitized by Google

quem quiſque habet ad ſeipſum, eſt potior amore quem habet ad alterum; & ita quiſque plus ſeipſum quam Deum diligit ſecundum naturam, & ita etiam ſecundum caritatem, cum gratia naturam non deſtruat.

4. Præterea. Sicut dicit Gregorius (hom. xxx. in Evang.) probatio dilectionis eſt exhibitio operis. Sed tantum quiſque facit pro gratia conſervanda, ſive beatitudine creata habenda, quantum pro Deo. Ergo tantum diligit quis gratiam, vel beatitudinem creatam, quantum Deum. Sed dilectio qua dicimur diligere virtutem, vel aliquod accidens, refertur ad ipſum ſubiectum accidentis, cui deſideratur illud accidens. Ergo tantum quiſque diligit ſe habens caritatem, quantum Deum.

5. Præterea. Tantum quiſque diligit proximum, quantum diligit Deum in proximo, vel in ſeipſo: quia Deus non eſt melior in ſe quam ubicumque eſt. Ergo tantum quiſque diligit ſeipſum, vel proximum, quantum diligit Deum; & ita non diligitur Deus ex caritate ſuper omnia.

Sed contra. Finis magis diligendus eſt his quæ ſunt ad finem. Sed Deus eſt finis omnium diligibilium ex caritate. Ergo ipſe eſt maxime diligendus.

Præterea. Unicuique eſt diligibile proprium bonum, ſecundum Philoſophum. Sed Deus eſt maius bonum quam aliquid aliud, & eſt proprium magis alicui quam aliquid aliud: quia eſt magis intimum animæ quam etiam ipſa ſibi, ut dicitur in Libro de ſpiritu & anima * (cap. xiv.) Ergo Deus ſuper omnia diligendus eſt.

Præterea. Quod eſt cauſa aliorum in unoquoque genere, maximum eſt in genere illo, ut dicitur in II. Metaph. (text. iii.) Sed Deus eſt cauſa, & ratio quare omnia ex caritate diligantur, quia divina bonitas eſt per ſe obiectum caritatis. Ergo magis diligendus eſt Deus quam aliquid aliud.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum obiectum amoris ſit bonum, dupliciter aliquis tendere poteſt in bonum alicuius rei. Uno modo ita quod bonum illius rei ad alterum referat, ſicut quod bonum unius rei optet alteri, ſi non habet; vel complaceat ſibi, ſi habet: ſicut amat quis vinum, inquantum dulcedinem vini peroptat, & in hoc gaudet quod eo fruatur, non quod vinum ipſum habeat: & hic amor vocatur a quibuſdam amor concupiſcentiæ. Amor autem iſte non terminatur ad rem quæ dicitur amari, ſed reflectitur ad rem illam cui optatur bonum illius rei. Alio modo amor fertur in bonum alicuius rei ita quod ad rem ipſam terminatur, inquantum bonum quod habet, complacet quod habeat, & bonum quod non habet, optatur ei: & hic eſt amor benevolentiæ, qui eſt principium amicitiæ, ut dicit Philoſophus in IX. Ethic. (cap. vi.) Unde gradus caritatis ſecundum hunc modum amoris attendendi ſunt, quia caritas amicitiam includit, ut ſupra (diſt. xxvii. quæſt. ii. art. i. corp.) dictum eſt. Bonum autem illud unuſquiſque maxime vult ſalvari quod eſt ſibi magis placens: quia hoc eſt appetitui informato per amorem magis conforme; hoc eſt autem ſuum bonum. Unde ſecundum quod bonum alicuius rei eſt, vel æſtimatur magis bonum ipſius amantis, hoc amans magis ſalvari vult in ipſa re amata. Bonum autem ipſius amantis magis invenitur ubi perfectius eſt: & ideo (a) quia pars qualibet imperfecta eſt in ſeipſa, perfectionem autem habet in ſuo toto, ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conſervationem ſui totius quam ſui ipſius. Unde etiam naturaliter animal opponit brachium ad defenſionem capitis, ex quo pendet ſalus totius. Et inde eſt etiam quod particulares homines ſeipſos morti exponunt pro conſervatione communitatis, cuius ipſi ſunt pars. Quia ergo bonum noſtrum in Deo perfectum eſt, ſicut in cauſa univerſali prima, & perfecta bonorum; ideo bonum in ipſo eſſe magis naturaliter complacet quam in nobis ipſis; & ideo etiam amore amicitiæ naturaliter Deus ab homine plus ſeipſo diligitur. Et quia caritas naturam perficit, ideo etiam ſecundum caritatem Deum ſupra ſeipſum homo diligit, & ſuper omnia alia particularia bona. Caritas autem ſupra naturalem dilectio-

(a) *Al. deeſt* quia.

Ex Edit. P. Nicolai

* Inter opera Auguſtini Tom. III. quamvis illius non eſt, cum Boetium citet cap. xvii. ideſt Auctorem centum circiter annis poſteriorem Auguſtino.

ctionem ipſius addit quamdam aſſociationem in vita gratiæ, ut ſupra (loc. cit.) dictum eſt. Quidam autem dicunt, quod aliquis naturaliter amore concupiſcentiæ Deum plus ſeipſo diligit, inquantum divinum bonum eſt ſibi delectabilius; ſed amore amicitiæ plus ſeipſum naturaliter quam Deum diligit, dum plus ſe vult eſſe, & vivere, & habere aliqua bona quam Deum: ſed caritas ad hoc naturam elevat ut etiam per amicitiam aliquis plus Deum diligat quam ſeipſum. Sed prima opinio probabilior eſt: quia inclinatio naturæ hominis, inquantum eſt homo, numquam contradicit inclinationi virtutis, ſed eſt ei conformis.

Ad primum igitur dicendum, quod amor non eſt unio ipſarum rerum eſſentialiter, ſed affectuum. Non autem eſt inconveniens ut illud quod eſt minus coniunctum ſecundum rem, ſit magis coniunctum ſecundum affectum, dum plerumque ea quæ realiter nobis coniuncta ſunt, nobis diſpliceant, & ab affectu maxime diſcordent. Sed amor ad rerum unionem inducit, quantum poſſibile eſt: & ideo amor divinus facit hominem, ſecundum quod poſſibile eſt, non ſua vita, ſed Dei vivere, ſicut Apoſtolus dicit Gal. II. 20. *Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Chriſtus*.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis unicuique ſit amabile quod ſibi eſt bonum, non tamen oportet quod propter hoc ſicut propter finem ametur, quia eſt ſibi bonum, cum etiam amicitia non retorqueat ad ſeipſum bonum quod ad alterum optat: diligimus enim amicos, etiam ſi nihil nobis debeat inde fieri.

Ad tertium dicendum, quod amicabilia quæ ſunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ ſunt ad ſeipſum, non ſicut ex cauſa finali, ſed ſicut ex eo quod eſt prius in via generationis. Quia ſicut quilibet ſibi prius eſt notus quam alter, & quam Deus; ita etiam dilectio quam quiſque habet ad ſeipſum, eſt prior ea dilectione quam habet ad alterum, in via generationis.

Ad quartum dicendum, quod opera noſtra, proprie loquendo, non proportionantur affectioni qua (*a*) Deum in ſeipſo diligimus: quia ex noſtris operibus nihil ei accreſcit, vel accreſcere poteſt. Sed ſi eſſet poſſibile quod ex noſtris operibus aliquid ei accreſceret, habens caritatem multo plura faceret propter beatitudinem ei conſervandam quam propter eam ſibi adipiſcendam.

Ad quintum dicendum, quod Deus ubique æqualiter diligitur; tamen divinum bonum in iſto eſſe, non eſt tantum amabile, ſicut ipſum eſſe in Deo: quia non æque perfecte in omnibus eſt.

ARTICULUS IV.

Utrum in dilectione Dei poſſit haberi reſpectus ad aliquam mercedem.

2. 2. *quæſt.* XXVII. *art.* 3.

I. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod non poſſit in dilectione Dei haberi reſpectus ad aliquam mercedem. Quia Ioan. x. mercenarius vituperatur. Sed mercenarius dicitur qui mercedem quærit. Ergo dilectio Dei ex caritate non admittit reſpectum mercedis.

2. Præterea. Auguſtinus * dicit: *Deo licet ſine præmio ſerviri non poſſit, tamen ſine intuitu præmii ſerviendum eſt*. Sed præmium nihil aliud eſt quam merces laboris. Ergo ſine reſpectu mercedis Deo ſerviendum eſt.

3. Præterea. Amicitia civilis quamvis habeat multas dilectiones, & utilitates, tamen ad eas non reſpicit, ſed ſupra honeſtum fundatur. Sed amicitia caritatis magis eſt honeſta quam amicitia civilis. Ergo nec ipſa ad aliquam utilitatem reſpicit.

4. Præterea. Merces eſt finis eorum quæ pro-

(a) *Al.* ipſum.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Quid eſt qood ad marginem prius indicabatur *Auguſt.* 51. Certe in Lib. I. homiliarum hom. 38. ait: *Cavere debemus, ne ad præmium diligamus Deum*: & tract. III. in Ioan. *Noli ad præmium diligere Deum*: & in ſententiis a Proſpero collectis ex eodem: *Hoc affectu colendus Deus, ut ſui cultus ipſe ſit merces*: ot ſent. xx. plenius habet. Sed quod hic proponitur, ſumptum potius ex Bernardo videri poteſt in tract. de diligendo Deo cap. VII. ubi paulo aliter ait: *Non ſine præmio diligitur Deus, etſi abſque præmii intuitu diligendus ſit*.

Digitized by Google

propter mercedem fiunt. Sed finis diligitur magis quam ea quæ ſunt ad finem. Si ergo Deus propter aliquam mercedem diligeretur, aliquid aliud magis diligeretur Deo; quod eſt contra rationem caritatis.

5. Præterea. Sicut per caritatem homo adipiſcitur præmium, ita etiam fugit pœnam. Sed caritas expellit timorem pœnæ, maxime ſi ſit perfecta. Ergo videtur quod etiam excludit intuitum mercedis.

Sed contra. Sicut dicitur in Gloſſa (interlineali) Matth. 1. ſpes generat caritatem. Sed ſpes eſt expectatio mercedis. Ergo caritas poteſt eſſe cum intuitu mercedis.

Præterea. Hebr. xi. dicitur de ſanctis patribus, quod aſpiciebant in remunerationem. Sed conſtat quod ipſi diligebant Deum ex caritate. Ergo dilectio Dei ex caritate compatitur intuitum mercedis.

Præterea. Amicorum eſt quod quærant invicem perfrui. Sed nihil aliud eſt merces noſtra quam perfrui Deo, videndo ipſum. Ergo caritas non ſolum non excludit, ſed etiam facit habere oculum ad mercedem.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod merces proprie dicitur præmium quod quis ex labore, vel aliquo opere meretur. Præmium autem eſt quod alicui in bonum eius redditur: unde merces, inquantum huiuſmodi, importat aliquid referibile per amorem ad id cui merces redditur: mercedem enim aliquis propter ſeipſum amat. Non tamen eſt de ratione mercedis quod ſit intentionis finis: quia plerumque aliquis mercedem ex opere non quærit, cui merces datur. Ea autem quæ propter ſe aliquis diligit, vel ſunt perfectiones illius formaliter, ſicut ſanitas, virtus, operatio, dilectio, & huiuſmodi; vel ſunt effectiva, vel conſervativa horum, aut contrariorum prohibitiva. Unde ſi aliquis amat aliquid extra ſe propter ſeipſum, illud poteſt dici merces, inquantum ex eo aliquid in ipſo relinquitur, vel conſervatur. Sed, ſicut ſupra dictum eſt, de ratione amicitiæ eſt quod amicus ſui gratia diligatur: unde amicus non habet in amicitia rationem mercedis, proprie loquendo, quamvis ea quæ ex amico in nobis ſunt, rationem mercedis habere poſſint, ſicut delectationes, & utilitates quas ex ipſo amans conſequitur, ratione quarum ipſe amicus merces dicitur quaſi cauſaliter, ſicut dicitur Deus merces noſtra ratione eorum quæ ex ipſo in nobis ſunt. Patet ergo quod ponere mercedem aliquam finem amoris ex parte amati, eſt contra rationem amicitiæ. Unde caritas per hunc modum oculum ad mercedem habere non poteſt: hoc enim eſſet Deum non ponere ultimum finem, ſed bona quæ ex ipſo conſequitur. Sed ponere mercedem eſſe finem amoris ex parte amantis, non tamen ultimum, prout ſcilicet ipſe amor eſt quædam operatio amantis, non eſt contra rationem amicitiæ: quia ipſa amoris operatio cum ſit quoddam accidens, non dicitur amari niſi propter ſuum ſubiectum, ut ex dictis patet: & inter ea quæ propter ſe aliquis diligit, poteſt eſſe ordo, ſalva amicitia: unde & ipſam operationem amoris poſſum amare, non obſtante amicitia, propter aliquid aliud. Erit tamen contra rationem virtutis, ſi virtutis operatio propter aliquid aliud virtute inferius, cuiuſmodi ſunt temporalia bona, diligatur. Patet ergo quod habens caritatem non poteſt habere oculum ad mercedem, ut ponat aliquid quodcumque finem amati, ſcilicet Dei (hoc enim eſſet contra rationem caritatis, ut eſt amicitia quædam) nec iterum ut ponat aliquod bonum temporale finem ipſius amoris, quia hoc eſt contra rationem caritatis, ut eſt virtus: poteſt tamen habere oculum ad mercedem, ut ponat beatitudinem creatam finem amoris, non autem finem amati: hoc enim neque eſt contra rationem amicitiæ, neque contra rationem virtutis, cum beatitudo virtutum ſit finis.

Ad primum ergo dicendum, quod mercenarius ibi dicitur qui opus ſpirituale propter mercedem temporalem exercet.

Ad ſecundum dicendum, quod ſine intuitu præmii ſerviendum eſt, ita quod præmium non ponatur finis eius quod amatur, & cui ſervitur, ſed quod ponatur finis ipſius ſervitii, vel amoris.

Ad tertium dicendum, quod amicitia non reſpicit delectationes, & utilitates amicorum quaſi finem, propter quem amicus amat.

Ad quartum patet ſolutio per ea quæ dicta ſunt (in corp.)

Ad quintum dicendum, quod bonum de quo eſt ſpes, magis eſt conſonum amori, quam malum, de quo eſt timor: & id-

& ideo quamvis perfecta caritas foras mittat timorem pœnæ, non tamen oportet quod foras mittat intuitum mercedis.

ARTICULUS V.

Utrum homo magis debeat ſeipſum ex caritate diligere quam proximum.

2. 2. *quæſt.* XXVI. *art.* 4.

1. AD qnintum ſic proceditur. Videtur quod homo ex caritate non debeat ſeipſum magis quam proximum diligere. Illud enim propter quod aliud relinquitur, magis amatur. Sed caritas facit hominem ſeipſum relinquere quodammodo, & amato inhærere: quia Dionyſius dicit (de divin. Nom. cap. IV.) quod amor ponit hominem extra ſe, & collocat eum in amato. Ergo plus amat amicum quam ſe.

2. Præterea. Deum magis quam nos ipſos diligimus, inquantum bonum noſtrum perfectius in eo quam in nobis invenitur. Sed ſimiliter perfectius invenitur in aliquo proximorum quam in nobis: quia bona quæ nos habemus, perfectius habent. Ergo debemus magis proximum quam nos ipſos diligere.

3. Præterea. Illud quod aliquis maxime in ſeipſo diligit, eſt vivere, & eſſe. Sed caritas facit ponere vitam corporalem pro fratribus: quidam enim gentiles pro amore amicorum ſe morti expoſuerunt ſine aliqua ſpe vitæ æternæ. Ergo amicitia, & caritas facit magis diligi proximum quam ſeipſum.

4. Præterea. Illos magis diligimus quorum bona magis optamus, & mala magis vitamus. Sed, ſicut dicit Philoſophus in IX. Ethicor. (cap. XIII.) *in triſtitiis amicos tarde vocandum, ad eorum autem triſtitias prompte eundum; in lætitiis autem e converſo, quia eos prompte vocandum, difficulter ad eorum lætitiam ſe ingerendum*. Ergo caritas facit magis amare proximos quam ſeipſos.

5. Præterea. Beneficentia eſt effectus caritatis. Sed magis laudantur qui ſunt benefici ad amicos quam qui ſunt benefici ad ſeipſos. Ergo caritas facit magis amare proximos quam ſeipſum.

6. Præterea. Amicitia facit hominem gaudere de converſatione cum amicis. Sed homo magis delectatur de converſatione ad amicos quam de converſatione ſui ad ſeipſum. Ergo plus amicos, & proximos quam ſeipſum diligit.

Sed contra. Quanto quis amat ſalutem alicuius, tanto vitat peccatum eius. Sed homo magis debet vitare peccatum ſuum quam peccatum alterius. Ergo magis debet amare vitam ſuam quam ſalutem alterius.

Præterea. Miſericordia ex amore cauſatur. Sed homo debet incipere miſereri a ſeipſo, ſecundum quod dicit Auguſtinus.* Ergo & a ſeipſo debet incipere amorem.

Præterea. Illud quod eſt naturale, vehementius eſt quam illud quod eſt voluntarium tantum. Sed amor ſui eſt ex inclinatione naturæ; amor autem aliorum eſt ex volnntate rationis tantum. Ergo ex caritate homo plus ſeipſum quam alios diligit.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut aliquid invenitur perfectius in cauſa perfecta in univerſali quam in effectu particulari; ita aliquid perfectius invenitur in re quam in ſui ſimilitudine: unde cum bonum proprium alicuius inveniatur in Deo ſicut in cauſa univerſali, in ſe autem ſicut in effectu, in proximo autem ſicut in ſimilitudine; ſicut Deum plus quam ſeipſum diligere debet benevolentiæ dilectione, ita etiam plus ſe quam proximum. Sed ſciendum, quod cum in homine ſit duplex natura, ſcilicet interior, videlicet rationis, quæ dicitur homo intetior; & exterior, ſcilicet natura ſenſualis, quæ dicitur homo exterior: plus homo debet diligere ſe quantum ad naturam interiorem quam quantum ad naturam exteriotem: & ideo ea quæ ſunt bona naturæ interioris, plus debet optare quam ea quæ ſunt bona ſibi ſecundum naturam exteriorem. Omnia autem opera virtutis ſunt ſibi bona ſecundum interiorem naturam, inter quæ etiam ſunt illa quæ quis ad amicum operatur: & ideo plura bona exteriora ſunt impendenda amicis quam nobis ipſis, inquantum conſiſtit in hoc bonum virtuts, quod eſt noſtrum maximum bonum; ſed

Ex Edit. P. N colai.

* Lib. de verbis Domini ſerm. XXXVI.

Digitized by Google

de bonis ſpiritualibus ſemper plus nobis quam amicis impendere debemus , & vel- ; & ſimiliter etiam de malis vitandis.

Ad primum ergo dicendum , quod in amore amatum, ut amatum , potius eſt quam amans, ut amans. Sed quia ut amans eſt etiam amatum a ſeipſo , ideo potius poteſt eſſe in amore, inquantum eſt amatum , quam amatum extrinſecum , & magis collocatur in ipſo a ectus amantis quam in exteriori amato.

Ad ſecundum dicendum , quod quamvis bonum quod ego habeo , poſſit in proximo perfectius inveniri quam in meipſo, tamen in me ſemper invenitur perfectius ut proprium: quia bonum quod eſt in ipſo, non eſt meum niſi per ſimilitudinem. Bonum autem quod eſt in Deo , eſt meum etiam ſecundum cauſam.

Ad tertium dicendum , quod tradere ſeipſum morti propter amicum , eſt perfectiſſimus actus virtutis : unde hunc actum magis appetit virtuoſus quam vitam propriam corporalem. Unde quod aliquis vitam propriam corporalem propter amicum ponit, non contingit ex hoc quod aliquis plus amicum quam ſeipſum diligat ; ſed quia in ſe plus diligit quis bonum virtutis quam bonum corporale.

Ad quartum dicendum , quod in hoc ipſo quod homo non vult eſſe oneroſus amico , triſtitias ſuas communicando eidem, ſed magis beneficus , & delectabilis, ſecundum virtutem operatur ; & ita ſpirituale bonum plus ſibi quam amico tribuit.

Ad quintum dicendum, quod de bonis ſpiritualibus magis nobis impendimus quam amicis; de corporalibus autem magis amicis quam nobis ratione iam dicta (in corp.)

Ad ſextum dicendum , quod converſatio cum amicis eſt nobis delectabilis , inquantum cognoſcimus bonum ipſorum , quod nobis quaſi noſtrum complacet . Et quia per viſum melius cognoſcuntur res quam per alium ſenſum, ideo amici magis ſe videre deſiderant : & quia magis poteſt homo cognoſcere quæ ſunt alterius quam quæ propria , ideo magis delectatur in converſando ad amicum quam etiam ad ſeipſum : quamvis virtuoſus ad ſeipſum delectabiliter converſetur , inquantum in ſeipſo conſiderat memoriam , & propoſitum , & ſpem bonorum , quæ ei delectationem ingerunt, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. IV.)

ARTICULUS VI.

Utrum homo debeat magis ex caritate diligere extraneos quam propinquos.

1. AD ſextum ſic proceditur . Videtur quod homo ex caritate magis debeat diligere extraneos quam propinquos . Caritas enim , ſicut & amicitia , fundamentum habet honeſtum . Sed maior honeſtas , vel virtus invenitur quandoque in extraneis quam propinquis . Ergo magis ſunt diligendi ex caritate extranei quam propinqui.

2. Præterea. Caritas facit conformitatem hominis ad Deum. Sed Deus plus diligit extraneos noſtros quam propinquos , ſi ſunt meliores . Ergo & nos magis eos diligere debemus.

3. Præterea. Effectus reſpondet affectui. Sed in aliquibus debemus maiorem effectum amoris oſtendere ad extraneos quam ad propinquos , ſicut in collatione beneficiorum eccleſiaſticorum, ſi extranei meliores ſint . Ergo magis ſunt diligendi etiam ex affectu quandoque extranei quam propinqui.

4. Præterea. Concordia in caritate importatur, & ex caritate efficitur. Sed aliquando magis concordandum eſt extraneis quam propinquis,ſicut in bellis magis obediendum eſt duci exercitus quam patri . Ergo magis ſunt diligendi extranei quam propinqui.

5. Præterea . Illud quod eſt debitum , præponendum eſt ei quod non eſt debitum. Sed reddere retributionem beneficiorum eſt debitum; benefacere autem propinquis non eſt debitum quandoque. Ergo magis benefaciendum eſt extraneis quam propinquis ; & ita, ad minus quantum ad effectum amicitiæ , extranei propinquis præponendi ſunt.

Sed contra. Galat. VI. 10. *Operemur bonum ad omnes , maxime autem ad domeſticos fidei*. Ergo propinqui præferendi ſunt extraneis.

Præterea. I. Timoth. v. 8. dicitur: *Qui ſuorum , & maxime domeſticorum , curam non habet, fidem negavit, & eſt infideli deterior*. Ergo magis habenda eſt cura propinquorum quam aliorum.

Præterea. Magis homo debet ſeipſum dilige-

ligere quam alios. Ergo quanto aliqui ſunt ſibi magis propinqui, magis debet eos diligere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in cor. præced. art.) proximos diligimus, inquantum in eis bonum noſtrum per ſimilitudinem invenitur, loquendo de amore benevolentiæ. Hæc autem ſimilitudo attenditur ſecundum quod cum eis communicamus: unde & ſecundum diverſas communicationes, diverſas amicitias Philoſophus diſtinguit. Eſt enim communicatio alia quidem naturalis, ſecundum quod in naturali origine aliqui communicant; & in iſta communicatione fundatur amicitia patris, & filii, & aliorum conſanguineorum. Alia vero communicatio eſt œconomica, ſecundum quam homines ſibi in domeſticis officiis communicant. Alia vero communicatio eſt politica, ſecundum quam homines ad concives ſuos communicant. Quarta communicatio eſt divina, ſecundum quam omnes homines communicant in uno corpore Eccleſiæ vel actu, vel potentia: & hæc eſt amicitia caritatis, quæ habetur ad omnes, etiam ad inimicos. Quia ergo caritas benevolentiam importat, quæ amicis bona optat, & operatur bonum ad ipſos; ideo ſecundum unamquamque prædictarum amicitiarum amandi ſunt amici quantum ad bona pertinentia ad communicationem illam ſuper quam amicitia fundatur: unde ad patrem, & conſanguineos amicabiliter nos habere debemus in eis quæ ad conſervationem naturæ pertinent, & ad domeſticos in his quæ ad diſpenſationem domus pertinent; ad concives in his quæ ad civilem vitam ſpectant, ſicut eſt ſimul converſari, & morari in operibus civilibus; ad omnes autem homines in his quæ ad Deum ſpectant, ut omnibus optemus vitam æternam, & operemur ad ſalutem ipſorum ſecundum modum noſtrum. Tamen, ſimpliciter loquendo, ſecundum illam amicitiam maior debet eſſe dilectio quæ magis accedit ad id quod magis diligendum eſt. Maxime autem diligendus eſt Deus, & poſt hoc maxime debet homo ſeipſum diligere, ut dictum eſt. Et quia ultima dictarum amicitiarum, ſcilicet caritas, magis appropinquat ad dilectionem Dei, ideo ſi ab illa priores amicitiæ ſeparentur, potior ſimpliciter eſſet ipſa ſine aliis, quam aliæ ſine ipſa. Non autem ſeparantur quantum ad aliquem qui in hac vita vivat; ſed poſt mortem ſeparantur ab amicitia caritatis damnati. Unde plus debeo diligere hominem chriſtianum quam patrem meum infidelem defunctum, ſimpliciter loquendo; quamvis liceat ſecundum affectum naturalem in illud magis ferri quod magis ſecundum naturam nobis coniunctum eſt. Prima amicitia magis proxima eſt ei qua aliquis ſeipſum diligit, quam ſecunda, & ſecunda quam tertia, & tertia ſimpliciter quam quarta tantum. Et ideo Ambroſius * (ſuper illud Cantic. cap. II. *Ordinavit in me caritatem*) hunc ordinem dilectionis ponit, ut primo diligantur conſanguinei, ad quos habetur prima amicitia: ſecundo domeſtici, ad quos habetur ſecunda, quantum ad illos qui nobiſcum in domo converſantur; & tertia quantum ad illos qui nobis in civilibus, & honeſtis actibus familiares ſunt: tertio inimici, ad quos ſolum quarta amicitia habetur: & hoc intelligendum eſt ſimpliciter loquendo. Sed ſecundum quid poteſt ordo iſte mutari, ut ſcilicet magis amicabiliter me habeam ad familiarem qui (*a*) mihi convenit in operibus honeſtis quantum ad ſocietatem in iſtis, quam ad patrem qui in iſtis non communicat: & ſic eſt intelligendum de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod amicitia politica fundamentum habet communicationem in honeſtis operibus, in quibus ſimul aliqui converſantur; ſed amicitia naturalis habet fundamentum communicationem naturalem: & hæc communicatio propinquior eſt illi qua homo ſibi communicat. Unde ſicut homo ſimpliciter ſe ipſum debet magis diligere quo ad naturam, etiamſi malus ſit, quam alium bonum; ita etiam naturam patris ſui magis dili-

Ppp 2

(a) *Forte* mecum convenit, *vel* mecum communicat.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Non eſſe Ambroſii, ſed Gloſſæ ſuper illud Cantic. II. *Ordinavit in me caritatem* iam ſuperius indicatum eſt. Sic autem Ambroſius in Proverb. cap. X. *Nihil pulchrius ordine: unde & Sponſa dicit: Ordinate in me dilectionem. Nolite præpoſtere agere; nolite perturbare, & confundere quæ Deus ordinavit. Amate me tamquam me: amate Deum tamquam Deum. Ne Deum offendatis propter me: nec me offendatis propter alium quempiam.*

diligere debet, ſimpliciter loquendo, quam alium bonum; non quidem inquantum malus, ſed ad hoc ut bonus ſit.

Ad ſecundum dicendum, quod in hoc Deo conformamur quod diligimus eos magis qui oobiſcum magis communicant, ſicut & ipſe eos qui ſecum magis communicant, magis diligit: quamvis non ſint iidem qui nobiſcum, & cum eo magis communicant.

Ad tertium dicendum, quod in illis quæ non pertinent ad communicationem naturalem, quam cum patre, vel conſanguineis habemus, oon oportet quod magis conſanguineis benefaciamus, ſed illis qui magis coniuncti ſunt nobis ſecundum illam communicationem ad quam illa bona pertinent: & ideo beneficia eccleſiaſtica non ſunt danda magis conſanguineis, ſed eis qui magis ſunt idonei ad regimen Eccleſiæ: quia illi, quantum ad hoc quod diſpenſatores divinorum ſumus, magis nobiſcum communicant. Sed de patrimonio proprio, & de his quæ homo proprio, & licito lucro acquirit, poteſt benefacere conſanguineis potius quam aliis, & debet, niſi ex alia parte ſit aliquid quod præponderet, ut indigentia, vel utilitas.

Ad quartum patet ſolutio per iam dicta: quia ad unumquemque magis amicabiliter nos debemus habere in eis quæ ad communicationem illam pertinent, ſecundum quod amicitia nobis iunguntur.

Ad quintum dicendum, quod in his quæ ad conſervationem naturæ pertinent, magis ſumus debitores parentibus, a quibus naturam accipimus, quam aliquibus aliis, & conſanguineis conſequenter: & ideo magis liberare debemus patrem a morte quam extraneum, etiam ſi ille nos in caſu ſimili liberaſſet. Sed in aliis beneficiis poſſumus nos quandoque magis amicabiliter habere ad extraneos quam ad propinquos.

ARTICULUS VII.

Utrum pater ſit maxime diligendus, vel filii, vel benefactores; vel ſeipſum debeat diligere, vel uxorem, vel fratres, vel matrem.

2. 2. *quæſt.* XXVI. *art.* 10.

1. AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod pater oon ſit maxime diligendus. Effectus enim affectui reſpondet, & ipſum demonſtrat. Sed magis oſtendere debemus effectum amoris filiis quam patribus: non enim filii debent parentibus theſaurizare, ſed e converſo: II. Corinth. cap. XII. Ergo filii magis amandi ſunt quam pareotes.

2. Præterea. Caritatis ordo naturæ ordioi non repugnat, cum caritas naturam non deſtruat, ſed perficiat. Sed naturaliter homo plus diligit filium quam patrem; ſicut etiam naturaliter plus diligit beneficians beneficiatum, quam e converſo, inquantum relucet in eo ſuum bonum magis, ut dicitur in IX. Eth. (cap. VII.) Ergo & ſecundum caritatem filii pareotibus ſunt magis amandi.

3. Præterea. Unuſquiſque debet ſeipſum plus diligere quam aliquem alium poſt Deum. Sed uxorem debet homo diligere ſicut ſeipſum, cum ſit unum corpus cum ea. Ergo debet uxorem magis quam alium aliquem diligere.

4. Præterea. Magis debemus diligere eos qui nos magis diligunt. Sed matres magis diligunt filios quam patres. Ergo & filii magis debent diligere matres quam patres.

5. Præterea. Similitudo eſt cauſa amicitiæ. Sed filiæ magis ſimilantur matribus quam patribus. Ergo ad minus filiæ debent plus amare matres quam patres, & ſorores quam fratres; & ita ordo qui in littera ponitur, non eſt univerſalis.

6. Præterea. Fratres Petri ſunt propinquiores patri eius quam filii ſui. Si ergo pater eſſet ſuper omnes alios diligendus, fratres eſſent magis diligendi quam filii: cuius contrarium in littera dicitur.

Sed contra. Super omnia debemus diligere Deum. Sed amor quem habemus ad patrem, magis ſimilatur amori quem habemus ad Deum, qui eſt pater noſter. Ergo patrem ſuper omoes alios magis debemus amare.

Præterea. Ille cui numquam ſufficieoter poteſt retribui, maxime eſt amandus. Sed, ſicut dicit Philoſophus in VIII. Ethic. (cap. XII.) numquam ſufficienter poſſumus retribuere patribus, a quibus eſſe, nutrimentum, & diſciplinam accepimus. Ergo maxime inter proximos debemus patrem amare.

Præterea. Quanto maior eſt amor, tanto firmior eſt. Sed amor filii ad patrem eſt firmior quam e converſo: quia filii non poſſunt abnegare parentes, ſicut poſſent patres filios abnegare, & eos propter aliquod crimen accuſare, & expellere a ſe, ut

ut dicitur VIII. Ethic. (cap. ult.) Ergo magis diligendi ſunt patres quam filii.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod amicitia propinquorum, ut dictum eſt (in corp. præced. art.) ſundatur ſuper communicatione naturali. Omnis autem communicatio naturalis fundatur ſuper originem, ſecundum quam eſt pater, & filius. Fratres enim dicuntur aliqui in hoc quod ab eodem patre naſcuntur, & ſic deinceps. Unde tota amicitia propinquorum fundatur ſuper amicitia patris ad filium; & ideo hæc amicitia eſt maior quam aliqua alia propinquorum. In hac autem amicitia quodammodo filii præponuntur parentibus, quodammodo parentes filiis, ſecundum duplicem modum amoris. Amatur enim aliquid ut res diſtincta, ſicut amo hominem; & aliquid ut alterius exiſtens, ſicut amo manum meam, vel aliud membrum uno amore quo amo me ipſum. Loquendo ergo de amore alicuius rei in ſe, ſic magis amantur parentes quam filii; loquendo autem de amore quo aliquid amatur in altero, ſic filii magis diliguntur quam parentes. Cuius ratio eſt, quia unumquodque tanto magis diligitur, quanto nobis magis propinquum eſt. Propinquius autem eſt aliquid alicui quod habet ordinem eſſentialem ad illum, quam quod accidentaliter ad ipſum ordinatur. Cauſa autem eſſentialis eſt effectui ſicut genus ſpeciei; ſed effectus ad cauſam accidentaliter ſe habet, quia ſequitur eſſe eius ſicut ſpecies ad genus, niſi effectus ſit aliquid cauſæ: quia ſic effectus comparabitur ad cauſam per modum partis integralis, quæ eſt actu, & eſſentialiter in toto; ſecundum autem quod eſt aliquid cauſæ, non eſt diſtinctum ab ea, ſed eſt unum cum ipſa. Conſiderando ergo patrem, & filium, ut ſunt quædam perſonæ in ſe diſtinctæ, ſic pater magis amatur, cum ſit cauſa, quam filius, qui eſt effectus. Sed quia filius eſt quædam res patris, & non e converſo; ideo diligitur filius alia dilectione, inquantum res patris eſt, ut membrum diligentis ipſius. Unde Philoſophus dicit (IV. Ethic. cap. xii.), quod illud quod eſt ex aliquo genitum, eſt propinquius, ſicut membrum, puta pes, vel dens. Et quia hoc modo quaſi una dilectione diligitur cum illa qua aliquid ſeipſum diligit; ideo ſecundum hoc filius magis quam pater diligitur. Et ſecundum hanc viam aſſignat Philoſophus tres rationes quare filii magis diliguntur parentibus. Prima eſt quia filii ſunt ſicut membrum patris: unde aliquis diligit filium ſicut ſeipſum. Secundo quia patres ſciunt magis aliquos eſſe ſuos filios quam e converſo. Tertio quia bonum patris in filio refulget, ſicut bonum cauſæ in effectu: unde naturaliter quilibet artifex diligit opera ſua ſicut filios. Sed quia amor quo diligitur aliquid in ſeipſo, magis habet de ratione benevolentiæ, quæ eſt principium amicitiæ, & radix; ideo amicitia magis habetur ad patrem quam ad filium, & caritas ſimiliter, quamvis aliquo modo amor ſit magis ad filium. Quidam autem dicunt, quod magis amantur filii affectu naturali, ſed patres affectu caritatis. Sed hoc non placet mihi: quia nihil naturalium inordinatum eſt: eſſet autem inclinatio inordinata, ſi inclinaret in diligendum magis quod minus diligendum eſt. Unde caritas ordinem naturæ non mutat, ſed perficit. Præterea in quibuſdam homo magis inclinatur naturaliter ad amorem patris quam ad amorem filii; ſicut homo facilius expellit a ſe filium quam patrem, quem non expellit, niſi propter abundantem malitiam, ut Philoſophus dicit in VIII. Eth. (cap. 12.) Similiter etiam quædam (a) animalia inclinantur magis ad parentes quam ad filios inclinatione naturali in quibuſdam, ſicut narrat Baſilius in Hexameron Lib. VIII. (hom. viii.) de ciconiis, quæ parentes ſuos ætate confectos fovent plumis, alimenta miniſtrant, & in volatu ſupportant. Unde conſtat quod etiam ſecundum naturalem inclinationem, & ſecundum caritatem diſtinctione opus eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod pater cauſa eſt filii; cauſæ autem eſt influere in cauſatum, & non e converſo. Unde amor naturalis ad filium attenditur ſecundum inclinationem naturalem affectus ad benefaciendum (b) ſibi; ſed amor filii ad patrem attenditur ſecundum inclinationem naturalem ad ſubiiciendum ſe ei: & hæc inclinatio non eſt minor quam prima, immo maior. Unde maiorem malitiam oportet advenire ad hoc quod homo avertatur ab iſta inclinatione quam a prima. Quamvis autem (c) aliquo in caſu pater ſit inferior filio, inquantum indiget auxilio eius; hoc tamen non convenit patri, in-

(a) *Al.* alia. (b) *In edit. Nicolai deeſt* ſibi. (c) *Al.* aliquando in caſu.

Digitized by Google

inquantum pater eſt: quia inquantum pater eſt, ſemper eſt ſuperior, & cauſa. (a) Et quia natura ſemper inclinat ad illud quod ſemper eſt, & per ſe, non ad illud quod accidit in caſu; ideo non eſt tanta inclinatio naturalis ad benefaciendum patri, ſicut ad benefaciendum filio. Sed hanc inclinationem facit ratio, quæ in hominibus ſupplet illud ad quod natura non ſufficiebat. In aliis autem animalibus, in quibus hoc frequenter contingit, quod patres propter ſenectutem indigent filiorum auxilio, quia rationem non habent, indidit natura inclinationem filiis ut patribus providerent, ſicut e converſo, ut dictum eſt de ciconiis.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de amore filii, ſecundum quod diligitur ut bonum patris: ſic enim beneficiatum naturaliter plus diligitur quam beneficians, inquantum eſt factura benefacientis, quia relucet in eo opus ſuum.

Ad tertium dicendum, quod uxor in actum generationis aſſumitur: unde videtur in eodem gradu ponenda eſſe, quantum ad amorem benevolentiæ, cum filiis.

Ad quartum dicendum, quod matres naturaliter plus diligunt filios quam patres propter tres rationes. Primo quia magis laborant in eorum generatione, unde ponunt magis ibi de ſuo. Secundo quia magis ſciunt quod ſunt ſui filii quam patres. Tertio quia ſtatim natos ſecum tenent, & nutriunt; non autem patres: ſicut & conſanguineos, cum quibus converſati ſumus, magis diligimus, quia amicitiæ naturali adiungitur amicitia ſocialis: & hoc totum redit ad hoc quod plus de ſuo ponit mater in filio quam pater. Sed plus de eo quod eſt filii, ponitur a patre quam a matre: quia pater dat formam, & mater dat materiam: & ideo naturaliter homo plus diligit patrem, & conſanguineos ex parte patris quam ex parte matris.

Ad quintum dicendum, quod filia in his quæ ad perfectionem pertinent, quæ ipſa magis in ſe diligit, plus ſimilatur patri quam matri; ſed in his quæ pertinent ad defectus, plus ſimilatur matri quam patri; & hoc non eſt dilectionis ratio: & ideo etiam homo plus diligit naturaliter fratres quam ſorores, inquantum perfectius imitantur patrem quam ſorores.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis fratres ſint propinquiores patri, tamen filii ſunt propinquiores nobis. Nos autem debemus noſipſos magis diligere quam patres; & ideo magis filios quam fratres diligimus.

(a) *Al.* Et ideo quia.

ARTICULUS I.

Utrum gradus caritatis convenienter diſtinguantur.

1. AD octavum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter diſtinguantur iſti gradus caritatis. Quia perfectio caritatis conſiſtit in hoc quod Deus ex toto corde diligatur. Sed hoc non eſt poſſibile in via, ut ſupra dictum eſt (diſtinct. XXVII. quæſt. III. art. 2.) Ergo caritas in via non poteſt eſſe perfecta.

2. Præterea. Illud quod eſt ſemper in augeri, non poteſt eſſe perfectum. Sed caritas, quamdiu in hac vita ſumus, ſemper poteſt augeri, ut in I. Lib. diſt. XVII. (quæſt. II. art. 1. corp.) dictum eſt. Ergo non poteſt eſſe perfecta.

3. Præterea. In quolibet motu poſſunt accipi infinita media inter primum & ultimum. Sed caritas incipiens eſt quaſi principium motus; terminus autem perfectio caritatis eſt. Ergo poſſunt infiniti gradus aſſignari.

4. Præterea. Quando incipit, etiam eſt proficiens. Ergo non debet diſtingui proficiens ab incipiente.

Sed contra. Vita ſpiritualis ſimilatur vitæ naturali. Sed in profectu naturalis vitæ aſſignantur determinati gradus ætatum. Ergo & in caritate, ſecundum quam eſt ſpiritualis vita animæ, debent determinati gradus aſſignari.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod omnes teneantur ad caritatem perfectam. Quia ſtare in via Dei, ut dicit Bernardus (epiſt. CCLIII. ad Abbatem Garinum) retrocedere eſt. Sed omnis qui procedit in via Dei, ad perfectionem tendit. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis tendere.

2. Præterea. Quilibet tenetur magis diligere proximum quam corpus proprium. Sed ponere vitam corporalem pro fratribus eſt perfectæ caritatis. Ergo quilibet teneatur ad perfectam caritatem.

3. Præterea. Illi qui negaverunt Deum propter timorem mortis, a peccato non excuſantur. Sed non peccaſſent, niſi tenerentur ad hoc. Ergo quilibet tenetur ad mo-

moriendum pro Chriſto, quod eſt perfectæ caritatis.

4. Præterea. Philoſophus dicit in VIII. Ethic. (cap. ult.) quod in honoribus qui ſunt ad parentes, & ad Deum, non poſſumus reddere æquivalens; ſed iuſtitia attenditur in hoc quod reddit illis quod poteſt. Sed ad opus iuſtitiæ omnes tenentur. Ergo quilibet debet pro Deo facere totum quod poteſt. Poteſt autem ad opera perfectionis ſe extendere. Ergo tenetur ad illa.

Sed contra. Quilibet peccat omittens id ad quod tenetur. Si ergo omnes tenentur ad perfectam caritatem, omnes imperfecti damnarentur; quod falſum eſt.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod habentes caritatem perfectam teneantur ad omnia quæ ſunt perfectionis. Quia, ſicut dicit Gregorius (homil. IX. in Evang.) *cum creſcunt dona, rationes etiam creſcunt donorum*: & Luc. XII. dicitur: Cui plus committitur, plus ab eo exigitur. Sed ei qui habet perfectam caritatem, plus committitur. Ergo & plus tenetur ſecundum exigentiam doni accepti; & ita videtur quod teneatur ad ea quæ perfectionis ſunt.

2. Præterea. Sicut ſe habet imperfectus ad communia, ita ſe habet perfectus ad ea quæ perfectionis ſunt. Sed imperfectus tenetur ad communia. Ergo & perfectus ad ea quæ perfectionis ſunt.

3. Præterea. Apoſtolus tenebatur ad evangelizandum: quia dicit I. Corinth. IX. 16. *Si non evangelizavero, væ mihi eſt: neceſſitas enim mihi incumbit*: quod eſt perfectionis: non niſi quia habebat perfectam caritatem. Ergo illi qui habent perfectam caritatem, tenentur ad ea quæ perfectionis ſunt.

Sed contra. Quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate: quia *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*: II. Corinth. III. 17. Sed perfectam caritatem habens, potiſſime habet libertatem. Ergo minus habet de obligatione. Ergo obligatus eſt ad minora quam alii.

Præterea. Perfectionis eſt lingua non offendere, & peccata venialia vitare. Sed hoc nullus facit, (a) nec etiam Apoſtoli. Ergo perfecti non obligantur ad ea quæ perfectionis ſunt.

(a) *Al. deeſt* nec. (b) *Al.* & in ea.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſicut in augmento corporali diſtinguuntur diverſæ ætates ſecundum diverſos effectus notabiles in quos natura proficit, quos prius exercere non poterat; ita etiam in augmento ſpirituali aſſignantur gradus diverſi caritatis ſecundum aliquos notabiles effectus quos in habente caritatem caritas relinquit. Primus ergo effectus caritatis eſt ut homo a peccato diſcedat; & ideo mens caritatem habentis in primis circa hoc maxime occupatur ut a peccatis præteritis emundetur, & a futuris præcaveat; & quantum ad hunc effectum dicitur caritas incipiens. Secundus effectus eſt ut iam fiduciam de liberatione peccatorum habens ad bonum adipiſcendum ſe extendat; & quantum ad hunc effectum dicitur caritas proficiens; non quin in aliis ſtatibus proficiat, ſed quia in hoc ſtatu præcipua cura eſt de adipiſcendis bonis, dum homo ſemper ad perfectionem anhelat. Tertius effectus eſt ut homo iam ad ipſa bona quaſi connutritus, quodammodo ſibi naturalia habeat ipſa, (b) & in eis quieſcat, & delectetur: & hoc ad perfectam caritatem pertinet. Status autem medius duo habet: unum ſecundum quod comparatur ad primum ſtatum, quia roboratur contra mala, de quibus caritas incipiens ſolicita eſt; aliud quod nutritur, ſecundum quod tendit in ſtatum tertium, ſemper magis ac magis bona quaſi ſibi incorporando. Similiter etiam perfecta caritas duos habet gradus. Unus eſt ſecundum quod in bonis communibus quaſi iam ſecura conquieſcit; & ſecundum hoc dicitur perfecta; alius ſecundum quod ad quælibet difficilia manum mittit; & ſecundum hoc dicitur perfectiſſima: vel perfecta quantum ad ſtatum viæ, perfectiſſima quantum ad ſtatum patriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum illud quodammodo ſervatur in via quantum ad perfectionem viæ, quodammodo in patria quantum ad perfectionem patriæ.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis caritas ſemper augeatur quantum ad intenſionem circa eoſdem effectus; non tamen augetur ut addantur ei aliqui notabiles effectus qui prius non fuerunt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis poſſint accipi infinita media, non tamen habent notabilem diverſitatem.

Ad

Ad quartum dicendum, quod quamvis incipiens proficiat, magis tamen occupatur mens eius circa remotionem malorum quam circa profectum in bona: & ideo non dicitur proficiens quantum ad ſtatum, quia moralia denominantur a fine.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod quantitas caritatis dupliciter poteſt attendi. Uno modo ſecundum intenſionem caritatis; alio modo ſecundum obiecta, ſicut eſt etiam de quantitate cuiuslibet virtutis vel moralis, vel naturalis: & ſecundum hoc etiam poteſt attendi duplex perfectio caritatis: una ſecundum (a) intenſionem, ſcilicet ut perfecte diligat; alia ſecundum obiecta, vel effectus, ut perfecta faciat. Unaquæque autem harum perfectionum poteſt dupliciter attendi in caritate. Habet enim perfectionem quantum ad eſſe ſuum, ſecundum quod eſt perfecta in ſpecie ſua: & hæc eſt perfectio ſufficientiæ, & ad hanc omnes tenemur, ſicut ad caritatem: quia caritas habet quantitatem determinatam utroque modo, citra quam non porrigitur, & in hoc ſtat perfectio eſſentialis ipſius. Habet etiam perfectionem quantum ad bene eſſe; & in hac perfectione diſtinguendum eſt: quia ad perfectionem quæ eſt per intenſionem tenetur tendere, quamvis non teneatur eam habere; ſed ad perfectionem quæ eſt ſecundum obiecta non tenetur ſimpliciter quis neque tendere, neque eam habere; ſed tenetur eam non contemnere, nec contra eam ſe obfirmare. Et ratio eſt, quia præmium eſſentiale, ad quod tendere tenemur, menſuratur ſecundum intenſionem caritatis, non ſecundum magnitudinem factorum: quia Deus magis penſat ex quanto quam quantum fiat. Sed tamen tenetur in caſu ad aliqua opera perfectionis operibus ſimilia, ut dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligitur de profectu qui eſt ſecundum intenſionem, in quem debet homo ſemper conari.

Ad ſecundum dicendum, quod cum ſcimus fratrem poſſe liberari per mortem corporis a morte animæ ſine periculo animæ noſtræ; tunc tradere animam pro fratribus non eſt perfectionis, ſed neceſſitatis: alias autem eſt perfectionis.

Et ſimiliter dicendum ad tertium, quod perfectionis eſt quod homo perſecutoribus ſe offerat, quando incumbit periculum ſidei; ſed quod comprehenſus non neget hoc neceſſitatis eſt.

Ad quartum dicendum, quod in illis quæ non ſunt determinata ad unum, non poteſt tota potentia obligari ad aliquid unum: quia periret ratio contingentiæ, ſecundum quam aliquid deficere poteſt in minori parte. Cum ergo homines in ſtatu iſto non habeant liberum arbitrium determinatum, non exigitur quod totum poſſe expendatur in ſervitium Dei: hoc enim erit in patria, quando iam defectus incidere non poterit: ſed ſufficit quod nihil de poſſe noſtro contra Deum expendamus, & illa quæ nobis determinata ſunt faciamus; alias periret ratio noſtri ſtatus. Unde ſicut Deus non exigit a nobis quantum ipſe dedit nobis, quia non poſſumus; ita non exigit a nobis quantum poſſumus, quia hoc eſſet contra rationem noſtri ſtatus.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod habens caritatem perfectam poteſt intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad perfectionem caritatis, quæ eſt penes obiecta; ſicut dicuntur perfecti illi quibus competit opera perfectionis facere vel ex voto, ſicut religioſis, vel ex officio, ſicut prælatis; & ſic ex debito non tenentur tales perfecti ad quæ alii non teneantur, niſi ad illa quæ voverunt, vel quæ officio ſuo ſunt annexa: unde nec prælati, nec religioſi tenentur ad omnia conſilia. Alio modo quantum ad perfectionem caritatis, quæ eſt ſecundum intenſionem, ſicut aliquis ſæcularis laicus fervens in caritate; & talis non obligatur ad opera perfectionis niſi ſicut alii; ſed obligatur ad intenſius Deum diligendum pro bonis acceptis; & ad hoc ex habitu caritatis perfecto inclinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod tenetur ad plus, & perfectius agendum, ſed non ad opera alia facienda ex commiſſo; quamvis alius forte plus teneatur ex dimiſſo. Sed commiſſum multo maius eſt quam dimiſſum: quia bonum eſt magis bonum quam malum ſit malum. Tamen ille qui eſt debitor ex dimiſſo, tenetur ad aliqua ad quæ iſte non tenetur, ſicut ad ſatisfaciendum.

Ad ſecundum dicendum, quod illa ratio falſum ſupponit, niſi intelligatur de perfectis qui voverunt aliqua perfectionis opera, ad quæ tenentur præ aliis.

(a) *Al.* intentionem.

Ad

Ad tertium dicendum, quod Paulo competebat hoc propter officium prælationis.

Sciendum tamen, quod ratio facta ad oppoſitum, minus concludit: quia perfecti non minus tenentur, ſed minus ex debito moventur: quia amor magis eos quam debitum movet, etiam in his quæ debent: & quantum ad hoc dicitur maior in eis eſſe libertas.

EXPOSITIO TEXTUS.

Multorum caritas inordinata eſt. Caritatem hic large pro dilectione, vel amicitia ponit.

Qui ſi boni ſint, malis filiis præponendi ſunt: non in illis quæ ad naturalem communicationem pertinent, ſicut eſt hereditatis dimiſſio, educatio, & huiuſmodi; niſi forte ſuperabundans malitia filiorum eos indignos paterno beneficio faciat.

Perfecta caritas eſt, ut quis ſit paratus pro fratribus mori. Contra. Imperfectus non eſt paratus pro Deo mori. Ergo perfectus magis diligit proximum quam imperfectus Deum. Et dicendum, quod hoc contingit ex hoc quod perfectus minus amat vitam corporalem quam imperfectus. Et iterum perfectus hoc facit ex ſuperabundantia divinæ caritatis. Non enim poteſt eſſe ut aliqua caritas tantum diligat proximum quantum aliqua Deum. Sed hæ duæ dilectiones non ſunt niſi unius generis; ſed una eſt ut finis, & cauſa diligendi; alia ut eius quod eſt ad finem, & ut eius quod rationem diligendi ex alio ſortitur: unde non ſunt comparabiles.

Cum ad perfectionem pervenerit, dicit: Cupio diſſolvi. Inſtantiam videtur habere in beato Petro, cui Dominus dixit (Ioan. XXI. 18.) „ Extendes manum tuam, & „ alius (*a*) ducet te quo tu non vis: “ & in beato Martino, qui vivere non recuſavit.

Ad primum igitur dicendum, quod illud intelligitur de voluntate naturali; hoc autem de voluntate rationis. Ad ſecundum dicendum, quod perfecta caritas, inquantum habet aliquid de amore concupiſcentiæ, ſic vult potiſſime frui Deo; ſed ſecundum quod conſiſtit principalius in benevolentia, ſic facit appetere id quod eſt Deo placitum: & ſecundum hoc loquebatur beatus Martinus.

De augmento autem caritatis dictum eſt in Lib. I. (diſt. XXVII. quæſt. II. art. 1. 2. 3. 4.)

DISTINCTIO XXX.

Si melius eſt diligere amicos quam inimicos; & e converſo.

Hic ſolet quæri, quid potius ſit, pluriſque meriti, diligere amicos, an diligere inimicos. Sed hæc comparatio implicita eſt. Si enim conferatur dilectio amicorum tantum dilectioni amicorum, & inimicorum; perſpicua eſt abſolutio. Sed ſi in aliquo uno homine qui diligit ſimul amicum, & inimicum, quid horum potius ſit quæratur; obſcura eſt reſponſio: quia (1) motu mentis id agitur, de quo non eſt nobis facile iudicium, an unus & idem motus ſit erga amicum, & inimicum, ſed erga amicum intenſior; an duo, unus erga inimicum, qui dicitur difficilior, alter erga amicum, qui videtur ferventior. Nec incongrue putatur melior qui eſt ferventior. Vel ſi unus idemque eſt, idem potior, ubi eſt ardentior, non improbe æſtimatur. Auguſtinus tamen (in Enchir. cap. LXXIII.) ſentire videtur maius eſſe diligere inimicum quam amicum: quia perfectorum eſſe dicit diligere inimicos, & benefacere eis: neque hoc a tanta multitudine (2) impleri, quanta exauditur in oratione dominica, cum dicitur (Matth. VI. 12.) „ Dimitte nobis debita noſtra, ſicut & nos dimittimus debitoribus noſtris. “ Illam enim ſponſionem dicit a multis impleri qui nondum diligunt inimicos. Ait enim ſic: „ Magnum eſt erga eum qui tibi nihil mali fe- „ cerit,

(1) *Al.* de motu mentis. (2) *Al.* in plurali.

(a) *Vulgata:* te cinget, & ducet.

„ cerit, eſſe benevolum, vel beneficum. Illud multo grandius, & magnificen-
„ tiſſimæ bonitatis eſt, ut tuum quoque inimicum diligas, & ei qui tibi vult
„ malum, & ſi poteſt, facit, tu ſemper velis bonum, faciaſque quod poſſis,
„ audiens dicentem Ieſum (Matth. v. 44.) Diligite inimicos veſtros, & bene-
„ facite his qui oderunt vos, & orate pro perſequentibus, & calumniantibus
„ vos. Sed quoniam perfectorum filiorum Dei eſt iſtud, quo quidem ſe debet
„ omnis fidelis extendere, & humanum animum ad hunc affectum orando Deum,
„ ſecumque agendo, luctandoque perducere; tamen quia hoc tam magnum bo-
„ num tantæ multitudinis non eſt, quantam credimus exaudiri, cum in oratio-
„ ne dicitur: Dimitte nobis debita noſtra, ſicut & nos dimittimus debitoribus
„ noſtris: proculdubio verba ſponſionis huius implentur, ſi homo qui nondum
„ ita profecit ut etiam diligat inimicum, tamen quando rogatur ab homine
„ qui peccavit in eum, ut ei dimittat, dimittit ex corde, qui etiam ſibi ro-
„ ganti vult dimitti cum orat, & dicit: Sicut & nos dimittimus debitoribus no-
„ ſtris. Quicumque vero rogat hominem in quem peccavit, ſi peccato ſuo mo-
„ vetur ut roget; non eſt adhuc deputandus inimicus, ut eum diligere ſit diffi-
„ cile, ſicut erat quando inimicitias exercebat. Quiſquis vero roganti, & pœ-
„ nitenti non dimittit; non æſtimet a Domino ſua peccata dimitti: quia men-
„ tiri Veritas non poteſt, quæ cum docuiſſet orationem, hanc in ea ſententiam
„ poſitam commendavit dicens (Matth. vi. 14.) Si dimiſeritis hominibus pecca-
„ ta eorum, dimittentur & vobis peccata veſtra; ſi vero non dimiſeritis, nec
„ Pater veſter dimittet vobis peccata veſtra. " Ecce hinc haberi videtur, quod & prætaxavimus, ſcilicet maioris virtutis eſſe diligere inimicum, & benefacere ei, quam illum qui nihil mali nobis fecit, vel amicum. Quod ſi quis concedere ſimpliciter noluerit, dicens: Intenſius diligitur amicus quam inimicus; & ideo illud potius iſto: determinet iſta ſecundum præmiſſam intelligentiam, dicens, ibi comparationem eſſe factam inter dilectionem qua tantum diligitur amicus, & illam qua amicus, & inimicus diligitur. Illud vero quod ſequitur, magis nos movet, quod ſcilicet dicit non eſſe tantæ multitudinis diligere inimicos, quanta exauditur cum dicitur: „ Dimitte nobis &c. " ubi datur intelligi, quod alicui a Deo dimittuntur peccata non diligenti inimicum, ſi tamen fratri roganti qui in ſe peccavit, dimittat. Sed cum peccata non dimittantur alicui adulto, niſi caritatem habeat, ſequitur ut caritatem habeat qui non diligit inimicum. Quomodo ergo nomine proximi omnis homo intelligitur in illo mandato (Matth. xxii. 39.) „ Diliges proximum tuum ſicut teipſum? " Si enim omnis homo proximus eſt, tunc & inimicus. Præcipimur ergo inimicos diligere. Et quia illud præceptum generale eſt, omnibus præcipitur omnes homines diligere, etiam inimicos. Quidam quod hic dicitur, ſimpliciter tenere volentes, illud præceptum determinant, dicentes, illic perfectis dari in præceptum diligere omnem hominem, etiam inimicos, minoribus vero in conſilium; in præceptum vero eos diligere qui nihil mali fecerunt eis, & inimicos non odire. Sed melius eſt ut intelligatur omnibus illo mandato præcipi cunctos diligere, etiam inimicos: cui ſenſui atteſtantur auctoritates ſuperius poſitæ, & aliæ multæ. Illud vero Auguſtini noviſſime poſitum, de perfecta caritate dictum intelligitur, quæ tantum perfectorum eſt, qui non ſolum amicos, ſed inimicos perfecte diligunt, eiſque bene faciunt: quæ perfectio dilectionis non eſt tantæ multitudinis, quanta exauditur in oratione dominica. Et hoc revera grande eſt, & eximiæ bonitatis, ſcilicet perfecte diligere inimicum. Ita & cum dicit (1) impleri verba illius ſponſionis ab homine qui non ita profecit ut diligat inimicum, de dilectione perfecta accipiendum eſt.

(1) *Al.* in plurali.

D I-

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de ordine caritatis reſpectu diverſorum diligendorum quantum ad quantitatem dilectionis, hic determinat ordinem quantum ad efficaciam merendi. Dividitur autem hæc pars in duas. In prima proſequitur ſuam intentionem; in ſecunda movet quamdam dubitationem ex dictis, ibi, *Illud vero quod ſequitur, magis nos movet*. Prima in duas. In prima ponit quæſtionem; in ſecunda determinat eam, ibi, *Sed hæc comparatio implicita eſt*. Et circa hoc tria facit. Primo determinat quæſtionem. Secundo obiicit in contrarium, ibi, *Auguſtinus tamen ſentire videtur maius eſſe diligere inimicum quam amicum*. Tertio ſolvit, ibi, *Quod ſi quis ſimpliciter concedere noluerit ..... determinet iſta ſecundum præmiſſam intelligentiam*.

Illud vero quod ſequitur, magis nos movet. Hic tria facit. Primo ponit dubitationem. Secundo ponit quamdam falſam ſolutionem, ibi, *Quidam quod hic dicitur, ſimpliciter tenere volentes, illud præceptum determinant*. Tertio ponit opinionem propriam, ibi, *Sed melius eſt ut intelligatur omnibus illo mandato præcipi cunctos diligere, etiam inimicos*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quinque.
Primo. Utrum omnes diligere teneantur inimicos.

Secundo. Utrum teneantur eis ſigna dilectionis exhibere.

Tertio. Quid maioris meriti ſit, diligere inimicum, vel diligere amicum.

Quarto. Quid ſit maioris meriti, diligere Deum, vel proximum.

Quinto. Utrum tota virtus merendi penes caritatem conſiſtat.

ARTICULUS I.

Utrum omnes teneantur diligere inimicos.

2. 2. *quæſt.* XXV. *art.* 8. *&* *de verit. quæſt.* II. *art.* 8.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod non omnes teneantur ad diligendum inimicos. Matth. v. *Diligite inimicos veſtros:* dicit Gloſſa: * „ Hoc perfectorum eſt. “ Sed ad ea quæ ſunt perfectionis, non omnes tenentur, ut ſupra dictum eſt. Ergo non tenentur omnes inimicos diligere.

2. Præterea. Non tenentur ad plura homines in nova lege quam in veteri, ut patet Matth. XIV. ubi ſuper illud, *Acceptis quinque panibus &c.* dicit Gloſſa: ** „ Non „ alia quam quæ ſcripta erant prædicat, „ ſed legem, & Prophetas (*a*) gravia „ eſſe demonſtrat. “ Sed in veteri lege non tenebantur homines ad diligendum inimicos: Matth. v. 43. (*b*) *Dictum eſt antiquis: Diliges amicum tuum, & odio habebis inimicum tuum*. Ergo non tenemur ad dilectionem inimicorum.

3. Præterea. Natura non inclinat in aliquid contrarium caritati. Sed omnis natura inclinat in deteſtationem contrarii. Cum ergo inimicus, inquantum huiuſmodi, ſit contrarius nobis, videtur quod non teneamur ex caritate inimicos diligere.

4 Præterea. Illos quibus optamus, & de quorum malis gaudemus, non diligimus. Sed licet optare mala inimicis, & de eorum malis gaudere: unde in Scriptura ſacra frequenter ponuntur imprecationes contra inimicos: & in conſolationem fidelium inducitur hoſtium deſtructio. Ergo non tenemur inimicos diligere.

5. Præterea. Caritas facit voluntatem hominis voluntati divinæ conformari. Sed Deus odit aliquos, ſicut dicitur Malach. 1. 2. *Eſau odio habui*. Ergo licet inimicos odio habere.

6. Præterea. Hoc videtur expreſſe in Pſalm. CXXXVIII. 22. *Perfecto odio oderam illos*. Sed omnis perfectio ex caritate eſt. Ergo caritas facit inimicos odire, non ſolum quod non faciat eos diligere.

(a) *Ex Rabano Nicolaius:* myſteriis gratiæ gravida. (b) Vulgata: *Dictum eſt: Diliges proximum tuum &c.*

Ex Edit. P. Nicolai.

* Ex Hieronymo ſumpta. ** Quo ad priorem partem tantum, non expreſſe quo ad poſteriorem, ex Rabano utrinque mutuatam.

Digitized by Google

Sed contra. Levit. xix. 18. *Non quæras ultionem, nec memor eris iniuriæ civium tuorum.*

Præterea. Prov. xxiv. 17. (*a*) *Si ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas.*

Præterea. Caritas attendit in homine imaginem Dei, ſecundum quam poſſibiles ſunt ad communicandum nobiſcum in vita gratiæ, ut ſupra dictum eſt. Sed hoc invenitur in inimicis. Ergo tenemur diligere inimicos ex caritate.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum hoc tenemur aliquem diligere ſecundum quod nobiſcum aliquam communicationem habet. Inimicus autem noſter habet quamdam nobiſcum communicationem in natura, ſecundum quam eſt poſſibilis ad communicandum nobiſcum in divina vita: & ideo in his quæ pertinent ad naturam ſuam, & ad gratiam habendam, debemus eum diligere; ſed inimicitiam ſuam quam adverſus nos habet, non debemus diligere: quia ſecundum eam nobiſcum non communicat, nec etiam ſibi ipſi, ſed magis contrariatur; ſicut etiam de aliis peccatis dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod diligere inimicos quantum ad oſtenſionem ſignorum benevolentiæ, hoc perfectionis eſt, & ad hoc non omnes tenentur; ſed quod homo inimico ſuo optet gratiam Dei, & vitam æternam, quod ſpecialiter caritas reſpicit, hoc neceſſitatis eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod in veteri lege etiam homines tenebantur ad dilectionem inimicorum, ſicut patet per auctoritatem Levitici inductam. Unde quod dicitur, *Odio habebis inimicum tuum*, non eſt ex lege ſumptum, quia nuſquam hoc in littera invenitur; ſed eſt additum ex prava interpretatione Iudæorum, qui ex quo præcipiebatur dilectio proximi, concludebant quod inimici eſſent odiendi. Additum autem eſt conſilium in nova lege de oſtenſione ſignorum benevolentiæ ad inimicum.

Ad tertium dicendum, quod natura inclinat ad odiendum inimicum, non inquantum eſt ſimilis ſecundum convenientiam in natura, aut in perceptibilitate gratiæ, ſed inquantum eſt diſſimilis. Hoc autem contingit, inquantum eſt inimicitias exercens, quod ſummopere nobis diſplicere debet.

Ad quartum dicendum, quod caritas attendit ad quædam bona per ſe, ſcilicet ad bona gratiæ; ad quædam autem per accidens, inquantum ad iſta ordinantur. Bona autem temporalia, quæ per accidens caritas attendit, & ex conſequenti, poſſunt ſe invicem in diverſis impedire: quia proſperitas unius inducit adverſitatem alterius. Unde quia caritas ordinem habet, & plus debet diligere quiſque ſe quam alium, & propinquos quam extraneos, & amicos quam inimicos, & bonum commune multorum quam bonum privatum unius; poteſt aliquis ſalva caritate optare malum temporale alicui, & gaudere, ſi contingit; non inquantum eſt malum illius, ſed inquantum eſt impedimentum malorum alterius quem plus tenetur diligere, vel communitatis, aut Eccleſiæ. Similiter de malo etiam eius qui in malum temporale incidit, ſecundum quod per malum pœnæ impeditur frequenter malum culpæ eius. Sed bona gratiæ mutuo ſe non impediunt, quia ſpiritualia bona a pluribus integre poſſideri poſſunt: & ideo quantum ad hoc, nullus ſalva caritate poteſt malum alteri optare, vel de malo gaudere; niſi inquantum in malo culpæ, vel damnationis alicuius relucet bonum divinæ iuſtitiæ, quod plus tenetur diligere quam aliquem hominem. Sed hoc non eſt per ſe de malo gaudere, ſed de bono quod adiunctum eſt malo.

Ad quintum dicendum, quod Deus etiam non vult malum alicuius, loquendo de malo culpæ; ſed permittit, & hæc permiſſio bona eſt. Malum autem pœnæ, cuius ipſe eſt (*b*) auctor, vult non inquantum malum, quia non delectatur in pœnis, ſed inquantum iuſtum.

Ad ſextum dicendum, quod non oderat eos perfecto odio, niſi inquantum Deo inimici erant; hoc autem eſt inquantum peccabant: unde non odiebat in eis quos perfecto odio oderat, niſi peccatum.

A R-

(a) Vulgata: *Cum ceciderit*. (b) *Al. actus*.

ARTICULUS II.

Utrum omnes teneantur oſtendere inimicis ſigna caritatis.

2. 2. *quæſt.* xxv. *art.* 9.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod omnes teneantur ad oſtendendum ſigna amicitiæ inimicis. Signa enim amicitiæ ſunt præcipue beneficia ad amicos. Sed homo tenetur bene facere inimicis: Proverb. xxv. 21. *Si eſurierit inimicus tuus, ciba illum*. Ergo tenetur oſtendere ſigna amicitiæ ad inimicos.

2. Præterea. Eccleſia orat pro inimicis, ut patet per Gloſſam Matth. v. & in collecta, *Pietate tua*, ubi dicit: *Amicis, & inimicis noſtris veram caritatem largire*. (*a*) Sed oratio eſt præcipuum beneficium quod alicui impendi poteſt. Cum ergo actus Eccleſiæ cuilibet membro Eccleſiæ conveniat, videtur quod quilibet qui eſt membrum Eccleſiæ, teneatur inimicis beneficus eſſe.

3. Præterea. Nullus debet habere ſimulatam dilectionem. Sed dilectio quæ non oſtendit ſe in opere, non eſt vera dilectio: quia *probatio dilectionis eſt exhibitio operis*, ut Gregorius dicit (in hom. pentec. ſeu xxx. in Evang.) & I. Ioan. III. 18. dicitur: *Non diligamus* (*b*) *lingua, & verbo, ſed opere, & veritate*. Ergo cum quilibet debeat inimicum diligere, quilibet tenetur opera dilectionis ad illum extendere.

4. Præterea. Simul Matth. v. præcipitur diligere inimicos, & benefacere eis. Ergo eadem ratione homines obligantur ad utrumque. Sed ad primum omnes tenentur. Ergo & ad ſecundum.

5. Præterea. Abnegare homini ſigna familiaritatis, & ſua beneficia, quædam vindicta eſt. Sed homo tenetur non ſe vindicare, ſicut patet Rom. XII. 18. *Non voſmetipſos* (*c*) *vindicantes*. Ergo tenetur non ſubtrahere ſua beneficia inimicis.

6. Sed contra. Matth. v. dicit Gloſſa, quod benefacere inimicis, & orare pro eis, eſt cumulus perfectionis. Sed ad illa quæ ſunt perfectionis, non omnes tenentur. Ergo neque ad præſtandum inimicis beneficia.

7. Præterea. In veteri lege frequenter filiis Iſrael præceptum fuit ut perſequerentur hoſtes ſuos, & non inirent cum eis fœdus. Ergo non tenebantur benefacere eis: ergo nec modo.

8. Præterea. Videmus quod etiam modo Eccleſia indicit bella contra tyrannos, & infideles. Ergo licet inimicis mala facere: multo igitur minus non oportet eis benefacere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod effectus caritatis debet affectui reſpondere: unde ſecundum quod tenetur quis affectum caritatis ad inimicum habere, ita & effectum ad eum extendere. Caritas autem, ut dictum eſt (diſt. XXVIII. art. 4.) reſpicit bona gratiæ, quæ ſunt communia omnibus viventibus vel actu, vel potentia: & ideo eſt communior, vel latior quam aliqua alia amicitia, quæ ad pauciores ſe extendit, inquantum fundatur ſuper communicatione aliqua quæ non ad omnes eſt. In omnibus autem illud quod eſt commune, vehementius eſt; ſed illud quod eſt proprium, plura complectitur actu: & perfectio communis eſt in hoc quod ſe extendit ad illa quæ complectitur proprium, ut genus perficitur per additionem differentiæ; ſicut eſſe vehementius inhæret quam vivere, & tamen vivere aliquid complectitur actu quod eſſe non habet niſi in potentia: unde perfectio eſſe eſt ſecundum quod ſe extendit ad vitam. Sic ergo caritas vehementius optat alicui bona gratiæ, circa quæ eſt principaliter, quam aliqua alia amicitia bona correſpondentia illi amicitiæ; tamen non eſt de neceſſitate caritatis, ſed de perfectione, quod ad illa bona ſe extendat. Et ideo quilibet ex neceſſitate tenetur odienti ſe optare bona æterna, non autem bona temporalia; ſed hoc eſt de perfectione caritatis ut etiam ad iſta ſe extendat. Sed quia remotio mali præcedit ordine generationis adeptionem boni, ideo affectus nulli optat aliquod bonum cui aliquod malum, inquantum eſt malum, optat. Unde quamvis ſit de perfectione caritatis ut bona temporalia optemus inimicis; tamen eſt de neceſſitate ſalutis (*d*) ut mala eis optemus, non inquantum mala, ſed per accidens, ut prius dictum eſt. Et ſimiliter eſt de effectu: quia cooperari in his quæ ſunt ad vitam æternam pro loco, tempore, & modo ſuo, tenetur homo etiam

(a) *Ut in Miſſali Ord. Præd. vetuſto, typis edito Venet. an.* 1504. (b) Vulgata; *verbo, neque lingua.* (c) Vulgata, *defendentes.* (d) *Forte deeſt aliquid.*

iam inimico, ſaltem orando in communi, ut eum a ſuis orationibus non excludat, quamvis forte ſpecialem mentionem de eo non faciat; ſicut nec oportet quod de omnibus ad quos caritatem habet, ſpecialem orationem faciat, ſed communem. In aliis autem bonis non tenetur ei cooperari, niſi neceſſitas incumbat; ſed eſt de perfectione caritatis. Sed tenetur non facere ei malum, niſi inquantum eſt impedimentum maioris mali, vel promotivum maioris boni, ut iuſtitiæ, vel alicuius huiuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod beneficia amicabilia procedunt ex liberalitate, non ex debito. Neceſſitas autem facit omnia communia: & ideo in neceſſitate ſubveniendum eſt etiam inimicis. Sed hic eſt magis effectus iuſtitiæ quam amicitiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod oratio eſt de his bonis quæ pertinent ad communicationem ſpiritualis vitæ, quæ caritas principaliter attendit: & ideo non eſt ſimile de hoc, & de aliis.

Ad tertium dicendum, quod non eſt ſimulata dilectio, quando tantum exhibetur in opere, quantum habetur in affectu.

Ad quartum dicendum, quod illa duo æquali paſſu currunt, ut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod negare homini ſigna familiaritatis, quando neceſſitas expeteret, eſſet vindicta; vel etiam quando veniam peteret; vel quando ſe ille qui hoſtis habetur, ad familiaritatem ingereret, ſi habeatur præſumptio quod non ſimulate, vel irriſorie facit: quia tunc diligit, & inter amicos deputandus eſt. Sed quod aliquis ultro ſe ad familiaritatem inimico ingerat, hoc perfectionis eſt.

Ad ſextum dicendum, quod Gloſſa loquitur de illo beneficio quod ſequitur caritatem perfectam, ſecundum quod procedit in illa quæ ſunt aliarum (*a*) ſpecialium amicitiarum.

Ad ſeptimum dicendum, quod præceptum fuit antiquis ut perſequerentur hoſtes, & cum eis fœdus non inirent, inquantum per eorum amicitiam in idolatriam pertrahebantur, & inquantum erant executores divinæ iuſtitiæ ex præcepto eius qui auctoritatem habebat; non autem ita quod ex vindicta facerent.

Et ſimiliter dicendum ad octavum, quod Eccleſia hoc modo movet bella adverſus iniquos, vel ut iuſtitiam faciat, vel ut maius malum evitet, aut maius bonum inducat.

ARTICULUS III.

Utrum maioris meriti ſit diligere amicum, vel inimicum.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod maioris meriti ſit diligere inimicum quam amicum. Matth. v. 46. Dominus dicit: (*b*) *Si dilexeritis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Sed meritum dicitur reſpectu mercedis. Ergo maioris meriti eſt diligere inimicum quam amicum.

2. Præterea. Illud quod eſt perfectionis, eſt maioris meriti: quia caritas perfecta plus meretur quam imperfecta. Sed diligere inimicum eſt caritatis perfectæ, diligere autem amicum non. Ergo diligere inimicum eſt maioris meriti.

3. Præterea. Ubi maior eſt difficultas, ibi maius meritum: quia magis pertinet ad virtutem quæ eſt circa difficile. Sed diligere inimicum eſt difficilius quam diligere amicum. Ergo eſt maioris meriti.

4. Præterea. Secundum Gregorium, * ſervitia tanto ſunt magis accepta, quanto minus debita. Sed minus eſt debitum diligere inimicum quam diligere amicum. Ergo magis Deo acceptum, & magis meritorium.

5. Præterea. Virtus merendi eſt ex gratia. Sed dilectionem inimicorum movet tantum gratia, ad dilectionem amicorum movet ſimul natura cum gratia. Ergo magis eſt meritorium diligere inimicum quam diligere amicum.

6. Sed contra. Quanto aliquis actus eſt magis bonus, tanto eſt magis meritorius. Sed melius eſt diligere amicum quam inimicum, quia eſt actus magis cadens ſupra debitam materiam. Ergo melius eſt diligere amicum quam inimicum.

7. Præterea. Minus bonum dimittendum eſt pro magis bono, ſi neceſſitas incumbit. Sed dilectio inimicorum dimittenda eſſet magis quam dilectio amicorum; quod patet

(a) Al. ſpiritualium. (b) Vulgata: Si enim diligitis.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Expreſſe non occurrit; ſed aliquid ſimile de Dei, vel erga Deum obſequio ex Lib. IX. Moral. colligi poteſt.

Digitized by Google

patet ex effectu qui affectui proportionatur: quia quando non poſſumus amicis, & inimicis in extrema neceſſitate exiſtentibus ſubvenire, tenemur magis ſubvenire amicis quam inimicis. Ergo diligere amicum eſt magis bonum quam diligere inimicum.

8. Præterea. Illud quod eſt commune, (a) & primum, melius eſt quam illud quod ſuperadditur; ſicut eſſe melius eſt quam vivere, ſi ſine eſſe conſideretur, ut dicit Dionyſius cap. v. de divin. Nom. Sed diligere amicum eſt commune, & primum fundamentum caritatis, cui ſuperadditur dilectio inimicorum. Ergo diligere amicum eſt melius, & magis meritorium quam diligere inimicum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod prædicta comparatio dilectionum poteſt intelligi dupliciter, ſcilicet quantum ad actus, & quantum ad habitus. Si quantum ad actus, ſciendum eſt, quod quando quæritur de duobus actibus quis ſit melior, & magis meritorius, oportet quod quæſtio intelligatur de illis per ſe loquendo ſecundum genus ſuum. Contingit enim quod illud quod ſecundum genus eſt minus bonum, vel meritorium, aliquo adveniente efficiatur magis bonum, vel meritorium, ſicut parvum opus ex magna caritate factum magis eſt meritorium quam magnum ex parva. Bonitas autem actus ad duo menſuratur, ex quibus bonitatem recipit, ſcilicet ex termino, vel obiecto, & ex principio, quod eſt voluntas. Ex termino autem habet ſpeciem bonitatis, ſed ex voluntate habet rationem merendi: quia ſecundum hoc eſt in poteſtate facientis quod ex voluntate procedit. Si ergo comparemus dilectionem amici, & inimici quantum ad terminos, ſive obiecta, cum obiectum magis competens dilectioni ſit amicus quam inimicus; ſic melius eſt diligere amicum quam inimicum. Si vero comparemus duas dilectiones prædictas ad principium, quod eſt voluntas, ſic ubi eſt maior conatus voluntatis, ibi oportet eſſe maius meritum: quia quanto eſt maior conatus voluntatis, tanto eſt ferventior voluntas de fine, propter quem attentat illud, quod ſecundum ſe ſibi eſt magis repugnans; quamvis ſit magis remiſſa quandoque circa id ad quod magis conatur. Meritum autem conſiſtit ex hoc quod voluntas ad finem afficitur. Et ideo ſi comparemus actus talium dilectionum, dilectio inimici eſt magis meritoria, inquantum huiuſmodi: quia ſecundum quod huiuſmodi, exigit maiorem conatum, & maiorem fervorem circa finem, quamvis dilectio amici ſit magis intenſa circa obiectum: ſed dilectio amici eſt melior quantum ad bonitatem eſſentialem, quæ conſequitur ſpeciem actus, quia actus ſpecificatur ex obiecto. Si autem comparentur prædictæ dilectiones quantum ad habitus, ſic oportet quod vel intelligatur de dilectione inimicorum quæ eſt neceſſitatis; & ſic nulla eſt comparatio, quia idem habitus eſt æqualis reſpectu utriuſque: vel de dilectione inimicorum quæ eſt perfectionis; & ſic dilectio inimicorum includit dilectionem amicorum, & non e converſo; & ſic dilectio inimicorum melior eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio qua tantum amici diliguntur, non procedit ex gratia; & ideo non poteſt eſſe meritoria, nec mercedem habere: ſed tamen ſi actus dilectionis qua amicos diligimus, ſit gratia informatus, meritorius eſt, & mercedem habet.

Ad ſecundum dicendum, quod diligere inimicum non omnibus modis perfectionis eſt; ſed inquantum perfectionis eſt, efficitur magis meritorium, ſecundum quod exigit maiorem conatum.

Ad tertium dicendum, quod difficultas non facit ad meritum, niſi inquantum facit maiorem inclinationem, & conatum voluntatis in aliquid.

Ad quartum dicendum, quod debitum non diminuit rationem meriti, niſi quatenus diminuit rationem voluntarii, ſecundum quod quamdam neceſſitatem importat. Sed ſi voluntarie debitum reddatur, nihilominus ibi erit tantum meriti, quantum eſt ibi de ratione voluntarii.

Ad quintum dicendum, quod natura non eſt contraria gratiæ: unde admixtio naturæ ad gratiam non facit remiſſionem in effectibus gratiæ, quæ cauſatur ex permixtione contrarii.

Ad ſextum dicendum, quod actus habet bonitatem ex obiecto, & ex fine: & bonitas quæ eſt ex obiecto, eſt materialis reſpectu illius quæ eſt ex fine, quam voluntas attendit; & penes iſtam potius conſiſtit meritum.

Ad ſeptimum dicendum, quod in illis quæ ſe habent ſecundum additionem unius ad alterum, eſt conſequentia in contrario, non

(a) *Al.* & principium.

Digitized by Google

non conſequentia in ipſo ; ſicut patet in homine, & animali : ſicut enim ſe habet homo ad animal, ita ſe habet non animal ad non homo . Unde quia conatus qui eſt in dilectione inimicorum, ſe habet ex additione ad illum qui eſt in dilectione amicorum ; ideo ſicut diligere inimicum eſt meriti , ſecundum quod eſt maior conatus , ita dimittere dilectionem amicorum eſt magis malum.

Ad octavum dicendum , quod ratio illa procedit de bonitate quam actus habet ex propria ratione ſuæ ſpeciei, quæ eſt ex obiecto.

ARTICULUS IV.

Utrum diligere proximum ſit magis meritorium quam diligere Deum.

2. 2. *quaeſt.* XXVII. *art.* 8.

1. AD quartum ſic proceditur . Videtur quod diligere proximum ſit magis meritorium quam diligere Deum. Naturalibus enim non meremur . Sed diligere Deum eſt naturale: quia amor ſummi boni omnibus naturaliter ineſt, ut dicit Dionyſius IV. cap. de divin. Nomin. Ergo diligere Deum eſt minus meritorium quam diligere proximum , quod non eſt adeo naturale.

2. Præterea. Illud quod eſt fructuoſius , videtur eſſe magis meritorium. Sed ea quæ pertinent ad vitam activam , ſunt magis laborioſa, & fructuoſa quam ea quæ pertinent ad contemplativam. Ergo ſunt magis meritoria. Sed dilectio proximi pertinet ad vitam activam, dilectio autem Dei ad contemplativam . Ergo eſt magis meritorium proximum diligere quam diligere Deum.

3. Præterea . Sicut diligere inimicum ponitur in ultimo gradu , ita diligere Deum ponitur in primo gradu caritatis . Sed diligere inimicum eſt magis meritorium quam diligere amicum . Ergo eadem ratione diligere proximum quam diligere Deum.

4. Præterea . Illud quod præſupponit aliud, & non convertitur, videtur eſſe perfectius . Sed dilectio proximi præſupponit dilectionem Dei , quia eſt ratio diligendi proximum . Ergo dilectio proximi eſt magis meritoria quam dilectio Dei.

5. Præterea . Actus in quo exigitur maior conatus , oportet quod ſit magis meritorius. Sed maior conatus exigitur ad diligendum inimicum quam ad diligendum Deum . Ergo dilectio proximi , ad minus quantum ad dilectionem inimicorum , eſt magis meritoria quam dilectio Dei.

Sed contra. Propter quod unumquodque tale, & illud magis . Sed dilectio proximi non eſt meritoria niſi inquantum ordinatur ad Deum actu, vel habitu . Ergo dilectio Dei eſt magis meritoria.

Præterea . Quanto caritas eſt magis intenſa, magis erit meritoria . Sed intenſius diligit caritas Deum quam proximum . Ergo in hoc magis meretur.

Præterea. Quælibet virtus efficacius operatur circa obiectum ſuum, quanto eſt ſibi magis proprium , & per ſe . Sed obiectum per ſe caritatis eſt Deus , proximus autem non niſi conſequenter; ſicut magnitudo viſus conſequenter, color per ſe . Ergo cum mereri ſit effectus caritatis , videtur quod ſicut viſus melius cognoſcit colorem quam magnitudinem (quia circa colorem non decipitur, ſicut circa magnitudinem) ita caritas magis mereatur in dilectione Dei quam in dilectione proximi.

Præterea . Quod eſt difficilius , videtur eſſe magis meritorium . Sed diligere Deum videtur difficilius quam diligere proximum: dicitur enim I. Ioan. IV. 20. (*a*) *Qui proximum quem videt , non diligit ; Deum quem non videt , quomodo poteſt diligere ?* Ergo dilectio Dei eſt magis meritoria quam dilectio proximi.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod dilectio Dei eſt cauſa, & ratio dilectionis proximi : unde dilectio Dei includitur virtute in dilectione proximi ſicut cauſa in effectu, & dilectio proximi includitur in dilectione Dei ſicut effectus in cauſa poteſtate. Nihilominus tamen alius eſt motus dilectionis qui terminatur in proximum , & qui ſiſtit in Deo , ſicut alius actus eſt quo conſiderantur principia , & concluſiones , quamvis prædicto modo mutuo ſe includant . Comparando ergo hos duos motus ex duabus partibus , ut ſupra dictum eſt , invenimus dilectionem Dei potiorem quam dilectionem proximi , ſcilicet & quantum ad obiectum, quod eſt competentius dilectioni , & quantum ad voluntatem, quæ intenſius, & promptius afficitur in Deum quam in proximum : & ideo motus dilectionis in Deum eſt melior , & magis meritorius quam motus dilectionis in proximum, niſi dilec-

(a) Vulgata: *Qui enim non diligit fratrem ſuum quem videt, Deum &c.*

Digitized by Google

dilectio proximi procedat ex maiore dilectione Dei, quam ſit dilectio quæ fertur in Deum immediate in aliquo actu: quod quidem aliquando contingit, ſed non ſemper: quia minima dilectio caritatis in Deum ſufficit ut extendat affectum in proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ ſunt pure naturalia, non ſunt meritoria; ſed illa quæ procedunt ex natura perfecta caritate, & gratia, ſunt meritoria: nec natura rationem meriti diminuit, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuppoſito quod actus activæ vitæ ſit magis meritorius quam actus contemplativæ, quod forte non eſt verum, ut infra (diſt. xxxv. quæſt. 1. art. 4. quæſtiunc. 2.) dicetur, non oportet quod dilectio proximi ſit magis meritoria quam dilectio Dei: quia dilectio Dei eſt principium eorum quæ ad utramque vitam pertinent, ut dictum eſt. Vel aliter dicendum, quod dilectio Dei, & proximi, quantum ad actum interiorem, pertinet ad vitam contemplativam: unde Gregorius dicit ſuper Ezech. (homil. xiv.) quod contemplativa vita inſiſtit dilectioni Dei, & proximi: ſed quantum ad actus exteriores utraque ad vitam activam pertinet; quamvis huiuſmodi actus in proximos extendatur, quia Deus operum noſtrorum non eget.

Ad tertium dicendum, quod dilectio inimici non erat magis meritoria, niſi inquantum procedebat ex fortiori virtute; quæ fortitudo attendebatur ſecundum quod voluntas intenſius Deo adhærebat: unde non ſequitur quod dilectio proximi ſit magis meritoria, niſi magis etiam Deus diligeretur.

Ad quartum dicendum, quod dilectio proximi præſupponit dilectionem Dei, non ſicut perfectius minus perfectum, ſicut erat in aliis gradibus, ſed ſicut effectus cauſam: & ideo ratio non ſequitur.

Ad quintum dicendum, quod ille conatus voluntatis non eſt niſi ex hoc quod vehementius ad Deum afficitur, ut dictum eſt prius: quia nullus conatur ad aliquid, niſi ſecundum deſiderium finis.

Hoc autem quod in contrarium obiicitur, quod diligere Deum eſt difficilius, intelligendum eſt non de dilectione naturali, qua omnia ipſum amant, ſed de dilectione gratuita. Et hæc etiam dicitur difficilior, non quaſi laborioſior, cum ſit dulcior, ſed quia magis vires naturæ excedit, quia eſt in altius obiectum.

ARTICULUS V.

Utrum meritum conſiſtat principaliter in caritate.

1.2. quæſt. CXIV. *art.* 4.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod meritum non conſiſtat in caritate principaliter. Gratia enim dicitur eſſe principium merendi. Sed caritas non eſt idem quod gratia. Ergo non conſiſtit meritum principaliter penes caritatem.

2. Præterea. Actus eſt meritorius per ordinem ad finem, ſicut & laudabilis. Sed cuiuslibet virtutis eſt facere actum laudabilem. Ergo & facere actum meritorium; & ita videtur quod meritum non conſiſtat penes caritatem.

3. Præterea. Nullus meretur niſi iuſtificatus. Sed fidei eſt iuſtificare, ut patet Rom. v. Ergo apud ipſam præcipue eſt virtus meritoria.

4. Præterea. Illud quod facit ad diminutionem meriti, non videtur eſſe radix merendi. Sed caritas facit diminutionem meriti, quia facit omnia facilia non ſolum inquantum eſt habitus, ſed etiam inquantum eſt amor, ut ex prædictis patet. Cum ergo difficultas faciat ad meritum, videtur quod caritas non ſit radix merendi.

5. Præterea. Si caritas eſſet radix merendi, ubicumque eſſet æqualis caritas, eſſet æquale meritum. Sed aliquando aliquis habens parvam caritatem, facit aliquem actum in quo magis meretur quam ille qui habet magnam caritatem in aliquo parvo actu quem facit. Ergo caritas non eſt radix merendi.

Sed contra. Illud videtur eſſe radix merendi ſine quo nullum meritum valet. Sed caritas eſt huiuſmodi, ut patet I. Corinth. XIII. Ergo caritas eſt radix merendi.

Præterea, Illud videtur eſſe radix merendi quod opponitur omni demerito. Sed caritas eſt huiuſmodi. Ergo ipſa eſt radix merendi.

Præterea, Ex hoc meremur quod Deo coniungimur. Sed hoc facit caritas. Ergo ipſa eſt radix merendi.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra (diſt. XVIII. art. 2.) dictum eſt, meritum proprie dicitur quod aliquis exhibet ad hoc quod faciat aliquid ſuum, quod eſt

eſt præmium meriti. Unde ad meritum requiruntur duo principaliter. Unum eſt quod ſit exhibitum, & non extortum. Et quia nihil poteſt exhiberi, niſi quod in poteſtate exhibentis eſt; ideo requiritur quod ſit voluntarium, quia voluntas facit nos eſſe dominos noſtrorum actuum. Aliud requiritur ut hoc quod exhibetur, ſit ſufficiens ad faciendum ſuum illud quod exhibetur. Et ex utraque parte principalitas merendi eſt ex caritate. Ipſa enim eſt in voluntate, ſicut in ſubiecto, ipſam perficiens quantum ad primum actum eius, & principalem: & iterum cum ſit amor Dei, facit amatum ipſum, quod eſt primum, eſſe ſuum, inquantum unit ei: & ideo principalitas meriti eſt in caritate, in aliis autem ſecundum quod caritate informantur.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia facit meritum ſicut principium remotum conſtituens nos in eſſe ſpirituali, ſine quo non poſſumus mereri aliquod ſpirituale; ſed caritas eſt ſicut principium proximum.

Ad ſecundum dicendum, quod fides non iuſtificat, niſi per caritatem ſit formata. Ideo autem ſpecialiter fidei attribuitur iuſtificatio, quia primum in quo diſtinguitur iuſtus ab iniuſto, eſt actus fidei, ſicut primum in quo diſtinguitur vivum a non vivo, eſt actus nutritivæ potentiæ: & ideo dicitur vivere ſecundum illam potentiam, & ſentire ſecundum tactum, qui eſt primus ſenſuum, ut dicitur II. de Anima (text. xiv.)

Ad tertium dicendum, quod actus aliarum virtutum non ſunt meritorii, niſi inquantum ſunt informati caritate; ſicut nec actus virtutum ſunt laudabiles, niſi inquantum ſunt voluntarii.

Ad quartum dicendum, quod difficultas non facit ad meritum, niſi forte dimiſſionis pœnæ per modum cuiuſdam commutationis; ſed ad meritum quod ordinatur ad conſecutionem boni, ad quod proprie ordinem habet, non facit, niſi ſecundum quod exigitur maior conatus, qui eſt ſecundum maiorem inclinationem voluntatis in illud. Et quia habitus, & amor ex hoc faciunt facilitatem, quia faciunt maiorem inclinationem voluntatis; ideo talis facilitas non diminuit rationem meriti.

Ad quintum dicendum, quod habitus virtutum quamvis inclinent voluntatem, tamen non cogunt: & ideo poteſt eſſe quod habitum maiorem habens, quandoque minorem intenſionem inducit in actu, ſicut etiam quandoque nullam: & tunc actus ex maiori caritate procedens minus intenſus, eſt magis meritorius reſpectu præmii accidentalis, quod reſpicit ipſum actum, ſed minus reſpectu præmii eſſentialis, quod reſpicit capacitatem, quæ eſt ex habitu caritatis.

EXPOSITIO TEXTUS.

A*N unus, & idem motus ſit erga amicum, & inimicum*. Hoc eſt impoſſibile, niſi unus propter alterum diligatur, & actuali conſideratione referatur in illud.

Erga amicum ferventior. Hoc intelligendum reſpectu ipſius obiecti; ſed reſpectu finis, ille qui habet maiorem conatum, inquantum huiuſmodi, eſt ferventior.

Cum dicitur in oratione: Dimitte nobis debita noſtra, ſicut & nos dimittimus debitoribus noſtris. Videtur ſecundum hoc quod quicumque ſervat rancorem, peccat dicendo hanc orationem. Et dicendum, quod non peccat: quia non dicit eam in perſona ſua, ſed in perſona Eccleſiæ: vel ſi in perſona ſua, non quantum ad id quod agit, ſed quantum ad id adquod optat pervenire.

DISTINCTIO XXXI.

Si caritas ſemel habita amittatur.

ILlud quoque non eſt prætereundum quod quidam aſſerunt, caritatem ſemel habitam, ab aliquo non poſſe excidere, nullumque damnandum hanc aliquando habere: qui hanc traditionem ſubditis muniunt teſtimoniis. Apoſtolus ait (I. Corinth.

rinth. XIII. 8.) „ Caritas numquam excidit. “ Auguſtinus etiam inquit *(epiſt. ad Iulianum Comit.) „ Caritas quæ deleri poteſt, numquam vera fuit. “ Item: **
„ Caritas eſt fons proprius, & ſingularis bonorum, cui non communicat alienus.
„ Alieni ſunt omnes qui audituri ſunt, Non novi vos. (Matth. VII. 23.) De
„ hoc fonte Scriptura ait (Proverb. v. 15.) Fons (1) aquæ vivæ ſit tibi proprius,
„ & nemo alienus communicet tibi. Si autem alieni ſunt qui audituri ſunt il-
„ lam vocem, non ergo huic fonti communicant damnandi. “ Item Auguſtinus ſuper
Epiſtolam Ioannis (tract. VIII.) „ Radicata eſt caritas: ſecurus eſto, nihil mali pro-
„ cedere poteſt. “ Item Gregorius in Moralibus (Lib. XII. cap. x.) „ Valida eſt
„ ut mors (2). Virtuti enim mortis dilectio comparatur: quia nimirum mentem,
„ quam ſemel ceperit, a dilectione mundi funditus occidit. “ Item Auguſtinus
ſuper Epiſtolam Ioannis (tract. III.) „ Unctio inviſiblis caritas eſt, quæ in
„ quocumque fuerit, radix illi erit, quæ ardente ſole areſcere non poteſt: nutri
„ tur calore ſolis, non areſcit. “ Item Beda ſuper Ioannem (cap. I. ibi, „ Super
„ quem videris. “) „ Quærendum eſt, quomodo ſpeciale Filii Dei agnoſcendi ſi-
„ gnum fuerit, quod ſuper eum deſcenderit, & manſerit Spiritus. Quid maius eſt
„ Filio Dei, quod in ipſo manere Spiritus aſtruatur? Notandumque, quod ſemper
„ in Domino manſerit Spiritus, in ſanctis vero, quamdiu mortale corpus geſtant,
„ partim ſemper maneat, partim rediturus ſecedat. Manet enim apud eos, ut bo-
„ nis inſiſtant actibus; recedit vero ad tempus, ne ſemper infirmos curandi,
„ mortuos ſuſcitandi, dæmones eiiciendi, vel etiam prophetandi habeant faculta-
„ tem. Manet ergo ſemper ut poſſint habere virtutes, & mirabiliter ipſi vivant;
„ venit ad tempus, ut etiam aliis per miraculorum ſigna quales ſint intus efful-
„ geant. “ Item Gregorius (ſuper Ezech. hom. v.) „ In ſanctorum cordibus ſe-
„ cundum quaſdam virtutes ſemper permanet Spiritus; ſecundum quaſdam receſſu-
„ rus venit, & venturus recedit. In his virtutibus, ſine quibus ad vitam non per-
„ venitur, in electorum ſuorum cordibus permanet; in his vero per quas ſancti-
„ tatis virtus oſtenditur, ut in exhibitione miraculorum, aliquando adeſt, aliquan-
„ do ſe ſubtrahit. “ Item Ambroſius (Ambroſiaſter in II. Corinth. cap. VI.)
„ Ficta caritas eſt quæ in adverſitate deſerit. “ Hoc innuere videtur, quod caritas
ſemel habita non amittatur. Ideo quidam in prætaxatam proſilierunt audaciam, di-
centes, caritatem a damnandis non haberi, nec a quoquam habitam poſſe amitti:
quos ratio vincit, & auctoritas. Quidam enim ad tempus ſunt boni, qui poſtea
ſiunt mali, & e converſo. Unde quorumdam nomina Chriſtus dicit (Luc. x.)
ſcripta in libro vitæ, qui tamen poſtea abierunt retro (Ioan. VI.) Sed ſcripta di-
cit non ſecundum præſcientiam, ſed ſecundum præſentem iuſtitiam, cui deſervie-
bant: quia digni tunc illo bono erant quod habituri ſunt præſcripti ſecundum præ-
ſcientiam. Unde Ambroſius (Ambroſiaſter ſup. cap. IX. Epiſt. ad Rom.) „ Qui-
„ buſdam gratia data eſt in uſum, ut Sauli, Iudæ, & illis diſcipulis quibus Do-
„ minus dixit (Luc. x. 20.) Ecce nomina veſtra ſcripta ſunt in cælis: & poſtea
„ abierunt retro. Sed hoc dixit propter iuſtitiam cui deſerviebant, quia boni erant.
„ Frequenter enim ante ſunt mali qui futuri ſunt boni, & aliquoties prius ſunt
„ boni qui futuri ſunt, & permanſuri mali; ſecundum quod dicuntur ſcribi in li-
„ bro vitæ, & deleri. “

(1) *Iuxta ſeptuaginta. Vulgata:* „ Bibe aquam de ciſterna tua, & fluenta putei tui. “ (2) *Nicolai additis* dilectio.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Epiſtola iſta ex numero verarum expuncta eſt ut ſuppoſititia, quamvis in veteribus exemplaribus haberetur: eſtque ſpurius Liber qui de ſalutaribus documentis inter aſcititia inſcribitur, ac recenſetur Tom. IV. ubi cap. VII. hæc habentur. Similis tamen ſententia ex Hieronymo ſumi poteſt in epiſtolis.
** Hæc appendix ex ipſiuſmet Auguſtini concione I. ſuper *Pſal.* CXII. colligitur, ad illa verba, *Qui tegis aquis ſuperiora eius.*

Determinatio auctoritatum prædictarum.

QUod vero Apoſtolus ait (I. Corinth. XIII. 8.) „ Caritas numquam exci„ dit, " nullatenus pro illis facit. Dignitatem enim caritatis oſtendens, dicit eam non excidere: quia hic, & in futuro erit; ſed fides, & ſpes evacuabuntur, & ſcientia. Item quod dicitur caritas numquam fuiſſe vera quæ deſeri poteſt, non ad eſſentiam caritatis refertur, ſed ad efficientiam: quia non efficit caritas quæ deſeritur, hominem vere beatum, nec perducit ad verum bonum. Huic etiam fonti alieni, ideſt damnandi, non communicant, ſcilicet in fine, quia non perſeverant. Poteſt tamen hoc, & cetera quæ de caritate dicta ſunt, de perfecta intelligi, quam ſoli perfecti habent, quæ ſemel habita non amittitur. Exordia vero caritatis aliquando creſcunt, aliquando deficiunt. Sunt enim virtutis exordia, & profectus, & perfectio (1): quos gradus ille diſcernit qui parabolam illam intelligit (Marc. IV. 26.) „ Sic eſt regnum Dei, quemadmodum ſi iaciat „ homo in terra ſemen, & dormiat, & exurgat ſemen, & germinet, & cre„ ſcat &c. " Etſi ergo perfecta caritas ſic radicata eſt ut amitti nequeat, incipiens tamen, & provecta amitti poteſt, & ſæpe amittitur; & dum habetur, non ſinit habentem criminaliter peccare. Quod Auguſtinus (Lib. I. homil. hom. VIII.) oſtendit ita inquiens: „ Quia radix omnium malorum cupiditas eſt, & radix omnium „ bonorum eſt caritas; ſimul ambæ eſſe non poſſunt. Niſi una radicitus evulſa „ fuerit, alia plantari non poteſt. Sine cauſa (2) aliquis conatur ramos incidere, „ ſi radicem non contendit evellere. "

Quare fides, ſpes, & ſcientia dicuntur evacuari, & non caritas, cum & ea ex parte ſit.

ADvertendum etiam eſt, quomodo fides, ſpes, & ſcientia dicantur evacuari, quia ex parte ſunt; & non caritas, cum & ipſa ex parte ſit. Ex parte enim, ideſt imperfecte, diligimus, ſicut ex parte ſcimus, ut ait Eſychius ſuper Leviticum (Lib. I. cap. II.) Cum ergo omne quod ex parte eſt, evacuetur, cur caritas excipitur, quæ dicitur numquam excidere! Caritas quidem ex parte eſt etiam, ut ſæpe ſancti docent, quia ex parte diligimus nunc: & ideo ipſa evacuabitur, inquantum ex parte eſt, quia tolletur imperfectio, & addetur perfectio, remanebitque ipſa aucta, & actus eius, & modus diligendi; ut diligas Deum propter ſe ex toto corde, & proximum tuum ſicut teipſum: ſed imperfectionis modus eliminabitur. Fides vero, & ſpes penitus evacuabuntur; ſcientia vero ſecundum actum, & modum ſuum, qui nunc eſt, non ſecundum ſui eſſentiam, tolletur: ipſa enim virtus ſcientiæ remanebit; ſed alium tenebit uſum, & modum.

Si Chriſtus ordinem caritatis præſcriptum habuit.

NUnc autem ſupereſt inveſtigare, ſi Chriſtus, ſecundum quod homo, ordinem diligendi præſcriptum ſervaverit. Quod ſi eſt, omnem hominem ſicut ſeipſum dilexit. Omnibus ergo vitam optavit, omneſque ſalvos fieri voluit. Sed non omnes ſalvi ſunt; & ita non eſt factum quod optavit. Sed non eſt ignorandum, in eo fuiſſe caritatem iuxta modum patriæ, non viæ; eumque ordinem diligendi impleſſe qui ſervatur in patria, non in via. Qui enim in patria ſunt, ideſt iam beatificati ſunt, adeo iuſtitiæ Dei addicti ſunt ut nihil eis placeat niſi quod Deo placet: ac per hoc illorum tantum ſalutem volunt quos Deus ſalvari voluit, eoſque ſolos ſicut ſe diligunt. Ita & Chriſtus electos tantum ſicut ſe dilexit, eorumque ſalutem optavit.

[(1) Nicolai ſeu provectio. (2) Nicolai addit ergo.

Digitized by Google

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de caritate, hic determinat de eius duratione. Dividitur autem in partes duas. In prima parte determinat de duratione caritatis quantum ad ſuam eſſentiam; in ſecunda de duratione eius quantum ad ordinem eius, oſtendens qualis in Chriſto fuerit, & in beatis futurus ſit, ibi, *Nunc autem ſupereſt inveſtigare, ſi Chriſtus, ſecundum quod homo, ordinem diligendi præſcriptum ſervaverit*. Prima in duas. In prima determinat de duratione caritatis; in ſecunda de duratione aliorum habituum, ibi, *Advertendum etiam eſt &c.* Circa primum tria facit. Primo ponit opinionem falſam quorumdam, qui dixerunt, caritatem non poſſe amitti, & rationes opinionis illius. Secundo obiicit in contrarium, ibi, *Quos ratio vincit, & auctoritas*. Tertio ſolvit rationes in contrarium inductas, ibi, *Quod vero Apoſtolus ait, Caritas numquam excidit, pro illis nullatenus facit*.

QUAESTIO I.

HIC eſt duplex quæſtio. Prima de evacuatione caritatis per peccatum. Secunda de evacuatione eius per gloriam.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum caritas ſemel habita poſſit amitti.

Secundo. Utrum aliquis poſſit de libro vitæ deleri.

Tertio. Utrum minima caritas poſſit cuilibet tentationi reſiſtere.

Quarto. De quantitate caritatis in reſurgente.

ARTICULUS I.

Utrum qui habet caritatem, poſſit eam amittere.

2. 2. *quæſt.* XXIV. *art.* 11. & 12.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod habens caritatem non poſſit eam amittere. Omnis enim qui habet caritatem, eſt natus ex Deo, quia caritas facit filios Dei. Sed omnis qui natus eſt ex Deo, non peccat, ut dicitur I. Ioan. III. Ergo omnis qui habet caritatem, non peccat; & ita caritas ſemel habita non poteſt amitti.

2. Præterea. In quolibet habente caritatem eſt meritum vitæ æternæ: quia caritas eſt principium merendi, ut dictum eſt. Sed iniuſte agitur cum aliquo, ſi non redditur ei quod meruit, quia hoc eſt ei debitum. Ergo cuilibet habenti aliquando caritatem dabitur vita æterna. Sed nulli dabitur vita æterna, niſi finaliter habeat caritatem. Ergo quicumque habet caritatem, finaliter habebit eam; & ita non poteſt ad minus finaliter amitti, ut videtur.

3. Præterea. Illud quod eſt fortiſſimum, non poteſt vinci a debiliſſimo. Sed caritas eſt fortiſſima, quia eſt fortis ut mors, ut dicitur Cant. ult. peccatum autem eſt debiliſſimum, quia malum eſt infirmum, & pigrum, ut dicit Dionyſius IV. cap. de divin. Nom. Ergo caritas non poteſt per peccatum expelli. Sed nullo alio modo poteſt amitti. Ergo caritas ſemel habita amitti non poteſt.

4. Præterea. Radix omnis mali eſt cupiditas: I. Tim. VI. Sed caritas non compatitur ſecum cupiditatem, ad minus perfecta, ut dicit Auguſtinus in Lib. LXXXIII. quæſtionum (quæſt. XXXVI.) Ergo qui habet caritatem, non poteſt incidere in aliquod malum; & ita non poteſt eam amittere.

5. Præterea. Si peccatum expellit caritatem, aut peccatum quod eſt, aut peccatum quod non eſt. Sed non peccatum quod eſt, quia illud caritatem non ſuperat; nec illud quod non eſt, quia illud quod non eſt, non poteſt agere. Ergo peccatum nullo modo expellit caritatem.

6. Præterea. Illud quod (a) eſt in minori parte, magis diſtat ab eo quod eſt in pluribus, quam ab eo quod eſt ad utrumlibet. Sed ex eo quod eſt ad utrumlibet, non poteſt aliquid procedere, ut dicit Commentator in II. Phyſic. Ergo multo minus ab eo quod eſt in minori parte. Sed caritas quamvis non faciat neceſſitatem ad bonum, ut ſemper fiat, facit tamen inclinationem, ut pluries fiat. Ergo non poteſt ille qui habet caritatem, facere malum, ad quod (b) ſe habet ſicut in minori parte; & ita non poteſt peccare, vel caritatem amittere.

7. Præterea. Amor caritatis eſt fortior quam amor naturalis. Sed amor naturalis non amittitur per peccatum. Ergo nec amor caritatis.

8. Præterea. Caritas eſt maior fide; & utrumque eſt donum Dei. Cum ergo fides

non

(a) *Al.* non eſt. (b) *Al.* non ſe habet.

Digitized by Google

non tollatur per peccatum mortale, videtur quod nec caritas.

Sed contra. Apoc. 11. 4. (a) *Habeo adverſum te pauca, quia caritatem primam reliquiſti*. Ergo caritas poteſt amitti.

Præterea. In eo qui cadere non poteſt, non eſt neceſſaria cautela. Sed ſtanti per caritatem neceſſaria eſt cautela: I.Corinth. x. 12. (b) *Qui ſtat, videat ne cadat*. Ergo caritas poteſt amitti.

Præterea. David caritatem prius habuit; alias non ſibi reddendam lætitiam ſalutarem peteret: & tamen peccavit, & caritatem amiſit, quam ſibi reſtitui petit. Ergo caritas ſemel habita poteſt amitti.

Præterea. Quicumque non poteſt peccare, habet liberum arbitrium confirmatum. Sed non omnis qui habet caritatem, habet liberum arbitrium confirmatum. Ergo aliquis habens caritatem poteſt peccare, & ita caritatem amittere.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod opinio ponentium caritatem non poſſe amitti propter ſuam firmitatem, eſt ſimilis opinioni Socratis, qui poſuit, quod habens ſcientiam non poteſt peccare propter nobilitatem, & certitudinem ſcientiæ, ut dicit Philoſophus in VIII. Ethicor. (cap. 11.) & ideo utriuſque eſt ſimilis & probatio, & improbatio, & probationis ſolutio. Utraque enim potiſſime per experientiam improbatur; probatur autem per firmitatem ſcientiæ, & caritatis. Solvit autem Philoſophus prædictam probationem de ſcientia per hoc quod ſcientia principaliter in univerſali conſiſtit, operationes autem circa ſingularia ſunt. Et ideo concupiſcentia, quæ in particulare bonum tendit, niſi reprimatur, deductionem ſcientiæ univerſalis ad particulare impedit, conſiderationem ſcientiæ in particulari operabili abſorbens, & rationem, ita ut quamvis incontinens in fervore concupiſcentiæ conſtitutus univerſale recte conſideret, & non tantum habitu teneat (ut quod omnis fornicatio fugienda eſt) tamen quando ad hoc particulare deſcenditur per concupiſcentiam, habitu rationis rectæ ligato, in actum rectæ conſiderationis circa particulare homo prodire non poteſt. Similiter etiam caritas principaliter eſt circa bonum æternum: unde facit univerſalem conceptionem haberi, quia nihil contra Deum faciendum eſt; ſed quando ad particulare deſcenditur, tentatio aliqua inclinationem prædictam caritatis abſorbet, ut dictum eſt de ſcientia. Sed quia caritas vehementius diligit Deum quam aliqua concupiſcentia diligat aliquod commutabile bonum; ſi aliquis affectum quem habet ad Deum, ad opus particulare extenderet, ut ad regulam operis, numquam incideret in peccatum. Sed quia in poteſtate noſtra eſt uti caritatis actu, vel non uti, cum caritas voluntatem non cogat; ideo affectio commutabilis boni prævalet, & inducit peccatum. Et propter hoc patet quod omne peccatum eſt ex errore, & ex contemptu negligentiæ. Unde Boetius dicit (Lib. I. de conſol. proſa 2.) *Talia tibi contuleramus arma, quæ niſi prior abieciſſes, invicta te firmitate tuerentur*. Sic ergo homo in peccatum lapſus caritatem amittit: quia per peccatum a Deo dividitur, cum ſibi alium finem conſtituat, cum non poſſint duo eſſe fines ultimi. Unde cum caritas habeat cauſam coniunctam ad Deum, ſtatim amittitur unico actu; & hoc invenitur in omnibus accidentibus quæ habent cauſam extra ſubiectum: quia nihil poteſt permanere ſeparatum a ſua cauſa eſſentiali, ſicut patet de lumine. Secus autem eſt de habitibus qui habent cauſam in ſubiecto: quia illi totaliter non deſtruuntur per unum actum peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligendum eſt, ſi velit uti gratia, per quod filius Dei eſt: per eam enim poteſt peccato reſiſtere.

Ad ſecundum dicendum, quod quidam dixerunt, quod caritas numquam meretur, niſi finalis. Sed hoc falſum eſt: quia caritas finalis non poteſt dici niſi quæ eſt in ultimo termino vitæ; & tunc forte homo nihil meretur, ſed dormit. Unde dicendum, quod quolibet actu caritatis meretur vitam æternam, & efficit eam ſibi debitam. Sed quando peccat, iam efficitur quodammodo alius, ut Philoſophus dicit IX. Ethic. (cap. III.) quia tranſmutatur ab eo quod erat ſibi conveniens ſecundum naturam, in id quod eſt (c) præter naturam: & ideo non oportet quod ei reddatur; ſicut etiam id quod eſt debitum reddi ſano, non redditur furioſo.

Ad tertium dicendum, quod non eſt ex de-

(a) Vulgata: *Sed habeo adverſum te, quod caritatem tuam primam reliquiſti*. (b) Vulgata: *Qui exiſtimat ſtare*. (d) Al. propter.

Digitized by Google

defectu caritatis, quod a peccato vincatur, ſed ex defectu habentis caritatem, quia caritate non utitur, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod cupiditas quamvis non ſit in actu in eo qui habet caritatem, tamen eſt in radice, & poteſt caritatem impedire ne in actum prorumpat: & quando non impeditur, tunc germinat, & caritatem expellit.

Ad quintum dicendum, quod in eodem inſtanti in quo peccatum advenit, caritas expellitur: & ſicut illud eſt primum inſtans in quo peccatum eſſe incipit, ita illud eſt primum in quo caritas non eſſe incipit, ſicut patet in naturalibus de duabus formis contrariis.

Ad ſextum dicendum, quod illud quod eſt ad utrumlibet, inquantum ex alia cauſa intrinſeca movetur, ſic determinatur ad alterum, & ſic poteſt ab eo effectus procedere. Unde quando non eſt determinatum totaliter ab aliquo uno, poteſt etiam determinati ad oppoſitum: & ſic ab eo quod eſt in paucioribus reſpectu ipſius iam determinati per primum, poteſt contrarium accidere ut in paucioribus propter aliud determinans quod eſt contrarium illi determinanti ut in pluribus; & ſic eſt in propoſito: quia ſicut caritas, quantum eſt in ſe, ut in pluribus inclinat ad bonum, ita affectio ſenſibilis inclinat ad delectabile ſenſui, & ab hoc ſicut ex quodam habitu inclinatur voluntas ad peccatum.

Ad ſeptimum dicendum, quod amor naturalis eſt ſecundum voluntatem totaliter determinatam ad unum; non autem ſic eſt de amore caritatis, niſi in illis qui iam confirmati ſunt.

Ad octavum dicendum, quod per peccatum non totaliter ſeparatur homo a Deo, quia ſic eſſe deſineret; ſed quantum ad ultimam, & perfectam coniunctionem quam facit caritas. Et ideo non oportet quod fides per peccatum tollatur, ſicut caritas; ſicut per interpoſitionem nubis aer radios ſolis amittit, non tamen omnimodam claritatem, ſicut quæ eſt ex reverberatione, qualis etiam apparet ubi non ſunt radii ſolis.

ARTICULUS II.

Utrum liber vitæ ſit quid creatum.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod liber vitæ ſit quid creatum. Eccli. XXIV. 32. *Hæc omnia liber vitæ*: Gloſſa (interlinealis) „ Hic liber eſt vetus, & novum teſtamentum. “ Hoc autem eſt quid creatum. Ergo & liber vitæ.

2. Præterea. Apoc. XX. 12. *Alius liber eſt apertus, qui eſt vitæ*: Gloſſa (collateralis) „ Chriſtus, qui tunc apparebit omnibus patens. “ Sed non apparebit omnibus niſi ſecundum humanam naturam. Cum ergo humana natura in Chriſto creata ſit, videtur quod liber vitæ ſit quid creatum.

3. Præterea. Liber, inquantum in eo ſcriptura ſit, eſt receptivus extraneæ impreſſionis. Sed res increata non ſuſcipit peregrinam impreſſionem. Ergo non eſt quid increatum, ſed creatum.

4. Item. Videtur quod ſit proprium Filii. Quia Pſal. XXXIX. 9. *In capite libri ſcriptum eſt de me*: Gloſſa: „ [In Patre, „ qui eſt caput noſtrum. “ Sed illud in Divinitate cuius caput eſt Pater, eſt Filius. Ergo liber vitæ eſt Filius.

5. Item. Videtur quod Spiritus ſanctus. Quia Spiritui ſancto attribuitur vivificatio & in ſymbolo, & Ioan. VI. 64. *Spiritus eſt qui vivificat*. Ergo cum liber vitæ ordinetur ad vitam, conveniet Spiritui ſancto vel proprie, vel per appropriationem.

Sed contra. Auguſtinus XX. de Civit. Dei (cap. XV.) *Liber vitæ eſt præſcientia Dei, quæ falli non poteſt*. Sed præſcientia eſt quid increatum eſſentiale, & appropriabile Filio. Ergo & liber vitæ.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod liber vitæ ſit reſpectu Dei. Pſal. LXVIII. *Deleantur de libro viventium*: Gloſſa: „ * Liber viventium eſt Dei notitia. “ Sed Deus de ſe habet maxime notitiam. Ergo liber vitæ eſt reſpectu Dei.

2. Præ-

Ex Edit. P. Nicolai.

* Ut ex Caſſiodoro prænotata, qui ſic etiam paulo plenius: *Notitia Dei qua prædeſtinavit ad vitam quos præſcivit conformes fieri imaginis Filii ſui.*

Digitized by Google

2. Præterea. Ipſe eſt fons vitæ cuiuslibet. Si ergo eſt aliorum, quæ habent vitam participative, multo amplius eſt ſui ipſius, qui habet vitam originaliter.

3. Item. Videtur quod ſit omnium creaturarum. Quia præſcientia eſt omnium. Sed liber vitæ eſt divina præſcientia, ut ſupra dictum eſt. Ergo erit omnium.

4. Præterea. Ioan. 1. 3. *Quod factum eſt, in ipſo vita erat*. Sed omnis creatura eſt facta. Ergo omnis creatura in libro vitæ ſcribitur.

5. Item. Videtur quod ſit etiam de malis. Luc. x. ſuper illud, *Nomina veſtra ſcripta ſunt in cælis*, dicit Gloſſa: „ * Sive „ cæleſtia, ſive terreſtria opera geſſerit „ quis, per hoc quaſi litteris annotatus, „ apud Dei memoriam æternaliter eſt af„ fixus. “ Sed gerere terreſtria opera eſt malorum. Ergo cum nihil aliud ſit liber vitæ, quam reſervatio divinæ memoriæ, videtur quod liber vitæ ſit etiam malorum.

6. Item. Liber vitæ ordinatur ad vitam. Sed vita naturæ eſt communis bonis, & malis; vita autem gratiæ communis præſcitis, & prædeſtinatis. Ergo liber vitæ eſt malorum, & bonorum, & prædeſtinatorum, & præſcitorum.

Sed contra. Illud dicitur eſſe ſcriptum in Deo quod habet exemplar in ipſo. Sed mala, inquantum huiuſmodi, non habent exemplar in ipſo. Ergo non ſunt ibi ſcripta.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod nihil quod ſit ibi ſcriptum, debeat dici inde deleri. Quia liber vitæ eſt divina prædeſtinatio, ut dicit Gloſſa (interlinealis) Phil. IV. Sed a prædeſtinatione non dicitur aliquis excidere. Ergo nec a libro vitæ deleri.

2. Præterea. Liber in quo poteſt aliquid deſcribi, & deleri, eſt mutabilis. Sed liber vitæ eſt immutabilis, quia eſt quid increatum. Ergo non poteſt aliquis inde deleri.

3. Præterea. Quod eſt ſecundum opinionem tantum, cum ſit ſecundum quid, non debet enuntiari ſimpliciter. Sed Gloſſa ** ſuper illud Pſalm. LXVIII. *Deleantur de libro viventium*, dicit, hoc accipiendum fore tantum ſecundum ſpem illorum qui ſe eſſe ſcriptos putabant. Ergo videtur quod non debeat dici aliquem inde deleri.

Sed contra. Exod. XXXII. 33. *Qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo*. Sed multi peccant. Ergo multi delentur.

Præterea. Nullus ſimul eſt ſcriptus in libro vitæ, & damnatus. Sed multi qui prius fuerunt ſcripti in libro vitæ, poſtea damnantur, ſicut patet de diſcipulis Chriſti, quibus dictum eſt Lucæ x. 20. *Gaudete, quia nomina veſtra ſcripta ſunt in libro vitæ*: ex quibus tamen multi abierunt retrorſum, ut dicitur Ioan. VI. Ergo aliqui qui prius fuerunt ibi ſcripti, delentur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod liber vitæ, de quo nunc loquimur, metaphorice dicitur. Unde oportet quod eius ſignificatio accipiatur ſecundum ſimilitudinem libri materialis; de cuius ratione videtur eſſe quod contineat figuras aliquas quaſi ſimilitudines aliquas illorum qui per librum illum cognoſcuntur: unde & liber vitæ dicitur, quia continet ſimilitudines quibus poteſt cognoſci vita. Non eſt autem ſufficienter liber vitæ, quaſi perfectam cognitionem de vita faciens, niſi contineat ſimilitudines de vita cuiuslibet in particulari: quia cognitio in univerſali eſt imperfecta, & in potentia. Sed habere hoc modo ſimilitudines omnium habentium vitam determinate, non eſt niſi divinæ mentis, in qua ſunt exemplaria rerum omnium propria: & ideo liber vitæ non eſt quid creatum, ſed eſt divina notitia de vita non ſolum in univerſali, ſed in particulari quantum ad omnes in quibus invenitur vita. Et quia notitia eſt eſſentiale, & appropriatum Filio, ideo liber vitæ eſſentiale quiddam eſt in divinis, & Filio appropriatur.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus, & novum teſtamentum dicitur liber vitæ, quaſi faciens cognitionem de vita univerſali; & docens præcepta quibus pervenitur ad vitam; non tamen facit notitiam de vita uniuſcuiuſque: & ideo aliquo modo poteſt dici liber vitæ, ſed non ſecundum completam rationem.

Ad ſecundum dicendum, quod Chriſtus ſecun-

Ex Edit. P. Nicolai.

* Nullius nomine prænotatur; ſed hæc eadem habet Beda. ** Eadem quæ ſupra ut ex Caſſiodoro notata eſt.

Digitized by Google

ſecundum humanam naturam dicitur liber vitæ, quaſi exemplar univerſale vitæ, ſed non quaſi ſimilitudo particulariter faciens cognoſcere vitam uniuſcuiuſque.

Ad tertium dicendum, quod ſimilitudines, vel figuræ iſtius libri non ſunt aliquid additum eſſentiæ eius: quia rationes exemplares, ut in I. (Libro) dictum eſt, ſunt ipſa divina eſſentia: & ideo non oportet quod recipiat peregrinas impreſſiones.

Ad quartum dicendum, quod Pater dicitur caput libri, ideſt Filii, ſecundum quod liber appropriatur Filio.

Ad quintum dicendum, quod quamvis vita approprietur Spiritui ſancto, tamen notitia de vita appropriatur Filio.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod liber vitæ dicitur notitia Dei. Quia autem liber proprie eſt illorum quorum notitiam facit per figuras, & ſimilitudines exiſtentes in libro; ideo illorum ſolum notitia dici poteſt liber quæ cognoſcit Deus per ſimilitudinem. Mala autem non cognoſcit Deus per ſimilitudines exiſtentes malorum in ſe, ſed cognoſcuntur per modum privationis. Similiter etiam Deus ſeipſum non cognoſcit per ſimilitudinem ſui ipſius, ſed per hoc quod ſibi ſecundum eſſentiam ſuam præſens eſt. Unde neque notitia quam habet de ſeipſo, neque notitia quam habet de malis, poteſt dici liber vitæ, niſi de malis pœnæ, inquantum ſunt iuſta, & bona, ſecundum quod dicitur liber mortis. Vita autem inter bona computatur: unde oportet quod liber vitæ intelligatur reſpectu vitæ quæ in creaturis invenitur. Et quamvis Deus habeat notitiam de vita naturæ, & gratiæ, & gloriæ (unde reſpectu cuiuslibet dictarum vitarum poſſet dici Dei notitia liber vitæ) tamen perfecta ratio vitæ non invenitur niſi in vita gloriæ, quæ permixtionem mortis non patitur: & ideo liber vitæ ſecundum propriam ſui acceptionem eſt notitia Dei quam habet de vita gloriæ uniuſcuiuſque. Sic ergo differt liber vitæ a ſcientia Dei, quæ eſt de temporalibus, & æternis; & a præſcientia, quæ eſt de bonis, & malis; & etiam a prædeſtinatione, quia prædeſtinatio proprie de futuris eſt, & providentia directionem in finem importat, cum ſit propoſitum miſerendi.

Sed liber vitæ ſimplicem notitiam de vita importat, & non determinat aliquod tempus: unde ſcripti in libro vitæ dicuntur & qui vitam habent, & qui habituri ſunt.

Et per hoc patet ſolutio ad omnia objecta.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod liber vitæ, ut dictum eſt, eſt notitia Dei de vita gloriæ alicuius hominis. Res autem aliqua dupliciter habet eſſe, ſcilicet in ſe, & in ſua cauſa. In ſe quidem eſt ſimpliciter; in cauſa autem ſua habet eſſe ſecundum quid. Cauſa autem gloriæ eſt gratia, ſufficiens quantum in ſe eſt: unde qui habet gratiam, habet iam vitam gloriæ ſecundum quid. Cognitio ergo de vita gloriæ alicuius habetur (a) a Deo dupliciter. Uno modo, inquantum Deus ſcit ipſam vitam gloriæ in iſto eſſe, vel futuram eſſe ſimpliciter; & tunc talis dicitur eſſe ſcriptus in libro vitæ ſimpliciter, vel adſcriptus, ut quidam dicunt, ad ſimilitudinem illorum qui aſcribuntur ad militiam, vel ad aliquod officium. Alio modo, inquantum Deus ſcit vitam gloriæ ineſſe iſti, vel futuram eſſe in eo in cauſa ſua, quæ eſt gratia; & talis dicitur ſecundum quid ſcriptus in libro vitæ, vel annotatus, ut quidam dicunt. Quia ergo non poteſt eſſe ut ſcientia Dei fallatur, ideo quemcumque ſcit habiturum vitam æternam, habebit eam. Unde iſte qui ſimpliciter ſcriptus eſt, vel adſcriptus in libro vitæ, non poteſt inde deleri. Sed quia gratia, quæ eſt cauſa gloriæ in eo qui habet præſentem iuſtitiam, quando ipſe a iuſtitia per peccatum decidit, deſinit eſſe gloriæ cauſa in eo; ideo notitia Dei de gratia iſtius non eſt ut de cauſa gloriæ: unde iam iſta cognitio gratiæ iſtius quam Deus habet, non pertinet ad librum vitæ gloriæ: & ſecundum hoc dicitur deleri de libro vitæ, non aliqua mutatione in libro facta, ſed in ipſo ex parte cuius accidit quod gratia non eſt iam cauſa gloriæ: & dicitur Deus aliquem de libro vitæ delere, inquantum permittit eum a iuſtitia excidere per peccatum.

Ad primum igitur dicendum, quod prædeſtinatio importat directionem in finem, quod non importat liber vitæ, ut dictum eſt: & ideo non poteſt dici prædeſtinatus

(a) Al. de Deo.

ille qui habet præſentem iuſtitiam tantum; poteſt autem aliquo modo dici ſcriptus in libro vitæ, ut dictum eſt.

Ad ſecundum patet ſolutio per id quod ſupra dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod Gloſſa illa loquitur de ſcriptura qua aliquis ſcriptus eſt in libro vitæ ſimpliciter.

ARTICULUS III.

Utrum qualibet caritas poſſit reſiſtere cuilibet tentationi.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non quælibet caritas poſſit reſiſtere cuilibet tentationi. Sicut enim caritas obſiſtit peccato, ita & ratio, ut ſupra dictum eſt. Sed non quælibet ratio poteſt tentationi reſiſtere, ſicut patet in incontinentibus, qui habent rationem rectam, & vincuntur, ut dicit Philoſophus (VII. Ethic. cap. XIII.) Ergo non quælibet caritas poteſt tentationi cuilibet reſiſtere.

2. Præterea. Maior eſt difficultas in reſiſtendo malo quam in operando bonum ſimpliciter. Sed caritas minima non poteſt in quodlibet bonum. Ergo nec poteſt cuilibet tentationi reſiſtere.

3. Præterea. In reſiſtendo maximæ tentationi eſt maximum meritum, cum ſit ibi maxima pugna, quæ coronam meretur. Sed minima caritas non poteſt in maximum præmium. Ergo nec reſiſtere maximę tentationi.

4. Præterea. Caritas imperfecta non reſiſtit venialibus. Sed maior eſt impugnatio mortalium quam venialium. Ergo non reſiſtit maximæ tentationi.

5. Præterea. I. Corinth. x. 13. *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari ſupra id quod poteſtis.* Sed illi quibus ſcribebatur, habebant gratiam, ſicut patet in principio epiſtolæ. Ergo aliqua tentatio eſt ſupra poſſe habentis gratiam, vel caritatem.

Sed contra. Non poteſt evitari omne peccatum, niſi omni tentationi reſiſtatur. Sed minima caritas poteſt vitare omne peccatum, cum etiam homo in puris naturalibus exiſtens hoc potuiſſet. Ergo caritas quælibet poteſt omnem tentationem vincere.

Præterea. Plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri, & argenti, ut dicit Gloſſa * ſuper Pſal. CXVIII. Sed maior dilectio minori tentationi reſiſtere poteſt. Ergo quælibet caritas reſiſtere poteſt cuilibet tentationi.

Præterea. Nullus peccat in eo quod non poteſt vitare, ut Auguſtinus dicit (in Lib. de duabus animabus cap. XII.) Si ergo habens caritatem non poſſet cuilibet tentationi reſiſtere, videtur quod tentationi conſentiens non peccaret.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod reſiſtere tentationi dupliciter dicitur. Uno modo ut quis a tentatione non vincatur; alio modo ut quis tentationem vincat. Dicitur enim aliquis a tentatione vinci, quando a propoſito bono trahitur per tentationem in conſenſum peccati; ſicut eſt in incontinente, qui habet rationem rectam, ſed deducitur. Qui enim non habet propoſitum bonum, ut intemperatus, ſive luxurioſus, non vincitur, quia libenter id agit. Vincit autem qui non ſolum a tentatione ſuperveniente in actum peccati non deducitur, ſed etiam ex magnitudine virtutis, quaſi nihil tentationem parvipendit. Qui vero difficultatem a tentatione patitur, ſed non deducitur; reſiſtit quidem tentationi cum non conſentit, ſed non vincit, proprie loquendo. Loquendo ergo primo modo de reſiſtentia peccati, ſic quælibet caritas poteſt reſiſtere peccato propter liberum arbitrium liberatum a ſervitute peccati, quamvis difficultatem patiatur propter tentationis impulſum. Loquendo vero de tentatione ſecundo modo, ſic caritas quæ eſt parva in principio tentationis, poteſt tentationibus reſiſtere; quia in fine tentationis fit magna, cum Deus pugnanti auxilium ſemper adminiſtret. Si tamen ponatur quod ſemper parva maneret, non poſſet per modum dictum tentationi reſiſtere.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt ſimile de incontinente, & habente caritatem: quia habens caritatem habet iam habitum virtutis, quam non habet incontinens;

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Interlinealis nempe ad illa verba, *Bonum mihi lex oris tui.* Sumpta eſt autem ex Auguſtino, licet eius nomine non notetur.

tinens: & præterea incontinens etiam non vincitur, quando non poſſet reſiſtere, ſi vellet ratione recta quam habet, uti, ut ſupra dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſit maior difficultas laboris, non tamen eſt maior difficultas quæ attenditur ſecundum exceſſum operis ad potentiam: quæ attenditur in virtutibus, ut dictum eſt (diſt. xxx. quæſt. 1. art. 5. ad 5.)

Ad tertium poteſt dici, quod etiam minima caritas poteſt in magnum meritum reſpectu præmii accidentalis, non autem reſpectu præmii ſubſtantialis, ut ſupra dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod venialibus etiam reſiſtere poſſet, ſi aliquis caritate contra venialium tentationem uteretur: non ut vitaret omnia, ſed quia poteſt ſingula vitare.

Ad quintum dicendum, quod Apoſtolus loquitur quantum ad id quod homo poteſt ſuſtinere ſine animi perturbatione; quod non poteſt niſi caritas perfecta, ut in magnis tribulationibus æquanimitatem ſervet.

ARTICULUS IV.

Utrum homo ſemper reſurgat in minori caritate.

III. P. quæſt. lxxxix. *art.* 2. *&* 3.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod homo ſemper in minori caritate reſurgat. Amos v. 2. *Virgo Iſrael* (*a*) *cecidit &c.* Gloſſa: * „Non negat „ut reſurgat, ſed ut reſurgere virgo poſ„ſit: quia ſemel aberrans, etſi reportetur „humeris paſtoris, non habet tantam „gloriam, quantum qui numquam aber„ravit.“ Sed gloria commenſuratur caritati. Ergo homo poſt peccatum non habet tantam caritatem reſurgens, quantam primo.

2. Præterea. Ezech. xliv. 10. *Levitæ qui receſſerunt a me... numquam appropinquabunt mihi, ut ſacerdotio fungantur.* Sed aliquis quantum ad ſpirituale ſacerdotium appropinquat Deo per caritatem. Ergo non habet tantam caritatem qui aliquando receſſit a Deo per peccatum, quantam ante.

3. Præterea. Caritas incipiens numquam eſt tanta, quanta proficiens, & perfecta. Sed aliquis quando cecidit, habuit caritatem proficientem, vel perfectam; quando autem reſurgit, habet caritatem incipientem. Ergo non habet tantam caritatem quantam prius.

4. Præterea. Numquam poteſt tantum diſponere ſe ad recipiendum divini luminis influentiam qui eſt ſine caritate, quantum cum caritate. Sed ſecundum quod aliquis diſpoſuit ſe ad gratiam, Deus illi gratiam infundit. Ergo ſemper magis recipit de influentia gratiæ aliquis permanens in caritate, quam de novo caritatem accipiens; & ſic idem quod prius.

Sed contra. In Malach. III. 4. *Placebit* (*b*) *Deo ſacrificium Iuda, & Hieruſalem, ſicut dies ſeculi, & anni antiqui.* Sed caritas facit omnia noſtra Deo eſſe accepta. Ergo aliquis poſt lapſum reſurgens poteſt habere tantum de caritate, quantum prius.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ſemper reſurgat in maiori. Gen. 1. *Factum eſt veſpere, & mane dies unus.* Gloſſa: ** „Veſpertina lux a qua quis cecidit, matu„tina in qua reſurgit.“ Sed lux matutina eſt maior quam veſpertina. Ergo & gratia, vel caritas in qua quis reſurgit, illa quam prius habebat.

2. Præterea. Roman. v. 20. *Ubi abundavit delictum, ſuperabundavit & gratia.* Sed ubi ſuperabundat gratia, eſt ibi maior caritas. Ergo &c.

3. Præterea. Peccatum vincit primam caritatem. Vincitur autem a ſecunda. Ergo ſecunda caritas eſt fortior, & maior quam prima.

Sed contra. Innocens non eſt minus aptus ad recipiendum gratiam quam peccator. Sed primam gratiam accipit innocens, ſecundam accipit peccator. Ergo non oportet quod ſecunda ſit maior quam prima.

(a) Vulgata *proiecta eſt.* (b) Vulgata *Domino.*

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ex Hieronymo ſumpta, ex quo & ibi prænotatur. ** Non occurrit in Gloſſa quæ nunc extat ſed ſolum quod *veſpera* ſit initium, & *mane* perfectio boni operis, ut interlinealis habet; vel quod *mane* perfectum rei ſtatum, *veſpera* eius ex ſe defectum ſignificet, ſicut collateralis ex Auguſtino.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ad minus ſemper ſit æqualis. Roman. VIII. 28. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum:* Gloſſa: * „ etiam caſus in pec„ catum. " Sed hoc non eſſet, ſi in minori caritate reſurgeret. Ergo numquam in minori, ſed ſemper in æquali reſurgit.

2. Præterea. Ambroſius ** dicit, quod pœnitentia omnia ablata reſtituit. Sed hoc non eſſet, ſi non reſurgeret ad minus in æquali caritate. Ergo ſemper reſurgit aliquis in æquali caritate.

3. Præterea. Contritio debet proportionari præcedenti peccato. Sed peccatum proportionatur quodammodo gratiæ quam expellit. Ergo & gratia, vel caritas per quam homo conteritur, debet eſſe æqualis gratiæ præcedenti.

4. Præterea. Pœnitentia vivificat merita per peccata mortificata. Ergo pœnitens tantam habebit gloriam, quantam ante peccatum meruerat. Sed tantum meruerat, quantum de caritate habuerat. Gloria ergo quam pœnitens habebit, proportionatur caritati quam ante peccatum habuit. Proportionatur autem caritati in qua in morte invenitur poſt pœnitentiam: quia lignum ubi ceciderit, ibi erit: Eccleſ. penult. Ergo caritas in qua reſurgit pœnitens, eſt æqualis caritati a qua cecidit.

Sed contra. Minima contritio ſufficit ad deletionem omnium peccatorum. Sed ſecundum quantitatem contritionis attenditur quantitas caritatis, in qua quis reſurgit. Ergo cum potuerit, quando prius habuit gratiam, ex magna præparatione gratiam accepiſſe, videtur quod poſſibile ſit quod recipiat minorem gratiam, & caritatem quam prius habuit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod menſura caritati præfigitur a Deo ſecundum ſuam voluntatem, & aliquo modo commenſuratur ad conatum illius qui gratiam recipit. Unde cum aliquis (a) poſt peccatum poſſit multum, & parum conari ad recipiendum caritatem, & divinæ liberalitati non ponatur terminus per peccatum, cum ipſe quantum in ſe eſt, ſit paratus omnia peccata totaliter delere; oportet dicere, ſicut & communiter dicitur, quod aliquis poteſt poſt peccatum in maiori, & in minori, & æquali caritate reſurgere.

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur de gloria præmii accidentalis, quæ non commenſuratur caritati, ſed actui, vel ſtatui: quia poſt peccatum virgo aureolam non habebit; & ſimiliter nec peccator reſurgens gaudium de innocentia continua.

Ad ſecundum dicendum, quod ab officio dignitatis aliquis repellitur propter peccatum commiſſum, etiam ſi pœnitentiam egerit, ſicut propter homicidium repellitur a ſacerdotio: & hoc eſt propter hoc quod non reducitur ad ſtatum tantæ dignitatis, quamvis reducatur ad æqualem caritatem.

Ad tertium dicendum, quod loquendo de una & eadem caritate, verum eſt quod caritas incipiens minor eſt quam proficiens, vel perfecta; ſed una incipiens poteſt eſſe maior, quam alterius qui eſt in ſtatu proficientium, ſicut aliquod animal ſtatim natum eſt maius quam aliud etiam perfectum.

Ad quartum dicendum, quod ceteris paribus ſemper ille qui habet caritatem, recipit plus de influentia divini luminis; ſed ille qui non habet caritatem, poteſt plus conari, & magis recipiet.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod non eſt neceſſarium quod ſemper in maiori caritate reſurgat: quia etiam minor præparatio, vel æqualis ſufficit ad hoc quod gratia infundatur.

Ad primum igitur dicendum, quod ſimilitudo illa attenditur non quantum ad quantitatem lucis, ſed quantum ad ordinem lucis ad tenebras.

Ad ſecundum dicendum, quod Apoſtolus loquitur de gratia redemptionis, quæ ſuperabundavit ad delictum primi hominis; & non loquitur univerſaliter.

Ad tertium dicendum, quod peccatum non vincit caritatem propter eius debilitatem;

(a) *Al.* per peccatum.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Vetus tantum æquivalenter, non autem moderna. ** AEquivalenter ex auctore Hypognoſtici Lib. III. cap. IX. prope finem colligi poteſt, ubi ait pœnitentiam *revocare defectos ad perfectum*. Habetur autem inter opera Auguſtini.

tatem, ſed quia ille qui peccat, non u ritur auxilio caritatis: & ideo ratio non ſequitur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod etiam in minori caritate poteſt homo reſurgere: quia (a) quantumlumcumque de peccato doleat, & ad gratiam ſe præparet, dummodo ad terminum contritionis perveniat, qua plus diſplicet ei a Deo receſſiſſe quam aliquod temporale placuit, gratiam habebit, etiam ſi non tantum præparet ſe, quantum prius, dum fuit innocens, præparavit.

Ad primum igitur dicendum, quod hoc intelligitur non ſemper quantum ad majorem quantitatem caritatis, ſed quantum ad maiorem diligentiam, vel humilitatem, in qua pœnitens reſurgit, ad minus actuali. Minus autem malum eſt ut caritas diminuatur, quam ut totaliter amittatur, & minus malum computatur pro magis bono, ut dicitur V. Ethic. (cap. 11.) Et ideo in bonum diligentis Deum cedit peccatum, etiam ſi in minori caritate reſurgat: quia per humilitatem, & cautelam ab omnimoda gratiæ amiſſione curatur.

Ad ſecundum dicendum, quod pœnitentia omnia reſtituit; ſed non oportet quod æqualia.

Ad tertium dicendum, quod quantitas peccati non proportionatur gratiæ quam excluſit: quia parvum peccatum poteſt maximam caritatem expellere, ſicut e converſo parva caritas dicitur maxima peccata delere, quia pendet ex conatu hominis potius quam ex quidditate habitus.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut ex prædictis patet, per priora merita merebatur ſibi tantam gloriam, quantam caritatem habebat. Sed ipſe per peccatum factus eſt alter, & non plenarie ad priſtinum gradum reſtitutus: & ideo non plenarie recipiet effectum priorum meritorum, niſi quantum ad præmium accidentale, quod menſuratur actibus magis quam habitu caritatis.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de evacuatione caritatis per gloriam: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum fides, & ſpes evacuentur gloria adveniente.
Secundo. Utrum caritas.
Tertio. Utrum ordo caritatis.
Quarto. Utrum ſcientia.

ARTICULUS I.

Utrum fides evacuetur in patria.

1. 2. *quæſt.* lxvii. *art.* 3. & 5. & 22. *quæſt.* xviii. *art.* 2.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod fides non evacuetur. Fides enim eſt fundamentum ſpiritualis ædificii. Sed fundamentum immobile manet, quidquid ſuperædificetur. Ergo fides non evacuatur adveniente gloria.

2. Præterea. Nihil expellitur niſi a ſuo contrario. Sed gloria non eſt contraria fidei. Ergo adveniente gloria non evacuatur fides.

3. Præterea. Perfectum, & imperfectum circa ea quæ ſunt diverſa ſpecie, bene ſe compatiuntur in eodem, ſicut quod homo habeat perfectam Geometriam, & imperfectam Grammaticam. Sed viſio gloriæ, & fides ſunt alterius ſpeciei. Ergo viſio gloriæ non expellit fidem.

4. Præterea. Opinio, & ſcientia habent ſe ſicut cognitio perfecta, & imperfecta; & ſimiliter cognitio matutina, & veſpertina in Angelis. Sed in hominibus manent ſimul ſcientia, & opinio; & in Angelis ſimul cognitio matutina, & veſpertina. Ergo fides manet cum viſione patriæ.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit I. Corinth. xiii.

Præterea. Fides eſt non apparentium. Sed in patria nihil erit non apparens eorum quorum eſt fides. Ergo ibi fides non erit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod nec ſpes evacuetur. Quia ſicut ſe habet ſpes ad bona, ita ſe habet timor ad mala. Sed in damnatis ſemper manebit timor ſervilis. Ergo & ſimiliter in beatis manebit ſpes.

2. Præterea. Eccli. xxiv. 29. *Qui edunt me, adhuc eſurient*: & loquitur de fruitione divinæ ſapientiæ quæ erit in patria. Sed eſuriens expectat aliquid in futurum. Ergo

(a) *Al.* quantumcumque.

Digitized by Google

Ergo ſancti expectabunt aliquid in futurum etiam de præmio ſubſtantiali.

3. Præterea. In fide quæ evacuatur, invenitur aliquid commune fidei, & gloriæ, ſcilicet viſio. Sed non invenitur aliquid in ſpe quod poſſit in patria eſſe: quia id quod eſt ſubſtantia ſpei, eſt expectatio, quæ non manebit in patria. Ergo videtur quod non evacuetur ſpes.

Sed contra. Rom. VIII. 24. *Quod videt quis, quid ſperat?* Sed ſancti videbunt in patria quidquid expectaverunt. Ergo ſpes in eis non erit.

Præterea. Spes eſt expectatio beatitudinis futuræ. Sed beatitudo in patria jam non erit futura. Ergo neque ſpes erit ibi.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod aliquid de ſubſtantia habitus fidei, & ſpei remanebit idem numero. Quia in omni mutatione oportet eſſe aliquid commune utrique terminorum. Sed fides, & ſpes mutantur in bona gloriæ. Ergo oportet quod aliquid de ſubſtantia habitus fidei, & ſpei maneat idem numero.

2. Præterea. Sicut caritas adveniens opponitur fidei informi non ſecundum informitatem; ita gloria adveniens opponitur fidei non ſecundum ſubſtantiam viſionis, ſed ſecundum imperfectionem tantum. Sed caritas adveniens tollit (a) informitatem, & remanet idem habitus numero fidei quantum ad ſubſtantiam, ut ſupra dictum eſt (diſt. XXIII. quæſt. III. art. 4. quæſtiunc. 1.) Ergo & ſimiliter gloria adveniens tollit tantum imperfectionem, & dimittit eamdem ſubſtantiam habitus numero.

3. Præterea. Quando ſcientia imperfecta creſcit in perfectam, non tollitur ſubſtantia ſcientiæ; ſimiliter nec ſubſtantia corporis, quando ex puero fit vir, ſed manet idem homo. Sed Apoſtolus evacuationem fidei comparat perfectioni ſcientiæ, & ætatis. Ergo ſubſtantia fidei manet eadem numero.

Sed contra. Formæ quando deſtruuntur, ſicut ex nihilo totaliter ſunt, ita totaliter in nihilum tendunt. Sed fides, & ſpes, cum ſint habitus, formæ quædam ſunt. Ergo cum adveniente gloria deſtruantur, ut dicit Apoſtolus, videtur quod nihil ipſarum maneat ſecundum numerum idem.

Præterea. Impoſſibile eſt quod aliquid ſit idem numero quod non ſit idem ſpecie, ſicut dicit Philoſophus de fide, & opinione in IV. Topicor. Sed viſio patriæ, & fides differunt ſpecie multo plus quam fides, & opinio. Ergo viſio fidei, & patriæ non eſt idem numero.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod in fide eſt cognitio quædam, & modus cognoſcendi, quia cognoſcit in ſpeculo, & in ænigmate; modus autem imperfectionis eſt, & obſcuritatem importat. Unde cum gloria adveniens omnem imperfectionem, & obſcuritatem tollat, tollet quidem modum fidei quantum ad modum cognoſcendi, ſed remanebit cognitio eorum quorum eſt fides, non quidem jam ænigmatica, ſed clara.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id quod habet de cognitione, fides eſt fundamentum, non quantum ad id quod habet de ænigmate: unde quantum ad id quod eſt fundamentum, manebit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis gloriæ viſio non ſit contraria fidei quantum ad id quod habet de cognitione, eſt tamen ſibi contraria quantum ad id quod habet de ænigmate; & ex hac parte eam expellit.

Ad tertium dicendum, quod perfectio, & imperfectio cognitionis circa diverſa bene ſe compatiuntur, ſed non circa idem: & ideo aliquis poteſt habere ſimul imperfectam cognitionem de his quæ pertinent ad unum, & perfectam de his quæ pertinent ad aliud. Sed non eſt ſimile in propoſito: quia fides, & viſio gloriæ eſt de eodem.

Ad quartum dicendum, quod opinio, & ſcientia, quamvis ſint de eodem, non tamen ſecundum idem medium, ſed ſecundum diverſa, & ideo poſſunt eſſe ſimul; ſed fides, & viſio patriæ ſunt de eodem, & ſecundum idem medium: quia fides aſſentit veritati primæ propter ſe, & ſimiliter viſio gloriæ: & ideo perfectio unius non patitur imperfectionem alterius. Cognitio autem matutina, & veſpertina, quamvis ſint de eodem ſecundum rem, non tamen ſunt de eodem ſecundum idem eſſe: quia cognitio matutina eſt de re ſecundum quod habet eſſe in Verbo; cognitio autem veſpertina de re ſecundum quod habet

a) Al. informationem.

Digitized by Google

habet eſſe in propria natura: & ideo non eſt ſimile.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod de habitibus oportet ex actibus iudicium ſumere. Eſt autem duplex actus, ſcilicet actus qui eſt actus imperfecti, inquantum huiuſmodi, ſicut motus, & actus qui eſt actus perfecti inquantum huiuſmodi, ſicut operatio conſequens formam. Contingit autem quandoque quod actus perfecti inveniantur in imperfecto ſecundum quod iam participat aliquid de perfectione, ſicut aliquid de actu albi eſt in pallido. Quando ergo imperfectum ad perfectionem venit, actus qui eſt eius inquantum habet aliquid de perfectione in quam tendebat, manet quantum ad id quod eſt ſubſtantia actus, ſed tollitur quantum ad id quod erat de imperfectione actus; ſicut loquela balbutientis pueri tollitur, quando venit ad perfectam ætatem quantum ad id quod imperfectionis erat in ipſo; manet autem quidquid erat de perfectione, & de ſubſtantia loquelæ. Sed motus qui eſt actus imperfecti, quando pervenitur ad terminum motus, non manet quantum ad aliquid ſubſtantiæ actus, ſed quantum ad radicem, ſecundum quam motus inerat, quæ erat proportio quædam, & ordo imperfecti ad perfectionem. Cognitio autem, inquantum huiuſmodi, importat actum perfecti: & ideo cognitio quæ habetur in ſtatu imperfectionis, manet quantum ad id quod cognitionis eſt, imperfectione ſublata. Spes autem inquantum tendit in arduum quod eſt nondum habitum, & futurum expectatum, eſt ſicut actus imperfecti, cum ſit quaſi quidam motus: & ideo cum ad perfectum venerit, non manet id quod expectationis, aut ſpei eſt; ſed hoc tantum in quo hæc expectatio radicabatur, ſcilicet ordo, & proportio ipſius hominis ad illa iam habita, quorum, dum non habebantur, erat ſpes: & ideo non ponitur aliquid ſpeciale ſuccedens ſpei, ſed tentio, ſive comprehenſio beatitudinis, quæ dicit ordinem hominis ad Deum iam habitum, cuius non habiti erat ſpes: unde ordo iſte communis eſt utrobique; & quantum ad hunc ordinem ſpes manet, ſed quantum ad naturam actus ſui tranſit.

Ad primum igitur dicendum, quod illi qui erunt in pœnis, cum ſint remoti a participatione æternitatis, erunt ſemper in motu, & ſucceſſione; & propter hoc poterit eſſe timor futuri mali. Sed illi qui erunt in patria, erunt maxime quantum ad præmium ſubſtantiale in participatione æternitatis: & ideo ſecundum hoc non erit in eis aliquid de præmio futuri, ſed totum ſimul habent: unde non remanet in eis ſpes.

Ad ſecundum dicendum, quod illa fames non importat expectationem futuri, ſed aufert faſtidium iam habiti. Unde reſpectu præmii ſubſtantialis non erit ibi expectatio, ſed fruitio plena; ſed reſpectu aliquorum accidentalium, vel etiam ſtolæ corporis, poterit ibi eſſe expectatio, ſed non ſpes, ut ſupra XXVI. diſt. (quæſt. II. art. 1. quæſtiunc. 2.) dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod etiam in ſpe invenitur aliquid quod manet in patria, ſcilicet ordo, & proportio ad expectatum bonum. Sed iſte ordo erit perfectus in patria, in via autem imperfectus propter abſentiam eius ad quod eſt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ablatio alicuius quod eſt de ſubſtantia rei, inducit corruptionem rei illius; non autem ſublatio alicuius quod ſe habet accidentaliter ad rem illam. Imperfectio autem illa quam tollit gloria a fide, eſt ſubſtantia fidei, & ad ſpeciem eius pertinens: quod patet ex hoc quod accipitur ſecundum rationem obiecti, a quo fides ſpeciem recipit. Obſcuritas enim, quam ænigma importat, ad genus cognitionis pertinet. Et ideo oportet quod, remota iſta imperfectione, ſubſtantia, & ſpecies fidei deſtruantur, ſicut ſi ab aſino removeatur ſua irrationabilitas. Quia autem fides forma quædam eſt accidentalis ſimplex, non compoſita ex materia, & forma; ideo ipſa deſtructa non remanet aliquid fidei idem numero, ſed idem genere; ſicut patet quod quando ex albo fit nigrum, vel e converſo, manet id quod coloris eſt, non idem numero color, ſed idem genere; ſed manet eadem lux numero cum eſt perfecta: & imperfecta, quia illa imperfectio, vel perfectio non pertinet ad ſpeciem lucis, ſed accidentalis eſt. Et ſimiliter eſt dicendum de ſpe, in qua etiam quod dictum eſt, magis apparet.

Ad primum ergo dicendum, quod commune quod manet in mutatione, idem numero eſt ſubiectum, ſed idem genere manet in natura generis: & ita in hac tranſmutatione manet eadem numero anima,

ma, ſed viſio, vel cognitio idem genere.

Ad ſecundum dicendum, quod informitas illa non eſt de pertinentibus ad ſpeciem fidei, ſicut imperfectio ænigmatica: & ideo non eſt ſimile.

Et ſimiliter dicendum ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrum caritas viæ evacuetur in patria.

1. 2. *quæſt.* lxvii. *art. 6.*

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod caritas viæ evacuetur. I. Corinth. xiii. 10. *Cum venerit quod perfectum eſt, evacuabitur quod ex parte eſt.* Sed (a) caritas eſt ex parte: quia illud præceptum, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, non totaliter impletur in via, ut ſupra dictum eſt (diſt. xxiii. quæſt. iii. art. 4.) Ergo caritas evacuabitur.

2. Præterea. Deſtructa cauſa deſtruitur effectus. Sed fides generat caritatem, ſicut dicitur Matth. 1. in Gloſſa. Cum ergo fides evacuetur, & caritas evacuabitur.

3. Præterea. Sicut fides eſt ænigmatica, ita & caritas: quia caritas movet affectum in id quod non per ſpeciem videtur. Sed fides quæ eſt ænigmatica, evacuabitur. Ergo & caritas.

4. Præterea. Motus ceſſat cum perventum fuerit ad terminum. Sed caritas eſt quidam motus mentis in Deum. Ergo cum ad terminum pervenietur, caritas ceſſabit.

5. Præterea. Ea quæ ſunt unius rationis, unum in alterum poteſt proficere, ſi differant ſecundum perfectum, & imperfectum. Sed caritas viæ quamvis poſſit creſcere, numquam tamen poteſt pervenire ad modum caritatis patriæ. Ergo caritas viæ, & patriæ non ſunt unius ſpeciei; & ita videtur quod caritas evacuetur.

Sed contra. I. Corinth. xiii. 8. *Caritas numquam excidit.*

Præterea. Præſentia amati, non tollit amorem, ſed auget. Caritas autem eſt amor Dei. Ergo quando Deum præſentem videbimus, non tolletur caritas, ſed magis augebitur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod amor ſecundum rationem ſuæ ſpeciei non importat aliquid imperfectionis, ſed magis perfectionem, inquantum importat terminationem affectus, & quamdam informationem in re amata: unde gloria adveniens nihil de his quæ ad ſpeciem caritatis pertinent, tollet: & ideo caritas non deſtruetur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa imperfectio eſt accidentalis caritati: & ideo ea remota, nihilominus caritas eadem numero remanebit.

Ad ſecundum dicendum, quod fides eſt cauſa caritatis ratione cognitionis: cognitio autem manebit, ut dictum eſt (art. præced. quæſtiunc. 2.)

Ad tertium dicendum, quod ænigma eſt eſſentiale fidei, quia pertinet ad rationem proprii obiecti; ſed eſt accidentale caritati: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad quartum dicendum, quod amare non dicit motum qui ſit actus imperfecti, ſed qui eſt actus perfecti, ſicut ſentire, & intelligere, ut dicit Philoſophus in III. de Anima (text. xxviii.) & ideo ratio non ſequitur.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod caritas viæ manens in via, non poteſt pervenire ad perfectionem caritatis patriæ, eſt propter ſtatum viatoris, & non quantum ad id quod eſt de ratione caritatis, inquantum viator non poſſidet perfecte quod amat.

ARTICULUS III.

Utrum ordo dilectionis, qui modo eſt, fuerit in Chriſto, vel in ſanctis qui ſunt in patria.

1. 2. *quæſt.* xxvi. *art.* 3. *& I. P. quæſt.* xxviii. *art.* 4.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ordo dilectionis qui modo eſt, non fuerit in Chriſto, nec in ſanctis qui ſunt in patria quantum ad dilectionem inimicorum. Quia inimici ſanctorum ad minus poſt diem iudicii non erunt niſi dæmones, & damnati. Sed ad illos non eſt habenda caritas, ut ſupra (diſt. xxviii. art. 5.) dictum eſt. Ergo non diligent inimicos.

2. Præterea. In eis erit ſumma conformitas voluntatum ad Deum. Sed Deus inimicos ſanctorum non diligit, ſed odit. Ergo nec Chriſtus, & beati ſuos inimicos diligent.

3. Præ-

(a) *Al.* caritas eſt ex toto corde &c. *intermediis omiſſ.*

3. Præterea. Quicumque diligit aliquem ex caritate, vult ei bonum vitæ æternæ. Sed hoc Chriſtus non voluit inimicis, nec beati: quia ſi vellent, etiam fieret. Ergo non diligunt inimicos ex caritate.

Sed contra. Diligere inimicum ad perfectionem caritatis pertinet. Sed in Chriſto, & in beatis eſt perfectiſſima, & ampliſſima caritas. Ergo ipſi inimicos diligunt.

Præterea. Chriſtus ex caritate dilexit illos pro quibus mortuus eſt: Ioan. xv. 13. *Maiorem hac dilectionem nemo habet ut animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis*. Sed mortuus eſt pro inimicis: Rom. v. Ergo dilexit inimicos: & eadem ratione beati.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod in eis non ſit ordo caritatis quantum ad ſe, & proximum, & propinquos, & extraneos. Auguſtinus in Libro de vera religione (cap. xlviii.) *Perfecta iuſtitia eſt, ut plus potiora bona, & minus minora diligamus*. Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo proximum meliorem ſe plus diliget aliquis quam ſeipſum, & ſimiliter extraneum quam propinquum ſecundum carnem.

2. Præterea. In patria erit perfecta conformitas humanæ voluntatis ad Deum. Sed Deus plus diligit meliorem. Ergo & quilibet plus diliget meliorem quam ſeipſum.

3. Præterea. Ille plus diligitur cui maius bonum optatur. Sed quilibet homo vult maius bonum meliori ſe quam ſibi in patria: quia unicuique vult bonum quod habet, nec appetit alicui quod non habet: quia ſic deſiderium non eſſet quietatum. Ergo plus diligit meliorem ſe quam ſeipſum.

Sed contra. Gloria perficit naturam. Sed ordo iſte eſt a natura hominis progrediens, ut homo ſe plus altero diligat. Ergo & gloria hunc ordinem non auferet.

Præterea. Si aliquis ſalutem ſuam negligeret pro ſalute alterius, peccaret. Sed in patria non erit aliquid inordinatum. Ergo homo ibi ſemper plus diliget ſalutem ſuam quam alterius; & ita plus amabit ſe quam alterum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Quæritur quem Chriſtus plus dilexerit, Petrum, vel Ioannem: & videtur quod Ioannem. Ioan. ultim. 20. *Vidit illum diſcipulum quem diligebat Ieſus, ſequentem*. Hoc autem non dicitur, quia illum tantum diligeret. Ergo propter eminentiam dilectionis ad ipſum.

2. Præterea. Dilectio in qua (*a*) affectus effectui, vel ſignis dilectionis non reſpondet, eſt dilectio ſimulationis. Cum ergo Chriſtus maiorem familiaritatem Ioanni exhibuerit quam Petro, & eius dilectio nullo modo fuerit ſimulata; videtur quod Ioannem plus Petro dilexerit.

Sed contra. Proverb. viii. 17. *Ego diligentes me diligo*. Sed plus dilexit Petrus, ut patet Ioan. ultim. Ergo & plus diligebatur.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod inimici Chriſti poſſunt accipi dupliciter: vel quantum ad finalem exitum, ſicut damnati vel in actu, vel in præviſione divina; vel quantum ad præſentem ſtatum tantum, ſicut Saulus tunc erat. Quantum ergo ad primos inimicos eſt eadem ratio dilectionis in Chriſto quæ in nobis ad illos quos ſcimus damnatos: quia naturam ipſorum diligimus, & conſiderata natura tantum eis vitam æternam vellemus; ſed conſiderata iuſtitia divina, & eorum meritis, eis hoc non volumus, quia iuſtitiam divinam plus diligimus quam eorum naturam. Et prima voluntas eſt voluntas (*b*) antecedens, ſecunda eſt voluntas conſequens: & ita Chriſtus diligebat inimicos qui erant damnati, vel damnandi, volens eis bonum voluntate antecedente, quæ non ſemper impletur, ſed non conſequente, ſicut nec Deus. Et eadem ratio eſt de aliis beatis quantum ad illos qui actu ſunt damnati. Sed de damnandis forte neſciunt de omnibus qui ſunt. Sed quantum ad alios inimicos, ſecundum præſentem ſtatum tantum diligebat, & ad eos bona operabatur, quia pro eis mortem ſubiit.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam dicunt, quod in patria erit Deus omnia in omni-

(a) *Nicolai* effectus affectui. (b) *Al.* accidens.

omnibus, & mens tota in Deo quieſcens, totam rationem dilectionis habebit in Deum: & ideo Deum ſuper omnia diliget, & alios tanto plus, quanto erunt Deo proximiores, etiam alios plus quam ſe, ſi ſunt meliores. Sed illud non videtur rationabiliter dictum: quia unuſquiſque tantum amabit Deo frui, quantum diliget Deum: unde cum Deum ſuper omnia diliget, ſuper omnia volet Deo frui: & ideo frui Deo plus optabit ſibi quam alii. Unde videtur quod magis ſe quam alium diliget. Præterea affectus dilectionis non quieſcit in aliquo, niſi in proprio obiecto. Sicut autem proprium obiectum amoris eſt bonum, ita proprium ſubiectum amoris iſtius hominis eſt bonum iſtius: unde & Deum ſumme diliget, inquantum eſt ſummum bonum ſuum. Unde non oportet quod tanto aliquem plus diligat, quanto eſt ſimpliciter Deo proximior, ſed quanto eſt Deo proximior, inquantum eſt bonum ſuum: & ideo videtur probabilius quod alii dicunt, quod quilibet ibi plus diliget ſe quam proximum. Sed de comparatione propinquorum ad extraneos credo quod, ſimpliciter loquendo, plus unuſquiſque diliget extraneum meliorem quam conſanguineum minus bonum: quia plus attenditur ordo dilectionis quantum ad proximitatem ad Deum quam quantum ad proximitatem ad ſeipſum, quamvis utrumque oportet quod attendatur. Unde de æqualiter bonis plus diligit proximiorem, ſed de inæqualibus diligit meliorem.

Ad primum igitur dicendum, quod intelligendum eſt quod plus diligit magis bona quæ etiam ſibi ſunt magis bona, ſicut bona ſpiritualia quam corporalia.

Ad ſecundum dicendum, quod in hoc ipſo voluntas noſtra voluntati divinæ conformabitur quod ſequetur motum naturaliter ſibi impoſitum a Deo.

Ad tertium dicendum, quod voluntate conſequente vult maius bonum alteri quam ſibi, ſibi autem intenſius; ſed voluntate antecedente vult ſibi maius. Sed hoc non impedit quietem deſiderii: quia hæc voluntas non eſt voluntas ſimpliciter, ſed conditionata, vel velleitas quædam, ut quidam dicunt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dicitur, Petrus plus dilexit Chriſtum dilectione quæ ab ipſo in membra diffunditur; ſed Ioannes plus dilexit dilectione quæ in Chriſto ſiſtit: & ideo Petro Dominus commiſit curam membrorum; Ioanni autem curam matris, quæ ad perſonam eius ſpecialius ſpectabat. Unde & Petrus a Chriſto plus diligebatur quantnm ad affectum interiorem, quia donum maioris caritatis erat ei tunc collatum. Sed Ioannes magis diligebatur quantnm ad ſigna exterioris familiaritatis, & hoc propter quatuor cauſas. Primo quia per Ioannem ſignificatur vita contemplativa quæ familiariorem habet Deum, quamvis activa ſit fructuoſior, & laborioſior, quæ ſignificatur in Petro. Secundo propter ætatem, quia iuvenis erat. Tertio propter caſtitatem. Quarto propter ingenitam manſuetndinem.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta: quia uterque plus diligebat, & quodammodo plus diligebatur.

ARTICULUS IV.

Utrum ſcientia quam modo habemus, totaliter tolletur.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ſcientia quam modo habemus, totaliter tolletur. I. Corinth. XIII. 8. *Scientia deſtruetur*. Sed accidens quod deſtruitur, totaliter tollitur. Ergo ſcientia totaliter tolletur.

2. Præterea. Fides eſt magis ſpiritualis quam ſcientia. Sed fides tolletur. Ergo & ſcientia.

3. Præterea. Conſideratio ſcientiæ eſt de delectabilibus maxime. Si ergo ſcientia hic acquiſita remanet, aliquis magnus clericus plus habebit de gaudio quam aliqua vetula, quæ erit maioris caritatis; quod eſſe videtur impoſſibile.

4. Præterea. Illi qui ſunt in patria, cognoſcunt omnia quorum ſcientiam habuerunt, & multo plura, & melius in Verbo. Si ergo ſcientia non eſt niſi ad cognoſcendum, fruſtra in eis præterita ſcientia remaneret.

5. Præterea. Habitus ordinatur ad actum. Ergo ubi actus non remanet, neque habitus remanere poteſt, quia fruſtra remaneret. Sed actus ſcientiæ qui modo eſt, non remanebit in patria: quia conſideratio ſcientiarum eſt in intelligendo cum phantaſmate, non ſolum in accipiendo ſcientiam, ſed etiam in conſiderando ea quæ aliquis iam didicit: unde læſo organo imaginationis, impeditur operatio intellectus etiam in aliis quæ prius ſciebat. Ergo nec ſcientia remanebit.

6. Præ-

Digitized by Google

6. Præterea. Scientiæ quam nunc habemus, conſideratio eſt collativa. Sed iſte modus conferendi non erit in patria: quia tunc ſequeretur quod eſſet ibi ſtudium, & diſputatio, quod eſt abſurdum. Ergo ſcientia hic acquiſita non remanebit in patria.

Sed contra. Magiſter in prima diſtinctione ſecundi (Libri) dixit, & Philoſophi etiam plures dicunt, quod anima poſita eſt in corpore, ut ſcientiis perficiatur. Sed fruſtra poneretur ad hoc, niſi poſt corpus ei ſcientia remaneret. Ergo ſcientia remanebit.

Præterea. Conſtat quod illi qui ſunt in inferno, aliquid cognoſcunt eſſe de his quæ prius cognoverunt, ſicut patet de divite, qui ſuorum memoriam habebat. Sed eis non addetur alia cognitio quam hic habuerunt. Ergo prior ſcientia in eis remanebit.

Præterea. Si ſcientia deſtruatur cum corpore, erit bonum temporale, & ita ſtudium ſcientiæ computabitur inter ſolicitudinem rerum temporalium; quod videtur abſurdum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in ſcientia quam modo habemus, eſt tria conſiderare, ſcilicet habitum, actum, & modum agendi. Modus autem agendi eſt ut intelligat cum phantaſmate: quia in ſtatu viæ verum eſt quod dicit Philoſophus in III. de Anima (text. xxx.) quod nequaquam ſine phantaſmate intelligeret anima non ſolum quantum ad acquirendam ſcientiam, ſed etiam quo ad conſiderationem eorum quæ quis iam ſcit: quia phantaſmata ſe habent ad intellectum ſicut ſenſibilia ad ſenſum. Actus autem ſcientiæ proprius eſt ut cognoſcat concluſiones, reſolvendo eas ad principia prima per ſe nota. Habitus autem eſt quædam qualitas hominem habilitans ad hunc actum. Modus autem intelligendi prædictus accidit humanæ animæ ex duobus. Uno modo ex hoc quod anima humana eſt ultima ſecundum naturæ ordinem in gradibus intellectus: unde ſe habet intellectus eius poſſibilis ad omnia intelligibilia, ſicut ſe habet materia prima ad omnes formas ſenſibiles: & propter hoc non poteſt in actum exire prius quam recipiat rerum ſpecies, quod fit per ſenſum, & imaginationem. Alio modo ex hoc quod eſt forma corporis, unde oportet quod operatio eius ſit operatio totius hominis: & ideo communicat ibi corpus non ſicut inſtrumentum per quod operetur, ſed ſicut repræſentans obiectum, ſcilicet phantaſma: & inde contingit quod anima non poteſt intelligere ſine phantaſmate etiam ea quæ prius novit. In anima ergo ſeparata a corpore remanebit natura animæ, ſed non remanebit unio ad corpus in actu: & ideo ea conſiderata in natura ſua tantum, non indigebit phantaſmatibus quantum ad conſiderationem eorum quæ prius ſcivit, ſed ſolum quantum ad conſiderationem eorum quæ de novo debet ſcire: & ideo ea quæ prius ſcivit, poterit conſiderare non quidem utendo phantaſmate, ſed ex habitu ſcientiæ prius habito. Ea vero quæ ante neſcivit, non poterit ſcire, niſi quatenus ex his quæ ſcit, elici poſſunt, vel inquantum aliæ ſpecies ei divinitus infunduntur. Dicere enim, quod ſecundum id quod modo anima habet in natura ſua, non poſſit intelligere ſine corpore aliquo modo, eſt valde familiare illis qui ponunt animam cum corpore deficere: quia, ut dicitur in I. de Anima (text. xiii.) ſi nulla operationum quas habet, poteſt eſſe ſine corpore, nec ipſa ſine corpore eſſe poſſet, cum operatio naturalis conſequatur naturam. In actu autem ſcientiæ prædicta duo conſiderantur, ſcilicet motus inquiſitionis, & rationis diſcurrentis; & terminus, ſcilicet certitudo, quod habetur de concluſionibus, ſecundum quod iam ſunt reductæ in prima principia. Motus autem ille imperfectionis eſt quantum ad neceſſitatem diſcurrendi, ut cauſetur certitudo: & ideo in beatis non remanebit actus ſcientiæ quantum ad neceſſitatem motus, ſed quantum ad certitudinem tantum. Et ideo videtur dicendum, ſecundum quod quidam dicunt, quod in patria, quantum ad animas ſeparatas, erit alius modus intelligendi, quia ſine phantaſmate conſiderabunt; ſed poſt reſurrectionem poterit eſſe uterque modus, inquantum anima non ſubiacebit corpori, ſed ex toto ei dominabitur. Actus autem mutabitur, quia remanebit quantum ad terminum, ſed non quantum ad diſcurſum in ſanctis. In damnatis autem non eſt remotum quin etiam collationis neceſſitas remaneat: & ideo remanet habitus ſcientiæ quantum ad ſubſtantiam. Dicere enim, quod habitus remaneat, & actus nullo modo, videtur abſurdum: quia habitus nihil eſt aliud quam habilitas ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod deſtruetur ſcientia quantum ad modum, &

Digitized by Google

quantum ad actum mutabitur; ſed quantum ad habitum remanebit, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod modus imperfectionis eſt eſſentialis fidei, & de ratione eius; ſed modus cognoſcendi per phantaſmata non eſt de ratione ſcientiæ, ſed accidit ei ex conditione ſubiecti.

Ad tertium dicendum, quod non eſt inconveniens quod ille qui habet minorem caritatem, habeat plus de gaudio quantum ad aliquem actum; cum tamen habeat minus gaudium de Deo, quod eſt præmium eſſentiale.

Ad quartum dicendum, quod cognoſcere aliquid pluribus modis non eſt fruſtra; ſicut etiam Chriſtus habuit ſcientiam (a) naturalem eorum quæ in Verbo cognoſcebat.

Ad quintum dicendum, quod ille modus cognoſcendi accidit ſcientiæ ex ſtatu eius in quo eſt: non enim phantaſma eſt obiectum propinquum, & proprium intellectus, cum ſit intelligibile in potentia non in actu; ſed ſpecies intellecta eſt per ſe obiectum eius.

Ad ſextum dicendum, quod non erit actus ſcientiæ quantum ad diſcurſum, ſed quantum ad terminum certitudinis. Et præterea non oporteret ibi eſſe ſtudium, vel diſputationem quantum ad bonos, quia omnium illorum quæ conſiderare vellent, in Verbo cognitionem poſſent accipere, vel per illuminationem ſuperiorum habere. Damnatis autem non vacabit diſputare pœnarum pondere preſſis.

EXPOSITIO TEXTUS.

Caritas (b) *autem, quæ deſeri poteſt*. Verum eſt, ſi poſſet deſeri propter debilitatem amoris, ut ſcilicet aliquis minus diligeret Deum quam rem illam pro qua tunc peccat: tunc enim non eſſet vera caritas.

De perfecta intelligitur. Perfecta dicitur quæ eſt in confirmatis vel in via, vel in patria: vel intelligitur non quod (c) non poſſit amitti, ſed quia difficile eſt quod amittatur.

DISTINCTIO XXXII.

De caritate Dei.

PRæmiſſis adiiciendum eſt de dilectione Dei qua ipſe diligit nos, quæ non eſt alia quam illa qua diligimus eum. Dilectio autem Dei (1) divina uſia eſt: eademque dilectione Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſe diligunt, & nos, ut ſupra (Lib.I.diſt.xvii.) diſſeruimus. Cumque dilectio ſit immutabilis, & æterna, alium tamen magis, alium vero minus diligit. Unde Auguſtinus(tract. cx. in Ioan.) „ Incomprehenſibilis eſt dilectio, atque immutabilis, qua Deus in unoquoque noſtrum „ amat quod fecit, ſicut & odit quod fecimus. Miro igitur, & divino modo, „ etiam quando odit, diligit nos. Et hoc quidem in omnibus intelligi poteſt. „ Quis ergo digne poſſit loqui, quantum diligat membra Unigeniti ſui, & quan„ to amplius Unigenitum ipſum? De ipſo etiam dictum eſt (Sap. 11. 25.) Ni„ hil odiſti eorum quæ feciſti. “ Ex his percipitur quod Deus omnes creaturas ſuas diligat: quia ſcriptum eſt (ubi ſup.) „ Nihil odiſti eorum quæ feciſti: “ & iterum (Geneſ. 1. 31.) „ Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bo„ na. “ Si omnia quæ fecit, bona ſunt, & omne bonum diligit: omnia igitur diligit quæ fecit, & inter ea magis diligit rationales creaturas, & de illis eas amplius quæ ſunt membra Unigeniti ſui, & multo magis ipſum Unigenitum.

Ex

(a) *Al.* naturalium rerum quas in Verbo &c. (b) Textus: *Item quod dicitur caritas numquam fuiſſe vera qua deſeri poteſt, non ad eſſentiam caritatis refertur.* (c) *Al. deeſt* non.
(1) *In edit. Nicolai deeſt* divina.

Digitized by Google

Ex qua intelligentia dicitur Deus magis vel minus diligere hæc vel illa.

CUm autem dilectio Dei immutabilis ſit, & ideo non intenditur, vel remittitur; ſi quæritur, quæ ſit ratio dicti, cum dicitur magis vel minus diligere hoc quam illud, & cum dicitur Deus omnia diligere; dicimus dilectionem Dei, ſicut pacem Dei, exuperare omnem ſenſum humanum, ut ad tantæ altitudinis intelligentiam vix aliquatenus aſpiret humanus ſenſus. Poteſt tamen ſane intelligi ea ratione dici omnia diligi a Deo quæ fecit, quia omnia placent ei, omnia approbat, inquantum opera eius ſunt; nec tunc prius, vel amplius placuerunt ei, cum facta ſunt; ſed antequam fierent, immo ab æterno, omnia placuerunt ei non minus quam poſtquam eſſe cœperunt. Quod vero rationales creaturas, ideſt homines, vel Angelos, alios magis, alios minus diligere dicitur; non (1) mutabilitatem caritatis eius ſignificat; ſed quod alios ad maiora bona, alios ad minora dilexit, alios ad meliores uſus, alios ad minus bonos. Omnia enim bona noſtra ex eius dilectione nobis proveniunt. Electorum ergo alios magis, alios minus dilexit ab æterno, & diligit etiam nunc: quia aliis maiora, aliis minora ex dilectione ſua præparavit bona, aliiſque maiora, & aliis minora bona confert in tempore: unde magis vel minus dicitur hos vel illos diligere.

Quod duobus modis inſpicienda eſt dilectio Dei.

COnſideratur enim duobus modis dilectio Dei; ſecundum eſſentiam, & ſecundum efficientiam. Non recipit magis & minus ſecundum eſſentiam, ſed tantum ſecundum efficientiam; ut magis dilecti dicantur quibus ex dilectione ab æterno maius bonum præparavit, & in tempore tribuit; & minus dilecti quibus non tantum. Inde eſt etiam quod aliqui quando convertuntur, & iuſtificantur, dicuntur tunc incipere diligi a Deo, non quod Deus nova dilectione quemquam poſſit diligere, immo ſempiterna dilectione dilexit ante mundi conſtitutionem quoſcumque diligit; ſed tunc dicuntur incipere diligi ab eo, cum æternæ Dei dilectionis ſortiuntur effectum, ſcilicet gratiam in præſenti, vel gloriam in futuro. Unde Auguſtinus V. de Trinitate circa finem (cap. XVI.) „ Abſit ut Deus „ temporaliter aliquem diligat, quaſi nova dilectione quæ in ipſo ante non erat, „ apud quem nec præterita tranſierunt, & futura iam facta ſunt. “ Itaque omnes ſanctos ſuos ante mundi conſtitutionem dilexit, ſicut prædeſtinavit. Sed cum convertuntur, & inveniunt illum, tunc incipere ab eo diligi dicuntur; ut eo modo dicatur quo poteſt humano affectu capi quod dicitur. Sic etiam cum iratus malis dicitur, & placidus bonis, illi mutantur, non ipſe; ut lux infirmis oculis aſpera. firmis lenis eſt, ipſorum ſcilicet mutatione, non ſua. Ita cum aliquis per iuſtificationem incipit eſſe amicus Dei, ipſe mutatur, non Deus.

Si quis magis vel minus diligatur a Deo uno tempore quam alio.

SI vero quæritur de aliquo uno, utrum magis diligatur a Deo uno tempore quam alio; diſtinguenda eſt dilectionis intelligentia. Si enim referatur ad dilectionis effectum, conceſſibile eſt; ſi vero ad dilectionis eſſentiam, inficiabile eſt.

Si Deus ab æterno dilexit reprobos.

DE reprobis vero, qui præparati non ſunt ad vitam, ſed ad mortem, ſi quæritur, utrum debeat concedi quod Deus ab æterno dilexit eos; dicimus de electis ſolis ſimpliciter hoc eſſe concedendum, quod Deus ab æterno eos dilexit quos ad iuſtitiam, & coronam præparavit. De non electis vero ſimpliciter eſt concedendum, quod odio habuit, ideſt reprobavit, ſicut legitur (Malach. 1. 3.) „ Ia-

(1) *Al.* immutabilitatem.

Digitized by Google

„ Iacob dilexi, Eſau odio habui. “ Sed non eſt ſimpliciter intelligendum quod dilexit, ne prædeſtinati intelligantur, ſed cum adiectione, dilexit eos, inquantum opus eius futuri erant, ideſt quos, & quales eos facturus erat.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de dilectione caritatis qua diligimus Deum, hic determinat de dilectione qua Deus diligit nos: & dividitur in partes duas. In prima oſtendit quomodo Deus omnem creaturam diligit. In ſecunda movet quæſtionem de reprobis, quos diligere non videtur, ibi, *De reprobis vero qui præparati non ſunt ad vitam, ſed ad mortem, ſi quæritur, utrum debeat concedi quod Deus ab æterno dilexit eos; dicimus de electis ſolis ſimpliciter hoc eſſe concedendum*. Prima in duas. In prima determinat de dilectione Dei, ſecundum quod abſolute dicitur creaturam diligere. In ſecunda determinat de gradibus divinæ dilectionis, ſecundum quod unum plus, & alium minus dicitur diligere, ibi, *Cum autem dilectio Dei immutabilis ſit &c.* Et dividitur hæc pars in duas. In prima determinat de ordine dilectionis quantum ad diverſos; in ſecunda quantum ad eumdem, ibi, *Si vero quæritur de aliquo uno, utrum magis diligatur a Deo uno tempore quam alio; diſtinguenda eſt dilectionis intelligentia*. Circa primum tria facit. Primo movet quæſtionem. Secundo determinat eam, ibi, *Poteſt tamen ſane intelligi &c.* Tertio confirmat ſolutionem, ibi, *Conſideratur enim duobus modis dilectio Dei*.

QUAESTIO I.

HIC quæruntur quinque.
Primo. Utrum Deus creaturam diligat.
Secundo. Utrum omnem creaturam.
Tertio. Utrum æqualiter omnia.
Quinto. Quid plus, & quid minus, ſive æqualiter.

ARTICULUS I.

Utrum Deo competat creaturam amare.

I. P. quæſt. XX. art. 1. & I. contra Gentes cap. XCI.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Deo non competat creaturam amare. Amor enim quamdam paſſionem animi importat. Sed aliæ paſſiones animi, ut ira, & huiuſmodi, non ſunt in Deo, niſi ſecundum effectum, & per ſimilitudinem. Ergo nec amor eſt in ipſo.

2. Præterea. Inter multum diſtantia non poteſt eſſe amor: unde amici non optant amicis maxima bonorum, ne amicitia diſſolvatur, ut Philoſophus dicit in IX. Ethic. (cap. 1.) Sed nulla eſt tanta diſtantia, quanta Creatoris a creatura. Ergo non poteſt eſſe amor Dei ad creaturam.

3. Præterea. Amor transfert amantem in amatum, ut vivat iam vita amati, ut dicit Dionyſius in Lib. de divin. Nom. (cap. IV.) Sed Deus non transfertur in aliquid aliud, cum ſit immobilis; ſed omnia ad ſe trahit, ut dicitur Ioan. XII. Ergo ipſe non amat creaturam.

4. Præterea. Amans quodammodo ſubiicitur amato, inquantum affectus amantis amato informatur, ut ſupra dictum eſt. Sed Deus nullo modo creaturæ ſubiicitur. Ergo nullo modo amat creaturam.

5. Præterea. Omnis noſtra perfectio a divina perfectione exemplatur. Sed omnis virtus perfectio mentis eſt. Ergo cum quædam aliæ virtutes non ſint in Deo, ut temperantia, & huiuſmodi, videtur quod nec caritas.

Sed contra. Sicut eſſentia ſua eſt exemplar omnis creaturæ, ita bonitas ſua eſt cauſa omnis bonitatis in creatura. Sed cognoſcendo eſſentiam, cognoſcit omnia quæ ab ipſa exemplantur. Ergo amando bonitatem ſuam, amat omnia quæ ab ipſa bonitatem participant.

Præterea. Ioan. III. 16. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium ſuum unigenitum daret*.

Præterea. Dionyſius dicit (IV. cap. de div. Nom.) quod divinus amor non permiſit ipſum ſine germine eſſe.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod unicuique habenti cognitionem amabile eſt proprium bonum non ſolum amore naturali, ſed amore animali, ſive intellectuali. Unde cum in Deo ſit ſui perfecta cognitio, amat ſuam bonitatem. Bonum autem alicuius non ſolum dicitur ſecundum hoc quod in ipſo

ipſo eſt, ſed ſecundum quod in alio eſt per ſimilitudinem. Unde cum bonitas quæ eſt in creatura, ſit ſimilitudo divinæ bonitatis, ſequitur quod ipſe creaturam diligat.

Ad primum ergo dicendum, quod paſſiones quædam important in ſui ratione aliquam materialem tranſmutationem: & ideo non poſſunt transferri in Deum, niſi per ſimilitudinem, ſicut ira; & ſimiliter illæ quæ important defectum, ut triſtitia, & etiam ira ſecundum quod ex triſtitia cauſatur. Quædam vero paſſiones ſunt quæ de ratione ſui non important aliquid materiale, vel aliquem defectum, ſicut delectatio: unde etiam in operatione intellectuali delectatio eſt, non ſolum in corporali operatione, ut Philoſophus probat in VII. Ethic. (cap. XIV.) & propter hoc delectatio in Deo poteſt poni, non quidem ut paſſio, ſed operationem ſuam ſimplicem, & ſine motu conſequens per modum intelligendi, ut Philoſophus dicit in VII. Ethic. (ubi ſupra) quod Deus ſimplici gaudet delectatione. Et ſimiliter etiam de amore dicendum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod inter multum diſtantia bene poteſt eſſe amor, ſed non amicitia: quia non converſantur ſimul, quod eſt proprium amicitiæ. Deus autem quamvis in infinitum diſtet a creatura; tamen operatur in omnibus, & in omnibus eſt: & ideo poteſt ſalvari etiam ratio amicitiæ.

Ad tertium dicendum, quod amor omnis transfert quodammodo amantem in amatum, ſed diverſimode. Uno modo ſecundum quod amans transfertur in participandum ea quæ ſunt amati; alio modo ut communicet amato ea quæ ſunt ſua. Primo ergo modo Deus non transfertur in amatum, quod eſt creatura; ſed ſecundo modo, inquantum bonitatem ſuam ei communicat: & ſic dicit Dionyſius IV. cap. de div. Nom. quod ipſe Deus eſt per amorem extaſim paſſus.

Ad quartum dicendum, quod potentia paſſiva informatur ex obiecto ſuo; ſed potentia activa ponit formam ſuam circa obiectum, ſicut patet de intellectu agente, & poſſibili. Unde ſicut intellectus divinus non informatur rebus quas cognoſcit per eſſentiam ſuam, ita nec voluntas eius informatur rebus quas amat: quia eas per bonitatem ſuam amat, & amando communicat eis ſuam bonitatem.

Ad quintum dicendum, quod virtutes quæ habent materiam determinatam circa actus, & paſſiones corporales; vel quæ important aliquem defectum, ſicut fides, non poſſunt habere exemplar in natura divina, ita ſcilicet quod illæ virtutes in Deo ſint; ſed habent exemplar in intellectu divino, ſicut habent reliquæ res materiales: & ideo cum caritas nullum defectum, nec aliquod materiale importet, invenitur in Deo præ quibuſdam aliis virtutibus.

ARTICULUS II.

Utrum Deus diligat omnem creaturam.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deus non diligat omnem creaturam. Quidquid enim Deus diligit, ex caritate diligit. Sed creaturæ irrationales non diliguntur ex caritate, ut ſupra (diſt. XXI. quæſt. I. art, art. 2.) dictum eſt. Ergo eas Deus non diligit.

2. Præterea. Sicut dicit Philoſophus in VIII. Ethic. cap. II. creaturæ inanimatæ non diliguntur niſi amore concupiſcentiæ, ſicut patet de vino. Sed Deus non diligit amore concupiſcentiæ, quia ipſe bonorum noſtrorum non eget. Ergo creaturas inanimatas nullo modo diligit.

3. Præterea. Dilectio eſt cauſa (a) electionis. Sed Deus non omnes etiam homines eligit. Ergo non omnes diligit.

4. Præterea. Quicumque diligit aliquid, vult ei bonum. Sed Deus non vult reprobis bonum, quod eſt perfectum bonum, ſcilicet vitam æternam: quia ſi vellet, haberent. Ergo Deus non diligit omnem creaturam.

5. Præterea. Non poteſt eſſe eiuſdem ad idem amor, & odium. Sed Deus aliquam creaturam odit: Malach. I. 5. *Eſau odio habui*. Ergo non omnem creaturam diligit.

Sed contra. Sap. II. 25. *Diligis omnia quæ ſunt, & nihil odiſti eorum quæ feciſti*.

Præterea. Dionyſius dicit quod etiam amor divinus movet ſuperiora in providentiam inferiorum. Sed Deus habet providentiam de omnibus. Ergo ipſe omnia diligit.

Præterea. Geneſ. I. 31. dicitur: *Vidit Deus*

(a) Al. dilectionis.

Digitized by Google

Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona: & Auguſtinus dicit (in I. Lib. contra adverſarium legis & Prophetarum cap. VI.) quod per hoc ſignificatur quod omnia approbavit. Sed nihil approbatur niſi quod amatur. Ergo Deus omnia amat.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod amicitia, ſicut dictum eſt (ſup. diſt. XXVII. quæſt. II. art. I.) addit aliquid ſupra amorem: quia ad rationem amoris ſufficit quod homo velit bonum quodcumque alicui; ad rationem autem amicitiæ oportet quod aliquis velit ei bonum quod vult ſibi, ut ſcilicet velit converſari cum ipſo, & convivere in illis quæ maxime amat. Sic ergo Deus, communiter loquendo de dilectione, diligit omnia, inquantum vult eis bonum aliquod, ſcilicet (*a*) bonum naturale ipſorum; ſed bonum quod ipſe ſibi vult, ſcilicet viſionem ſui, & fruitionem qua ipſe beatus eſt, vult quidem omni creaturæ rationali voluntate antecedente, ſed voluntate conſequente ſolum electis, quæ eſt voluntas ſimpliciter: & ideo ſolos electos diligit amore amicitiæ, alia autem diligit amore communiter dicto, inquantum ſunt bona.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnia, ideſt creaturas irrationales, ex caritate diligit, non ſicut caritatem habens ad illa, ſed ſicut ordinans ea ad illa ad quæ ille caritatem habet.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis nos non diligamus creaturas inanimatas amore benevolentiæ, quia eorum bonum non eſt a nobis; Deus tamen eas diligit amore benevolentiæ: quia per hoc quod eis bonum vult, ſunt, & bonæ ſunt. Tamen Deus quamvis non amet aliquid in concupiſcendo ſibi, amat tamen in concupiſcendo alteri, ut non ſiat vis in verbo *concupiſcentiæ*, quæ anxietatem, non proprietatem deſiderii importat.

Ad tertium dicendum, quod dilectio amicitiæ eſt illa quæ electionem cauſat; & hanc non habet ad omnia.

Ad quartum dicendum, quod Deus omnibus creaturis irrationalibus vult bonum eis proportionatum, & cuius ſunt capaces: & ideo ſimpliciter loquendo poteſt dici, quod Deus eas diligat. Sed reprobis voluntate conſequente, ſecundum quam ſimpliciter dicitur aliquid velle, vult quidem bonum naturæ, non autem bonum cuius ſunt capaces, ſcilicet gratiæ, & gloriæ, niſi voluntate antecedente: & ideo non eſt dicendum, quod diligat Deus eos ſimpliciter, ſed ſecundum quid, ſcilicet inquantum ſunt creaturæ.

Ad quintum dicendum, quod non odit reprobos inquantum creaturæ ſunt, ſed inquantum mali ſunt, quod ab ipſo non eſt.

ARTICULUS III.

Utrum Deus ab æterno dilexerit creaturas.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Deus ab æterno non dilexerit creaturas. Dilectio enim non eſt niſi boni. Sed creaturæ non fuerunt bonæ ab æterno. Ergo non diligit eas ab æterno.

2. Præterea. Dilectio ſignificat divinam eſſentiam, & connotat effectum in creatura. Sed ea quæ important effectum in creatura, dicuntur de Deo ex tempore, ſicut Dominus, & Salvator, & huiuſmodi. Ergo & diligere creaturas non dicitur de Deo niſi ex tempore.

3. Præterea. Dilectio unit amantem amato. Sed res non potuerunt coniungi, vel uniri Deo antequam eſſent. Ergo non poterant amari ab eo ab æterno.

4. Præterea. Eorum quæ ſimiliter ſe habent, eſt una ratio amoris. Sed creaturæ antequam eſſent, in nullo diſtinguebantur. Ergo non erat in uno quare diligeretur magis quam in alio; & ita ab æterno non dilexit electos, niſi forte ſicut alia.

5. Præterea. Amans vult eſſe amatum. Sed Deus non volebat eſſe creaturas antequam eſſent: quia ſi voluiſſet eas eſſe, fuiſſent. Ergo non amabat eas antequam eſſent.

Sed contra. Epheſ. I. *Elegit nos ante mundi conſtitutionem*. Sed electio (*b*) eſt ex dilectione. Ergo etiam ab æterno dilexit creaturas.

Præterea. Dionyſius dicit IV. cap. de div. Nomin. quod divinus amor fuit cauſa quare res fecit. Ergo amor rerum fuit in Deo antequam res eſſent, & ita ab æterno.

Præterea. Affectus boni ſequitur cognitionem de bono. Sed Deus ab æterno cognovit quidquid boni eſt in creaturis. Ergo ab æterno dilexit creaturas.

(a) *Al. deeſt* bonum. (b) *Al.* erat.

Digitized by Google

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod illa ſola nomina ex tempore de Deo dici poſſunt quæ in principali ſignificato important aliquid quod in Deo ſecundum rem non eſt; ſicut ea quæ important relationem Dei ad creaturam in principali ſignificato, ut Dominus, & huiuſmodi: quæ quidem relatio ſecundum rem eſt in creatura, ſed in Deo eſt ſecundum rationem tantum: ſimiliter ea quæ important in principali ſignificato actionem divinam terminatam ad aliquid extra ſe, ſicut cauſare, & huiuſmodi. Amor autem non importat in principali ſignificato relationem, ſed operationem voluntatis; cuius operationes, ſicut & operationes intellectus, proximæ, & ab eis elicitæ, in operante manent, & non tranſeunt ad conſtituendum aliquid in exteriori materia. Et ideo amor Deo ab æterno convenit.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis creaturæ ab æterno non fuerint bonæ in propria natura, fuerunt tamen bonæ in Dei præſcientia.

Ad ſecundum dicendum, quod non connotat effectum in actu, ſed in habitu; & hoc eſt, quia operationes animæ non terminantur ad aliquid extra operantem: unde poſſunt extendi etiam ad id quod non eſt in actu.

Ad tertium dicendum, quod amor non unit ſecundum rem ſemper, ſed eſt unio affectus: quæ quidem unio poteſt haberi etiam ad illud quod eſt abſens, aut penitus non exiſtens.

Ad quartum dicendum, quod quamvis non differrent ſecundum id quod non erant in propria natura, differentiam tamen habebant in Dei præſcientia, ſecundum quod eorum diverſitates futuras præſciebat.

Ad quintum dicendum, quod Deus volebat ab æterno creaturas eſſe, ſed non eas eſſe ab æterno, ſed ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus omnia æqualiter diligat.

I. P. quæſt. xx. *art.* 3

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Deus omnia æqualiter diligat. Quia providentia, ut dicit Dionyſius (IV. cap. de div. Nom.) eſt effectus amoris. Sed æqualiter eſt illi cura de omnibus. Sap. VI. Ergo omnia æqualiter diligit.

2. Præterea. Dilectio Dei ad creaturas ſignificat habitudinem ipſius ad creaturas. Sed Deus æqualiter ſe habet ad omnia, ut dicit Philoſophus, quamvis omnia inæqualiter ſe habeant ad ipſum. Ergo ipſe æqualiter omnia diligit.

3. Præterea. Sicut diligit omnia, ita cognoſcit omnia. Sed æqualiter cognoſcit omnia. Ergo æqualiter omnia diligit.

4. Præterea. Idem actus non poteſt eſſe intenſior, & remiſſior, niſi ſecundum diverſas ſui partes. Sed eodem actu ſimplici diligit omnia. Ergo non diligit unum plus altero.

5. Præterea. Qua ratione diligit unum plus altero, eadem ratione diligit aliquem quandoque plus, quandoque minus: quia ſicut una res eſt melior altera, ita idem ſecundum diverſa tempora eſt melius ſeipſo. Sed Deus non diligit aliquem quandoque plus, quandoque minus: quia ſic amor ſuus eſſet mutabilis, quod eſt impoſſibile. Ergo non diligit unum plus altero.

Sed contra. Prov. XVI. 4. *Univerſa propter ſeipſum operatus eſt Dominus*: & ſimiliter etiam dicitur, quod omnia fecit propter hominem. Sed illud propter quod aliquid fit, plus diligitur. Ergo Deus magis diligit ſe quam alia, & inter alia magis amat unum quam aliud.

Præterea. Caritas eſt boni inquantum bonum. Ergo magis bonum magis amat.

Præterea. Ordo caritatis eſt de perfectione ipſius. Sed caritas Dei perfectiſſima eſt. Ergo ſecundum ordinem diligit unum plus alio.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod amor dupliciter menſuratur. Uno modo ex ſuo principio; & ſic dicitur magis amari illud ad quod amandum efficacius voluntas inclinatur; & ſic Deus æqualiter omnia diligit: quia in dilectione ſua reſpectu cuiuslibet rei habet infinitam efficaciam in diligendo. Alio modo ex parte objecti, ſecundum quod dicitur aliquis magis diligere illud cui vult maius bonum; & ſic Deus dicitur magis diligere unum quam aliud, inquantum vult ei maius bonum; & ex hoc etiam habet maiorem effectum in illo, quia voluntas eius eſt cauſa rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod æqua-

qualiter eſt ei cura de omnibus ex parte ſolicitudinis ipſius, ſed non ex parte eorum quæ eis providentur.

Ad ſecundum dicendum, quod dilectio non tantum importat id quod eſt ex parte Dei, ſed etiam id quod eſt ex parte creaturæ; cuiuſmodi bonum, prout eſt a Deo volitum, in dilectione Dei includitur. Et quia creaturæ non ſe habent æqualiter ad Deum, nec poſſunt æqualiter bonitatem eius participare, ideo non æqualiter omnia diligit.

Ad tertium dicendum, quod cognitio eſt ſecundum motum rei ad animam, amor autem ſecundum motum animæ ad res: & ideo cognitio menſuratur tantum ex parte cognoſcentis; ſed amor eſt ex parte utriuſque. Non enim dicitur magis cognoſcere, quia maiorem rem ineſſe alicui cognoſcit, ſicut dicitur magis diligere cui maius bonum ineſſe vult. Unde non eſt ſimile de dilectione, & cognitione.

Ad quartum dicendum, quod non dicitur magis diligere, quia intenſius diligit, ſed quia maius bonum vult.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad affectum dilectionis ſemper eumdem æqualiter diligit: quia ſemper vult ei idem bonum finaliter, quamvis non velit quod ſemper habeat æquale bonum, vel idem: & ideo ſecundum effectum non eſt æqualis.

ARTICULUS V.

Utrum Deus plus diligat iuſtum præſcitum, quam peccatorem prædeſtinatum.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod Deus diligat plus iuſtum præſcitum quam peccatorem prædeſtinatum. Proverb. VIII, 17. *Ego diligentes me diligo*. Sed iſte peccator prædeſtinatus non amat Deum, quem amat iuſtus præſcitus. Ergo plus diligit iuſtum præſcitum quam peccatorem prædeſtinatum.

2. Præterea. Magis bonum Deus magis diligit. Sed iſte iuſtus eſt magis bonum quam ille peccator. Ergo magis a Deo diligitur.

3. Præterea. In littera dicitur, quod magis diligit membra Unigeniti ſui quam alios. Sed peccator prædeſtinatus non eſt membrum Chriſti. Ergo minus a Deo diligitur quam iuſtus præſcitus, qui eſt membrum Chriſti.

Sed contra. Dilectio cauſa eſt electionis. Sed peccatorem prædeſtinatum Deus elegit. Ergo magis diligit eum quam iuſtum præſcitum, quem non elegit.

Præterea. Illum magis diligit cui maius bonum vult. Sed peccatori prædeſtinato vult maius bonum, quia vitam æternam. Ergo magis eum diligit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod magis diligat pœnitentem quam innocentem: quia gaudium ex amore conſequitur. Sed plus gaudet de pœnitente, ut patet Luc. XV. Ergo plus eum amat.

2. Præterea. Ubi homo magis operatur, magis diligit: propter quod, ut Philoſophus dicit IX. Ethic. (cap. VII.) matres plus diligunt filios quam patres. Sed Deus plus operatur ad ſalutem pœnitentis quam innocentis. Ergo plus eum amat.

3. Præterea. Affectus amoris ex effectu penſatur. Sed maior amoris effectus videtur revocare inimicum ad amicitiam, quam amicum in amicitia conſervare. Ergo plus diligit pœnitentem quam innocentem.

Sed contra. Quod eſt diuturnius, eſt magis eligendum, & diligendum. Sed bonum innocentis eſt diuturnius. Ergo magis diligitur a Deo.

Præterea. Supra dictum eſt (diſt. XXXI. quæſt. I. art. 10.) quod reſurgens numquam redit ad tantam dignitatem, quamvis redire poſſit ad tantam caritatem. Ergo Deus plus diligit innocentem quam pœnitentem.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod diligat plus hominem quam Angelum. Quia *nuſquam Angelos apprehendit, ſed ſemen Abrahæ apprehendit*: Hebr. II. 16. & ſic plus fecit pro hominibus quam pro Angelis. Ergo magis diligit eos.

2. Præterea. Homines pluribus modis ſunt membra Chriſti quam Angeli, ſcilicet quantum ad conformitatem naturæ. Sed membra Chriſti magis diligit, ut in littera dicitur. Ergo homines plus diligit quam Angelos.

3. Præterea. Homines ſupra Angelos collocavit, ſcilicet Chriſtum, & beatam Virginem. Ergo plus homines Angelis diligit.

Sed contra. Dilectio cauſatur ex convenientia amantis cum amato. Sed Angeli ſunt ſimiliores Deo, ut dicit Gregorius

L.3.

Digitized by Google

Lib. XXXII. Moral. (cap. xxiv.) Ergo Angelos plus diligit.

Præterea. Angelis in principio gratiam, vel quaſi gloriam contulit; non autem hominibus. Ergo Angelos magis hominibus diligit.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod magis diligat humanum genus quam Chriſtum: quia ipſum pro redemptione humani generis dedit, ut patet Ioan. III.

2. Præterea. Bonum commune eſt divinius quam bonum unius. Sed bonum humani generis eſt bonum commune, bonum autem Chriſti eſt bonum unius ſingularis perſonæ. Ergo plus diligit humanum genus quam Chriſtum.

Sed contra. Per Chriſtum totum genus humanum fit Deo acceptum. Ergo Chriſtum magis diligit.

Præterea. Datus eſt ei ſpiritus non ad menſuram: Ioan. III. Ergo plus eum diligit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod Deus, ſimpliciter loquendo, maius bonum vult peccatori prædeſtinato quam iuſto præſcito; ſed *ut nunc* vult iuſto præſcito. Hæc autem determinatio *ut nunc* non cadit ex parte dilectionis, ſed magis ex parte obiecti: quia dilectio Dei non variatur per tempora: ab æterno enim iſti prædeſtinato voluit maius bonum. Unde ſimpliciter concedendum eſt, quod magis diligit prædeſtinatum quam præſcitum.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta, quia procedunt *ut nunc*.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod quantum ad bonum præmii eſſentialis æqualiter diligit pœnitentem, & innocentem, ſi æqualem habeant caritatem, vel illum magis qui maiorem caritatem habet; ſed quantum ad præmium accidentale plus diligit innocentem propter dignitatem innocentiæ, ad quam non poteſt pervenire pœnitens.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pœnitens reſurgat in æquali caritate, & ita bonum quod ſibi vult Deus, ſit æquale conſideratum in ſe, eſt tamen maius in comparatione ad ipſum cui datur; ſicut quanto aliquis eſt magis indigens, magis ſibi impenſum reputatur beneficium: & propter hoc dicitur Deus, & Angeli plus gaudere de converſione eius; ſicut homo plus gaudet de modico ſigno ſanitatis alicuius infirmantis quam de integra ſanitate, dum eam habebat. Vel dicendum, quod hoc dicitur ex hoc quod pœnitens frequenter magis humilis, & fervens, & cautus reſurgit.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus non magis operatur in eo cui de novo infundit gratiam, quam in eo in quo eam continuat; ſicut nec ſol illuminans aerem tenebroſum plus quam continuans lumen: nihil enim poteſt ſubſiſtere, niſi Dei operatio continuetur in ipſo.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ſit maius reſpectu illius qui liberatur, non tamen eſt maius ſimpliciter.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod quantum ad bonum naturæ plus diligit Deus Angelum quam hominem; ſed quantum ad bonum gloriæ ſe habent ut excedentia, & exceſſa: quia quoſdam homines plus, & quoſdam Angelos plus, & quoſdam æqualiter: quia homines erunt æquales Angelis, & quidam etiam ſuperiores Angelis, & unicuique providit ſecundum exigentiam naturæ, & ſtatus ſui.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Non enim plus diligit pater filium infirmum quam ſanum, quia ei impendit remedia quæ non impendit ſano.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod Chriſtum diligit non ſolum plus quam homines, ſed etiam plus quam totam creaturam, non ſolum quantum ad divinam naturam, ſed etiam quantum ad humanam, inquantum eam prædeſtinavit ad maius bonum, ſcilicet ad unionem divinæ perſonæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc etiam quod Chriſtus pro hominibus fuit datus, maximum bonum ipſi Chriſto fuit, ſecundum quod in hoc virtus ſua manifeſta fuit, & cauſa fuit ſalutis humanæ, quod eſt ſibi valde honorificum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſit ſingularis perſona Chriſti, tamen eſt cauſa univerſalis ſalutis humani generis: & cauſa præſtantior eſt cauſato.

Vvu 2 EX-

EXPOSITIO TEXTUS.

P*Ræmiſſis adiiciendum eſt de dilectione Dei qua ipſe diligit nos*. Videtur quod hoc in I. Libro determinare debuerit. Et dicendum, quod etiam in I. Libro poni convenienter potuit, inquantum divina dilectio eſt divina eſſentia, & hic poni congruenter poteſt, inquantum eſt exemplar noſtræ dilectionis.

. *Dilectio Dei uſia eſt*. Eſt enim eſſentia, & dilectio in Deo idem re, ſed differt ratione tantum, ut in I. Libro dictum eſt.

DISTINCTIO XXXIII.

De quatuor virtutibus principalibus.

POſt prædicta, de quatuor virtutibus quæ principales, vel cardinales vocantur, diſſerendum eſt, quæ ſunt iuſtitia, fortitudo, prudentia, & temperantia. De quibus Auguſtinus ait (Lib. XIV. de Trin. cap. IX.) „ Iuſtitia eſt in ſubveniendo miſeriis, prudentia in præcavendis inſidiis, fortitudo in perferendis „ moleſtiis, temperantia in coercendis delectationibus pravis. “ De his dicitur in Libro Sapientiæ (cap. VIII. 7.) „ Sobrietatem, & prudentiam docet, iuſtitiam, „ (1) & virtutem. “ Sobrietatem vocat temperantiam, & virtutem vocat fortitudinem. Hæ virtutes cardinales vocantur, ut ait Hieroymus, * quibus in hac mortalitate bene vivitur, & poſt ad æternam pervenitur: quæ in Chriſto pleniſſime fuerunt, & ſunt, de cuius plenitudine nos accepimus: in quo habuerunt uſus eoſdem quos in patria habent, & quoſdam etiam viæ. Verumtamen an hæ virtutes, cum ipſæ in animo eſſe incipiant, qui cum ſine illis prius eſſet, tamen animus erat; deſinant eſſe cum ad æterna perduxerint, nonnulla quæſtio eſt. Quibuſdam viſum eſt eſſe deſituras; & de tribus quidem, prudentia ſcilicet, fortitudine, & temperantia, cum hoc dicitur, nonnihil videtur dici. Iuſtitia enim immortalis eſt, & magis perficietur in nobis quam eſſe ceſſabit, cum beate vivemus contemplatione naturæ divinæ, quæ creavit (2) omnes, ceteraſque inſtituit naturas, qua nihil melius, & amabilius eſt: cui regenti eſſe ſubditum, iuſtitiæ eſt. Et ideo immortalis eſt omnino iuſtitia, nec in illa beatitudine eſſe deſinet; ſed talis ac tanta erit ut perfectior, ac maior eſſe non poſſit. Fortaſſis & aliæ tres virtutes, prudentia ſine ullo iam periculo erroris, fortitudo ſine moleſtia tolerandorum malorum, temperantia ſine repugnantia (3) libidinum, erunt in illa felicitate; ut prudentiæ ibi ſit nullum bonum præponere Deo, vel æquare; fortitudinis ei firmiſſime cohærere, temperantiæ nullo (4) affectu noxio delectari. Quod vero nunc agit iuſtitia in ſubveniendo miſeriis, quod prudentia in præcavendis inſidiis, quod fortitudo in perferendis moleſtiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non erit ibi omnino, ubi nihil mali erit. Iſta igitur virtutum opera huic mortali vitæ neceſſaria, ſicut fides, ad quam referenda ſunt, (5) in futuro habebuntur. Ecce aperte dicit Auguſtinus, quod prædictæ virtutes in futuro erunt; ſed alios uſus tunc habebunt quam

(1) *Al. hic & infra* veritatem. (2) *Forte* homines. (3) *In edit. Nicolai deeſt* libidinum. (4) *Al.* defectu. (5) *Auguſtini textus*, in præteritis.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Quod ſubditur ex Hieronymo, ubi expreſſe dicat non occurrit, etſi quatuor illas virtutes commemoret in Zachariæ cap. 1. & ſæpius Hieronymus in Marc. 1. cardinales appellet.

quam modo: cui Beda conſentit ſuper Exodum (cap. xvi.) * ita dicens: „ Columnæ, ante quas expanſum eſt velum, poteſtates cæli ſunt, quatuor eximiis virtutibus præclaræ, ideſt fortitudine, prudentia, temperantia, iuſtitia, quæ aliter in cælis ſervantur ab Angelis, & animabus ſanctis, quam hic a fidelibus. " Et conſequenter aſſignat Beda uſus illarum virtutum ſecundum præſentem, & futurum ſtatum; imitans Auguſtinum in præmiſſis aſſignationibus.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de virtutibus theologicis, hic determinat de virtutibus cardinalibus: & dividitur in partes duas. In prima determinat de ipſis cardinalibus virtutibus ſecundum ſe. In ſecunda oſtendit in quibus eſſe habeant, ibi, *Quæ in Chriſto pleniſſime fuerunt, & ſunt*. Prima dividitur in tres. In prima enumerat eas. In ſecunda oſtendit actus earum, ibi, *De quibus Auguſtinus ait*. In tertia oſtendit qualiter cardinales dicantur, ibi, *Hæ virtutes cardinales vocantur*.

Quæ in Chriſto pleniſſime fuerunt, & ſunt.] Hic oſtendit in quibus ſint virtutes cardinales: & dividitur in duas partes. Primo oſtendit quod ſunt, & fuerunt in Chriſto: Secundo inquirit, utrum futuræ ſint in patria, ibi, *Verumtamen an hæ virtutes, cum ipſe in animo eſſe incipiant ... deſinant eſſe cum ad æterna perduxerint, nonnulla quæſtio eſt*. Et circa hoc duo facit. Primo movet quæſtionem; ſecundo determinat eam, ibi, *Auguſtinus autem XIV. Lib. de Trin.*

QUAESTIO I.

HIc eſt triplex quæſtio. Prima de virtutibus moralibus in communi. Secunda de virtutibus cardinalibus. Tertia de partibus earum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. De diſtinctione moralium virtutum ab invicem: qualiter enim ab intellectualibus, & theologicis diſtinguantur, ſupra xxiii. diſt. (quæſt. 1. art. 7.) dictum eſt.

Secundo. Quæritur de cauſa efficiente earum, utrum ſint ſcilicet a natura, vel per infuſionem, vel per acquiſitionem.

Tertio. De medio quod in eis requiritur.

Quarto. Utrum in patria evacuentur.

ARTICULUS I.

Utrum omnes virtutes morales ſint una virtus.

1. 2. *quæſt.* lx. *art.* 1. & 2.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod omnes virtutes morales ſint una virtus. Auguſtinus enim dicit in Lib. de morib. Eccleſiæ (cap. xv.) *Nihil virtutem eſſe affirmaverim, niſi ſummum amorem Dei*. Sed amor Dei, qui eſt caritas, eſt una virtus, ut ex dictis patet. Ergo omnes virtutes ſunt tantum una virtus.

2. Præterea. Ubi eſt unum formale, non poteſt eſſe diverſitas niſi materialis. Sed omnes virtutes morales conveniunt in uno formali, quia completivam rationem virtutis habent, ſecundum quod intellectum, & rationem accipiunt, ut in VI. Ethic. dicitur. Ergo non differunt niſi materialiter, & non differunt ſecundum ſpeciem.

3. Præterea. Potentiæ apprehenſivæ magis diverſificantur, vel non minus, quam appetitivæ. Ergo & habitus ſimiliter, cum potentiis proportionentur. Sed unus habitus cognoſcitivus eſt omnium quæ ad virtutes morales pertinent, ſicut patet de ſcientia morali, & de ipſa prudentia, quæ eſt recta ratio omnium agibilium, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. vi.) Ergo & virtutes morales non debent eſſe diſtinctæ ſecundum ſpeciem.

Sed contra. Per ſe accidentia ſecundum ſpeciem diſtinguuntur ex ſola differentia ſubiectorum, quæ in eorum diffinitionibus ponuntur. Sed virtutes morales ſunt etiam in diverſis ſubiectis, cum quædam ſint in rationali, quædam in concupiſcibili, quædam in iraſcibili; & ſemper in eiſdem, quia temperantia numquam eſt in iraſcibili, & ceteris. Ergo videtur quod virtutes morales ſpecie diſtinguantur.

Præ-

Ex Edit. P. Nicolai.

* Bedæ appendix .... quam ſic etiam habet Gloſſa ſuper Exod. xxvi. ſumpta eſt ex eiuſdem Lib. II. de Tabernaculo cap. viii.

Præterea. Plures formæ unius ſpeciei non poſſunt eſſe in eodem ſubiecto. Sed plures virtutes morales poſſunt eſſe in eodem etiam ſecundum partem eamdem animæ, ſicut fortitudo, & manſuetudo ſunt ſimul in iraſcibili. Ergo differunt ſpecie.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod aliæ virtutes morales a prudentia non diſtinguantur. Eorum enim quæ ex oppoſito dividuntur, unum non ponitur in diffinitione alterius. Sed prudentia eſt recta ratio, quæ ponitur in diffinitione moralium virtutum, ut patet in II. Ethic. Ergo morales virtutes a prudentia non diſtinguuntur.

2. Præterea. Ad virtutis actum non exigitur niſi cognitio, & operatio. Sed totum hoc prudentia facit: quia prudens non ſolum cognitivus, ſed etiam activus eſt, ut in VI. Ethic. (cap. VI. & VII.) & VII. (cap. III.) dicitur. Ergo idem quod prius.

3. Præterea. Sicut prudentia eſt recta ratio agibilium, ita ars eſt recta ratio factibilium, ut dicitur in VI. Ethic. Sed in factibilibus non diſtinguuntur aliqui habitus exequentes ab artibus quæ ſunt habitus dirigentes. Ergo nec in agibilibus morales virtutes, quæ ſunt exequentes, ſunt diſtinguendæ a prudentia dirigente.

Sed contra. Virtutes morales ab intellectualibus diſtinguuntur, ut ſupra dictum eſt. Sed prudentia eſt intellectualis virtus, ut in VI. Ethic. patet. Ergo a virtutibus moralibus diſtinguitur.

Præterea. Habitus diſtinguuntur per actus. Sed Auguſtinus aſſignat alium actum prudentiæ, & aliis virtutibus moralibus, ut patet in littera. Ergo diſtinguuntur ab invicem.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod nec ab aliis tribus virtutibus in littera poſitis reliquæ morales virtutes diſtinguantur. Pars enim non dividitur contra totum. Sed harum aliæ omnes partes eſſe dicuntur a Tullio (Lib. II. de invent. num. 36.) Ergo ab eis non diſtinguuntur.

2. Præterea. Proprietates rerum ſpiritualium ex earum nominibus inveſtigantur, ut patet per Dionyſium. Sed nomen temperantiæ temperiem, & modum quemdam importat; ſimiliter autem nomen fortitudinis indeficientiam reſpectu difficilium; nomen autem iuſtitiæ æqualitatem, vel rectitudinem: unde iuſtum, æquale dicimus, & quaſi regulatum, ut ex V. Ethicor. (cap. I.) patet. Cum ergo hæc requirantur in qualibet virtute morali, videtur quod aliæ virtutes morales ab iſtis non diſtinguantur, nec ipſæ ab invicem.

3. Præterea. Omne peccatum non expellitur niſi per omnem virtutem. Sed per iuſtitiam expellitur omne peccatum, ut patet in iuſtificatione impii. Ergo ad minus ab ipſa aliæ virtutes morales non diſtinguuntur.

Sed contra. Nihil eſt principale reſpectu ſui ipſius. Sed hæ virtutes dicuntur cardinales, vel principales reſpectu aliarum. Ergo ab eis diſtinguuntur.

Præterea. Habitus diſtinguuntur per actus, & obiecta. Sed iſtis virtutibus aſſignantur diverſæ materiæ ſpeciales, ut infra patebit. Ergo ſunt ſpeciales virtutes, ab aliis, & a ſe invicem diſtinctæ.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod cum unumquodque quod eſt ad finem, determinetur ſecundum exigentiam finis, potentiæ, & habitus, qui ordinantur ad actus ſicut ad ultimam perfectionem, oportet quod ſecundum actus diverſos diſtinguantur: ſicut etiam potentiæ materiæ diſtinguuntur per relationem ad diverſas formas. Non autem qualibet diverſitas actuum facit differentiam potentiarum, & habituum; ſed illa tantum quæ eſt ex diverſitate obiectorum, a quibus actus ſpecificantur, ſicut motus a terminis. Solum autem illa differentia terminorum facit diverſam ſpeciem motus quæ attenditur ſecundum illam rationem ſecundum quam terminat motum. Unde quod deſcenſus terminetur ad aquam, vel ad terram, non facit diverſam ſpeciem motus localis: quia motus localis non erat ad terram, vel aquam inquantum huiuſmodi, ſed inquantum deorſum ſunt. Generationes autem differunt ſecundum ſpeciem quæ terminantur ad formas aquæ, & terræ: & ſimiliter obiecta diverſa non diverſificant actus ſecundum ſpeciem, niſi ſit diverſitas ſecundum illam rationem ſecundum quam eſt obiectum. Videre enim album, & nigrum non ſunt diverſi actus ſecundum ſpeciem: quia utrumque eſt obiectum viſus ſecundum unam rationem, inquantum ſcilicet ſunt colorata viſibilia actu per lucem. Et inde contingit quod

quod quanto aliqui habitus, vel potentiæ ſunt immaterialiores, tanto ſunt univerſaliores, & minus diſtinguuntur: quia attendunt univerſaliorem rationem obiecti, ſicut quinque ſenſibus propriis correſpondet unus ſenſus communis, & una imaginatio. Sciendum tamen, quod cum plures habitus quandoque ſint in una potentia, aliqua diverſitas ſufficit ad diſtinguendum habitus quæ non ſufficit ad diſtinguendum potentiam: quia potentia alio modo comparatur ad actum quam habitus: unde & ſecundum alteram rationem obiectum utrique reſpondet. Potentia enim eſt principium agendi abſolute, ſed habitus eſt principium agendi prompte, & faciliter: & ideo obiectum ſecundum illam rationem qua ſe habet ad actum ſimpliciter, reſpondet potentiæ; ſed ſecundum quod ſe habet ad facilitatem actus, reſpondet habitui. Et ideo diverſitas materiæ, vel obiecti in ordine ad ea quæ faciunt facilitatem in actu, facit diverſitatem habitus, & non potentiæ. Et inde eſt quod in ſpeculativis diverſitas materiæ, ſecundum quod eſt determinabilis per diverſa media, & principia, ex quibus eſt facilitas conſiderationis, facit diverſas ſcientias; ſicut Naturalis, quæ eſt ex effectibus, & his quæ apparent in ſenſu demonſtrat, a Mathematica differt, quæ circa ſuam materiam ex eiſdem principiis, & mediis procedere non poteſt. Sicut autem in ſpeculativis eſt principium demonſtrationis, & medium; ita fines ſunt in operativis, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. VIII.) Ex eorum enim intentione procedimus in ea quæ ſunt ad finem, ſicut ex dignitatibus in concluſiones: & ideo ſecundum relationem ad finem omnes morales habitus diſtinguuntur, ex quo prima ſumpta eſt differentia boni & mali: quia bonum importat finem, ut dicitur in X. Metaph. (text. XIII. & III. text. XXX. & XII. text. XXXVII.) malum autem deordinationem a fine: & ſecundum hoc virtutes a vitiis diſtinguuntur: & in virtutibus ubi invenitur diverſa ratio boni, ſunt diverſæ virtutes ſecundum ſpeciem. Bonum autem ad quod humanæ virtutes proxime ordinantur, eſt bonum rationis, contra quam eſſe eſt malum hominis, ut dicit Dionyſius in Libr. de divin. Nom. (cap. IV.) Et quia non in omnibus materiis moralibus eodem modo invenitur rationis bonum, ut patet; ideo oportet diverſas virtutes morales eſſe ſpecie differentes.

(a) Al. enim.

Ad primum igitur dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, duplex eſt amor. Unus naturalis, & hoc invenitur in omnibus virtutibus: unde talis amor non appropriatur caritati, ſed eſt communis omnibus virtutibus: & ſi de hoc amore loquitur Auguſtinus, patet quod non probatur quod ſit tantum una virtus. Alius autem eſt amor animalis, qui ſecundum quod eſt in ſuperiori appetitu, & gratuitus, ad virtutem caritatis pertinet: & hic quidem amor invenitur in omnibus virtutibus, non quaſi idem per eſſentiam eis, ſed inquantum participatur ab ipſis prout ſunt a caritate imperatæ.

Ad ſecundum dicendum, quod id quod eſt rationis, & intellectus, non eodem modo participatur in materiis omnium moralium virtutum, cum in diverſis materiis diverſimode medium rationis recte inveniatur: & ideo talis materiæ diverſitas diverſitatem formæ, & ſpeciei cauſat; ſicut etiam accidit in naturalibus, quando diverſæ materiæ non ſunt proportionatæ ad recipiendum formam unius rationis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus moralibus invenitur una ratio veri, quod eſt verum contingens, in hominis actione conſiſtens; & ideo ad unum actum cognoſcitivum pertinent. Invenitur (a) autem in eis ratio boni diverſa, ſecundum quod in diverſis diverſimode ordo rationis conſtituitur: & ideo ex parte appetitivæ oportet quod ſint diverſi habitus, qui dicuntur virtutes morales.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſicut ſpeculativa ratio dicitur eſſe recta ſecundum quod ſe conformiter ad prima principia habet; ita etiam ratio practica dicitur recta ratio ſecundum quod ſe habet conformiter ad rectos fines. Inclinatio autem ad finem ad appetitum pertinet, & ideo in VI. Ethic. (cap. II.) dicitur, quod veritas, & rectitudo rationis practicæ eſt ſecundum quod ſe habet conformiter ad appetitum rectum. Appetitus autem reſpectu alicuius eſt rectus naturaliter, ſicut reſpectu finis ultimi, prout quilibet naturaliter vult eſſe felix; ſed reſpectu aliorum rectitudo appetitus ex ratione cauſatur, ſecundum quod appetitus aliqualiter ratione participat, ut in II. Ethic. dicitur. Et quia prudentia facit rationem rectam, ideo præter prudentiam requiruntur aliæ

aliæ virtutes morales, quæ faciunt appetitum rectum in his in quibus naturaliter rectus non eſt. Et quia bonum rationis non eodem modo invenitur in ipſa ratione, & in his quæ rectitudinem rationis participative habent; ideo ſecundum ea quæ prius dicta ſunt, morales virtutes ſunt alii habitus ſecundum ſpeciem quam prudentia.

Ad primum igitur dicendum, quod quando aliqua condividuntur, æqualiter recipientia communis prædicationem, tunc unum non ponitur in diffinitione alterius; ſed quando commune prædicatur de eis per prius & poſterius, tunc primum ponitur in diffinitione aliorum, ſicut ſubſtantia in diffinitione accidentium: & propter hoc prudentia ponitur in diffinitione aliarum virtutum, in qua per prius bonum rationis, & per conſequens ratio virtutis invenitur: quia prius eſt quod eſt per eſſentiam quam quod eſt per participationem.

Ad ſecundum dicendum, quod prudens eſt activus adinveniendo ea quæ ad finem rectum perducunt. Sed præter hoc oportet eſſe virtutes morales quæ faciant rectam intentionem, & inclinationem in finem, quæ etiam exigitur ad hoc quod homo ſit activus.

Ad tertium dicendum, quod bonum artis conſiſtit in re exteriori quæ per actum artis ad perfectum perducitur; ſed bonum moris conſiſtit in ipſo operante: & ideo in artificialibus, dummodo aliquis opus bonum perficiat, non differt quantum ad rationem artis qualitercumque operans ſe ſecundum voluntatem ad operandum habeat, ſive ſit firmus in propoſito, vel delectabiliter operetur, aut non; refert autem quantum ad perfectionem virtutis moralis. Et ideo oportet eſſe in moralibus habitus facientes appetitum rectum, non autem in artificialibus.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dictum eſt, habitus virtutum moralium ex bono rationis diverſificantur: quod quidem in ipſo rationis iudicio eſſentialiter conſiſtit, quod ad prudentiam pertinet; in his vero quæ per rationem diſponuntur, participative, quod ad morales virtutes ſpectat. Moralem autem materiam, ideſt actus, & paſſiones humanas, ratio quantum ad tria ordinat, ſive diſponit. Primo ordinando ipſas paſſiones per actiones ſecundum ſe, prout eas ad medium reducit ſecundum quamdam commenſurationem; & ſic dicitur modum in eis ponere, quia modus menſurationem importat. Secundo ordinando ſubiectum ad ipſas actiones, & paſſiones primo modo ordinatas, ut ſcilicet homo firmiter inhæreat his quæ ratio ordinavit. Tertio in ordine ad aliquid extra, ad quod oportet actus noſtros proportionari, ſive ſit finis, ſine alius homo, ſive quidquid extrinſecum; & ſecundum hoc cauſatur rectitudo, vel æqualitas in virtute. Hæc igitur tria, ſcilicet modus, & firmitas, & rectitudo, in omnibus virtutibus moralibus inveniuntur. Sed in quibuſdam materiis virtutum, bonum rationis attenditur præcipue ſecundum unum iſtorum; in quibuſdam vero ſecundum aliud, ſecundum quod naturalis potentia, quam perficit habitus virtutis, magis deficit in hoc, vel in illo. Unde tota intentio rationis, & virtutis ad hoc fertur ubi natura deficit; ſicut patet quod delectationes corporales ſunt nobis connaturales, & ideo in his difficillimum eſt modum tenere; & propter hoc virtus quæ eſt circa eas, ſcilicet temperantia, præcipue modum ſibi adſcribit, unde & nomen accepit: & ſimiliter naturaliter homo mortem fugit, unde & difficillimum eſt in periculis mortis firmiter perſiſtere; & ideo fortitudo quæ circa huiuſmodi eſt, firmitatem ſibi adſcribit, & inde nominatur: & ſimiliter rectitudo præcipue in communicationibus ad alterum quæritur; & ideo iuſtitia, quæ circa has eſt, a rectitudine nomen habet: & ſic eſt etiam in aliis virtutibus moralibus, quia ſecundum ſpeciem diſtinguuntur, prout bonum rationis quantum ad aliquid prædictorum diverſimode in eis invenitur ſecundum conditionem materiæ.

Ad primum igitur dicendum, quod aliæ virtutes non dicuntur partes ſubiectivæ harum, vel integrales; quod non impedit earum diſtinctionem ab iſtis: quod infra melius patebit (quæſt. III. huius diſt. per totam.)

Ad ſecundum dicendum, quod iſtæ virtutes denominantur ab hoc quod eſt principale in eis. Aliquid autem eſt principale in uno quod non eſt principale in altero, ut ex dictis patet; & ideo nihil prohibet eas eſſe diſtinctas. Tamen advertendum, quod Sancti, & Philoſophi inveniuntur dupliciter loqui de iſtis virtutibus. Quandoque ſecundum quod ſunt ſpeciales virtutes habentes determinatam materiam, ſicut quod temperantiæ attribuunt delectationes venereas cohibere; quandoque autem ſecundum quod habent quamdam generalitatem,

tatem, prout illud a quo nomen accipiunt, & in quo perfectio earum principaliter conſiſtit, ad alias materias, & virtutes tranſfertur; ſicut cum fortitudini attribuunt fortiter perſiſtere non ſolum in periculis mortis, ſed etiam in quibuſcumque periculis. Sed primum dicitur proprie, ſecundum autem appropriate, vel per reductionem.

Ad tertium dicendum, quod iuſtitia quædam eſt generalis, quædam autem ſpecialis. Specialis quidem eſt ſecundum quod habet materiam determinatam (*a*) in communicationibus quæ ad alterum ſunt ſecundum rationem debiti: & ſic ponitur hic una de quatuor cardinalibus virtutibus. Alio modo dicitur generalis, & hoc dupliciter. Uno modo ſecundum quod eſt quædam habitudo recta ipſius animæ, prout homo debito modo ordinatur & in ſeipſo, & ad alia; & ſic dicitur iuſtificari impius. Alio modo, prout eſt idem quod omnis virtus, ratione differens, prout actum virtutis quis ordinat ad bonum commune, ſecundum imperium legis; quod contingit in actibus omnium virtutum, ut Philoſophus dicit V. Ethic. (cap. 11.) & hoc infra melius patebit (quæſt. 11. & 111.)

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales inſint a natura.

1. P. quæſt. xx. *art.* 3. *& de verit. quæſt.* 1. *art.* 8.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod virtutes morales inſint nobis a natura. Damaſcenus enim dicit in III. Lib. (cap. xvi.) *Naturales ſunt virtutes, & naturaliter, & æqualiter inſunt omnibus*. Hoc idem etiam dicit Antonius (apud Athanaſium in eius vita) in exhortatione ad monachos.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in II. Phyſic. (text. v.) quæ ex principiis naturalibus cauſantur, natura ſunt. Sed ratio eſt de principiis naturalibus hominis. Cum ergo virtutes ex ratione procedant, videtur quod ſint naturales.

3. Præterea. Homo eſt perfectior inter alia animalia. Sed aliis animalibus a natura ineſt diſpoſitio ad agendum ea quæ eis competunt, ſicut hirundini ad faciendum nidum. Cum ergo virtutes nihil aliud ſint quam inclinationes ad opera convenientia homini, videtur quod virtutes naturales ſint homini inditæ.

Sed contra. Secundum Dionyſium iv. cap. de divin. Nom. bona naturalia non amittuntur per peccatum. Sed virtutes amittuntur. Ergo non ſunt naturales.

Præterea. (*b*) Ea quæ ſunt a natura, non aſſuefacimus. Sed in operibus virtutum valet aſſuefactio. Ergo virtutes non ſunt a natura.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non poſſint acquiri ex actibus. Continentia enim ſecundum Philoſophum in VII. Ethic. (cap. 1.) eſt aliquid minus virtute. Sed continentiam non poſſumus ex actibus noſtris acquirere: Sap. viii. 21. (*c*) *Scio quod non poſſum eſſe continens, niſi Deus det*. Ergo multo minus aliæ virtutes ex actibus acquiri poſſunt.

2. Præterea. In nulla re per aliquam actionem aliquid acquiritur, niſi per actiones aliquid res illa accipiat. Sed operans, inquantum operatur, nihil recipit, immo magis operationem a ſe emittit. Ergo ex hoc quod operatur, non acquiritur in ipſo aliqua virtus.

3. Præterea. Nihil agit ultra ſuam ſpeciem: quia effectus non poteſt eſſe nobilior cauſa. Sed operationes quæ ſunt ante virtutem, non ſunt virtutum, ſed potentiarum naturalium tantum. Cum ergo virtus ſit nobilior quam operatio, quæ eſt ex potentia naturali tantum, videtur quod per huiuſmodi operationes virtutes acquiri non poſſint.

4. Præterea. Una operatio non poteſt habitum virtutis cauſare, ſicut Philoſophus dicit in I. Ethic. (cap. x.) ſimiliter nec plures, ut videtur: quia plures operationes non ſunt ſimul, & quod non eſt, non agit. Ergo nullo modo ex actibus virtutes acquiruntur.

Sed contra. Philoſophus dicit in Libro de memoria, & reminiſcentia (lect. vi.) quod conſuetudo eſt quaſi natura. Ergo a conſuetudine efficitur aliquid homini connaturale, & facile. Sed nihil aliud virtus eſt quam quædam facilitas, & inclinatio per modum naturæ ad bonum rationis, ut dicit Tullius (Lib. II. de inventione) Ergo ex conſuetudine acquiritur aliqua virtus.

(a) *Al.* communicationis. (b) *Forte* Eis. (c) Vulgata: *Et ut ſcivi quoniam aliter non poſſum eſſe continens niſi Deus det.*

Digitized by Google

Præterea. Malum non eſt fortius in agendo quam bonum. Sed malis operibus acquiritur aliquis habitus vitioſus. Ergo ex bonis operibus acquiritur aliquis habitus virtuoſus.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non oporteat ponere aliquas virtutes morales infuſas. Ea enim quæ per principia naturalia poſſunt cauſari, non oportet quod divinitus præter naturalia principia cauſentur, niſi aliquando miraculoſe fiat; ſicut quod ſanitas reſtituitur, quam etiam natura poſſet reſtituere, licet non ſtatim. Sed ad virtutes morales poſſumus pervenire per naturalia principia, ut probatum eſt. Ergo non indigemus quod virtutes nobis infundantur.

2. Præterea. Ad actum quantumcumque perfectum non requiritur niſi quod ſit actus rectus, & meritorius. Sed ad faciendum actum rectum ſufficit virtus acquiſita, ad faciendum autem meritorium ſufficit caritas. Ergo non indigemus virtutibus moralibus infuſis.

3. Præterea. Virtutes quas Deus in nobis ſine nobis operatur, ſunt mentis qualitates, ut dicit Auguſtinus (pluribus in locis) & non in viribus organis affixis. Sed aliquæ moralium virtutum, ut dictum eſt, ſunt in iraſcibili, & concupiſcibili, quæ non ſunt partes mentis, cum ſint vires organis affixæ. Ergo virtutes iſtæ ad minus non poſſunt eſſe infuſæ.

4. Præterea. Virtutes morales a conſuetudine dicuntur, ut patet II. Ethic. (cap. 1.) Sed quod eſt ex conſuetudine, non eſt infuſum. Ergo virtutes morales non poſſunt eſſe infuſæ.

Sed contra. Sap. VIII. 8. *Sobrietatem, & prudentiam docet, & iuſtitiam, & virtutem:* & tanguntur ibi iſtæ quatuor cardinales virtutes, ut in littera Magiſter dicit, quæ ſunt virtutes morales. Sed ſapientia Dei non ſolum docet intellectum inſtruendo, ſed etiam affectum movendo. Ergo iſtæ virtutes etiam ſunt infuſæ.

Præterea. In pueris baptizatis, & in contritis de peccatis, ſunt omnes virtutes. Sed non poſſunt eſſe acquiſitæ, quia (*a*) proprium actum virtutis non participant, ut dicitur I. Ethicor. (cap. XIII.) neque etiam unus actus contritionis ſufficere poreſt ad acquirendum omnes virtutes. Ergo omnes virtutes morales etiam ſunt infuſæ.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod etiam non differant ſpecie infuſæ ab acquiſitis. Agens enim, cum ſit extra rem, non diverſificat ſpeciem: unde eiuſdem ſpeciei eſt oculus quem Deus cæco nato reſtituit, & quem in aliqua creatura cauſat. Sed virtutes infuſæ differunt ab acquiſitis penes agens primum. Ergo non differunt ſpecie.

2. Præterea. Habitus ſpecificantur ex actibus, & obiectis. Sed idem eſt obiectum, & idem actus temperantiæ infuſæ, & acquiſitæ. Ergo non differunt ſpecie.

3. Si dicatur, quod actus differunt, inquantum ſunt meritorii actus infuſarum, non autem actus acquiſitarum; contra. Actus virtutis cuiuslibet non eſt meritorius, niſi inquantum eſt formatus a caritate. Sed formatum, & informe in virtutibus non facit differentiam ſpeciei, ſicut patet in fide, cum ſit differentia penes extrinſecum. Ergo virtutes infuſæ ab acquiſitis non differunt ſpecie.

4. Si dicatur, quod infuſæ propter Deum operantur, non autem acquiſitæ; contra. Deus non eſt obiectum cardinalium virtutum, ſed theologicarum. Cum igitur virtutes non recipiant ſpeciem a fine ultimo, ſed ab obiecto, & actu, videtur quod adhuc per hoc non differant ſpecie virtutes acquiſitæ, (*b*) & infuſæ.

Sed contra. Quælibet pars poſita in diffinitione, facit differre ſecundum ſpeciem. Sed infuſio ponitur in diffinitione virtutis ab Auguſtino, ſecundum quam Deus in nobis operatur ſine nobis. Ergo infuſa differt ſpecie ab acquiſita.

Præterea. Duæ formæ eiuſdem ſpeciei non poſſunt eſſe in uno ſubiecto. Sed virtus infuſa eſt ſimul cum virtute acquiſita, ut pater in adulto qui habens virtutem acquiſitam ad baptiſmum accedit, qui non minus recipit de infuſis quam puer. Ergo virtus acquiſita, & infuſa differunt ſpecie.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſicut in naturalibus poſuerunt quidam formas omnes exiſtere in materia, & quod agens naturale extrahit eas de occulto ad manifeſtum, inquantum removet ea quæ prohibebant formam illam apparere; ita etiam dixerunt quidam de habitibus animæ: unde Plato dixit, quod omnes ſcientiæ ſunt in anima a natura, & ad-

(*a*) *Al.* pium. (*b*) *Al.* ſed infuſæ.

Digitized by Google

addiſcere non eſt aliud quam recordari: & ſimiliter videtur dicere Damaſcenus (Lib. III. de Fid. cap. XIV.) de virtutibus, quod inſunt nobis a natura, & per exercitium tolluntur impedimenta virtutum; ſicut ferri æruginem auferentes, videmur claritatem, quæ naturaliter ei ineſt, inducere. Omnes autem iſtæ opiniones ſecundum aliquid veræ ſunt, & ſecundum aliquid falſæ. Veræ quidem ſunt, inquantum prædictorum aliqua inchoatio eſt a natura, ſicut forma exiſtit in potentia materiæ, & ſcientia concluſionum in principiis univerſalibus: quia quod in particulari diſcitur, prius in univerſali ſciebatur, & virtutes præexiſtunt in naturali ordinatione ad bonum virtutis, quæ eſt in ratione cognoſcente huiuſmodi bonum, & etiam in voluntate naturaliter appetente illud, & etiam quandoque in inferioribus viribus, inquantum ſunt naturaliter ſubiectæ rationi: & in quibuſdam ex ipſa complexione eſt minus de reſiſtentia ad bonum rationis, ſecundum quod Philoſophus dicit in VI. Ethic. (cap. 1.) quod quidam confeſtim a nativitate ſunt fortes, & temperati: & ideo a Tullio dicitur, quod ſeminaria virtutum, ſive initia, ſunt naturalia. Falſæ autem ſunt prædictæ opiniones, inquantum complementum formarum, ſecundum quod ſunt in actu, eſt ab agente extrinſeco; ſcientiæ vero complementum eſt ex doctrina, vel inventione; virtutum autem ex aſſuefactione, vel infuſione: & hoc eſt quod Philoſophus II. Ethic. (cap. 1.) dicit (a) innatis nobis eas ſuſcipere, perfectis vero per aſſuefactionem.

Et per hoc patet reſponſio ad auctoritatem Damaſceni.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio & eſt natura hominis, & eſt ratio: unde ex hoc quod eſt ratio, addit aliquem modum cauſandi ſupra modum quo aliquid ex altero cauſatur naturaliter; & ſecundum hunc modum ratio eſt principium virtutum.

Ad tertium dicendum, quod homo propter hoc quod habet rationem, quæ collativa eſt, ſe habet ad multas operationes, quarum ratio principium eſt: & ideo non providentur homini a natura neceſſaria ad tegumentum, & defenſionem, ſicut aliis animalibus, ut pili, & ungues: quia non poſſet inſtrumentum aliquod determinatum competere ad tam varias, & diverſas operationes: & ideo dantur ſibi manus, per quas poſſit ſibi facere neceſſaria ſecundum quod ei competit ex ratione. Et ſimiliter non potuit eſſe in homine complementum ex natura, quia non eſt idem conveniens omnibus. Oportet enim medium virtutis in diverſis diverſimode accipi.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum eſt, quod quidam Philoſophi, quos ſequitur Avicenna, poſuerunt omnes formas eſſe a datore, & quod agens naturale non facit niſi diſpoſitionem ad formas illas: & ſimiliter etiam dicit Avicenna, quod ſcientia, & virtus ſunt a datore, & per ſtudium, & exercitium diſponitur anima ad recipiendum influxum dictorum habituum.

Hæc autem poſitio tollit naturalem virtutem, quæ ineſt cuilibet principio naturali ad faciendum ſibi ſimile, ſecundum quod materia in quam agit, eſt receptiva ſuæ ſimilitudinis. Quod quidem neceſſarium eſt ex hoc quod omne quod agit, agit ex hoc quod eſt in actu: unde oportet quod omne quod eſt in actu aliquid, aliquo modo poſſit eſſe activum illius: & ideo omne naturale principium natum eſt inducere ſuam ſimilitudinem per actum ſuum. Cum igitur principia ſcientiarum, & virtutum ſint naturaliter nobis indita, ut dictum eſt, oportet quod per actiones ex illis principiis prodeuntes, virtutum, & ſcientiarum habitus compleantur: & huic quidem atteſtatur experientia: quia ex conſuetudine efficitur aliquid facile, & delectabile, quod prius erat difficile; & hoc eſt ſignum habitus generati, ſcilicet delectatio operis.

Ad primum igitur dicendum, quod nullum bonum poteſt homo habere, niſi Deus det; ſed quædam habentur a Deo non cooperantibus nobis, ſicut ea quæ ſunt infuſa; & quædam nobis cooperantibus, ſicut acquiſita; & quædam cooperante natura, ſicut naturalia.

Ad ſecundum dicendum, quod in operibus animæ eſt quidam gradus, ſecundum quod una potentia alteri ſubiacet; & in eadem potentia eſt inveniri ſuperius, & inferius, ſecundum quod ad diverſa obiecta comparatur. Inferius autem natum eſt recipere a ſuperiori: & ideo per operationes egredientes a ratione naturali, & voluntate, in quibus præexiſtunt ſeminaria vir-

(a) *Nicolai ad marginem:* Planius ſic reddi poteſt: *Cum idonei natura ſimus ad eas ſuſcipiendas, per aſſuetudinem autem perficiamur.*

Digitized by Google

tutum, acquiritur habitus in iraſcibili, & concupiſcibili; & per operationem voluntatis, & rationis, inquantum ſunt finis, & principiorum primorum, acquiritur in eis, quantum ad ea quæ ſunt ad finem, & quantum ad concluſiones, habitus ſcientiæ, & virtutis: & ſic habitus acquiritur per operationem quæ ab operante egreditur, ſecundum quam inferior pars a ſuperiori recipit. In ſuperiori autem parte non eſt habitus, niſi vel naturalis, vel infuſus.

Ad tertium dicendum, quod ſicut principia ſunt potiora concluſionibus, & virtute eas continentia; ita ſeminaria virtutum, quæ ſunt in ſuprema parte animæ, ſunt digniora virtutibus, quæ ſunt in partibus inferioribus, & continent eas virtute: & ideo operationes procedentes ex illis principiis, ſunt ſimiles operibus virtutum, & poſſunt habitum virtutis perficere; ſicut ex conſideratione principiorum generatur ſcientia concluſionum.

Ad quartum dicendum, quod ſicut multæ guttæ cavant lapidem, inquantum ultima agit in virtute omnium præcedentium, quæ tantum habilitabant materiam ad cavationem, nihil cavantes; ita ultima operatio agens in virtute omnium præcedentium, habitum virtutis cauſat.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dictum eſt, ſeminaria virtutum quæ ſunt in nobis, ſunt ordinatio voluntatis, & rationis ad bonum nobis connaturale. Cum autem ſit homo ex divina liberalitate ordinatus ad quoddam bonum ſupernaturale, ſcilicet æternam gloriam; ex prædictis virtutum ſeminariis non poſſunt virtutes cauſari fini prædicto proportionatæ. Unde oportet virtutes quæ vitam noſtram ordinant ad finem illum, ex eo cauſari ex quo eſt nobis inclinatio in finem illum. Hoc autem eſt per Dei gratiam: unde oportet nos aliquas virtutes morales infuſas habere.

Ad primum igitur dicendum, quod ſanitas per miraculum reſtituta, non eſt ad aliud ordinata quam ſanitas quæ fit ex natura: & ideo illis qui habent ſanitatem ex naturalibus principiis, non eſt neceſſaria ſanitas quæ eſt per miracula. Et ideo non eſt ſimile de ſanitate, & virtutibus infuſis, quæ ad aliud ordinant quam acquiſitæ, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod rectitudo actus eſt ex proportione ad finem; ad diverſos autem fines diverſimode accipitur actus proportio: unde aliquis actus eſt rectus proportionatus bono civili, qui non eſt rectus proportionatus gloriæ æternæ: unde oportet quod ſint aliæ virtutes infuſæ, quæ faciant actus rectos ex proportione ad finem.

Ad tertium dicendum, quod virtutes infuſæ, & acquiſitæ non ſunt in iraſcibili, & concupiſcibili, niſi ſecundum quod participant aliqualiter rationem: & ex hac parte non habent dependentiam ab organo corporali, ſed continentur ſub mente, ſicut & ſub ratione, inquantum ipſam participant.

Ad quartum dicendum, quod mos ſecundum quem dicitur moralis virtus, importat inclinationem quamdam appetitus ad bonum, vel malum faciendum. Et quia hæc inclinatio frequenter eſt ab aſſuefactione, ideo mos ſic dictus, a more prout conſuetudinem importat, deſcendit. Sed dicta inclinatio non ſemper eſt ab aſſuefactione, ſed quandoque a natura, ſicut dicuntur mores brutorum in VIII. de animalibus (cap. XXIX.) vel etiam ex Dei dono, & ſic virtutes infuſæ morales dici poſſunt.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod virtutes acquiſitæ, & infuſæ differunt ſpecie, ſcilicet fortitudo a fortitudine, & temperantia, & ſic de aliis: quia, ut dictum eſt, fines ſunt ſicut principia in operativis. Si autem eſſet aliqua ſcientia quæ non poſſet reduci ad principia naturaliter cognita, non eſſet eiuſdem ſpeciei cum aliis ſcientiis, nec univoce ſcientia diceretur. Unde cum fines virtutum infuſarum non præexiſtant in ſeminariis naturalibus virtutum, ſed naturam humanam excedant; oportet quod virtutes infuſæ a virtutibus acquiſitis, quæ ab illis ſeminariis procedunt, differant ſpecie. Unde & in alia vita hominem perficiunt, acquiſitæ quidem in vita civili, infuſæ in vita ſpirituali, quæ eſt ex gratia, ſecundum quam homo virtuoſus eſt membrum Eccleſiæ.

Ad primum igitur dicendum, quod effectus proportionatus agenti differt ſpecie ſecundum diverſitatem agentis: unde animalia generata ex ſemine, & ex putrefactione non ſunt eiuſdem ſpeciei. Virtus autem divina, quamvis poſſit ſuper omnes effectus, & in infinitum eos excedat, tamen

Digitized by Google

men aliqui effectus ſunt qui non poſſunt eſſe niſi ex virtute divina, & tales effectus non ſunt proportionati aliis. Unde tales effectus differunt ſpecie ab illis effectibus qui etiam ab aliis cauſis produci poſſunt, quamvis & divina virtus illos poſſit producere.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ſit idem actus virtutis acquiſitæ, & infuſæ materialiter, non tamen eſt idem actus formaliter: quia per virtutem acquiſitam collimitantur circumſtantiæ ſecundum proportionem ad bonum civile, ſed per virtutem infuſam ſecundum proportionem ad bonum æternæ gloriæ: unde etiam aliquid ſuperfluum ſecundum virtutem civilem eſt moderatum ſecundum virtutem infuſam, ſicut quod homo ieiunet, & ſe voluntarie morti offerat propter defenſionem fidei.

Ad tertium dicendum, quod penes hoc quod eſt eſſe meritorium, non differunt ſpecie, niſi inquantum virtutes acquiſitæ ſunt magis propinquæ ad meritum propter finem ad quem ordinantur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis finis ultimus non faciat identitatem in ſpecie, facit tamen diverſitatem, ſicut generis diverſitas facit diverſitatem in ſpecie. Tamen ſciendum, quod relatio actualis ad remotum finem non facit prædictam differentiam, ſed originalis relatio ad ipſum, ſecundum ſcilicet quod ex diverſitate finis ſit diverſa proportio in actu, & habitu.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes morales conſiſtant in medio.

1. 2. *quæſt.* lxiv. *art.* 3. *&* 4. *& quæſt.* lxiv. *art.* 3. *& de ver. quæſt.* 1. *art.* 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod virtutes morales non conſiſtant in medio. In nullo enim indiviſibili eſt accipere medium, & extrema. Sed paſſiones, & operationes, circa quas ſunt virtutes morales, ſunt indiviſibiles. Ergo non ſunt in medio.

2. Præterea. Medium æqualiter diſtat ab extremis. Sed quædam virtutes plus appropinquant uni extremo quam alteri, ſicut fortis plus aſſimilatur audaci quam timido, ut dicit Philoſophus in III. Ethic. (cap. xiv. & xvi. & II. cap. viii.) Ergo virtutes morales non ſunt in medio.

3. Præterea. Non eſt idem medium, & extremum. Sed virtus eſt extremum, quia eſt ultimum potentiæ, ut dicitur in I. cæli, & mundi (text. cxvi.) Ergo non eſt in medio.

4. Præterea. Quandocumque bonum conſiſtit in medio, malum conſiſtit in extremo, ad minus uno; ſicut in caſtitate quantumcumque homo abſtineat a venereis, non peccat: ſimiliter & in magnanimitate, quæ eſt extremum in magnitudine, inquantum ad maxima tendit: ſimiliter etiam in veritate, quia non poteſt homo nimis verum dicere. Ergo videtur quod bonum virtutis non conſiſtat in medio.

5. Præterea. Si virtus ſit medium, non eſt medium niſi inter duo vitia. Sed aliqua virtus eſt quæ non eſt inter vitia, ſicut iuſtitia; quia ſi plura accipiat, peccat; ſi minus autem ei detur, non peccat. Ergo non omnis virtus moralis conſiſtit in medio.

Sed contra eſt quod dicit Philoſophus in II. Eth. (cap. v.)

Præterea. Sicut ſe habet ars ad factibilia, ita ſe habet virtus ad agibilia. Sed ars corrumpitur ex ſuperfluo, & diminuto. Ergo & virtus: ergo eſt in medio.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod in iuſtitia non ſit medium rei. Diffinitio enim generis debet ſalvari in qualibet ſpecierum. Sed in diffinitione virtutis ponitur quod eſt medium ſecundum rationem. Ergo in iuſtitia eſt medium rationis, & non medium rei.

2. Præterea. Propter hoc in aliis virtutibus dicitur eſſe medium rationis, & non medium rei, quia diverſimode determinatur medium ſecundum diverſas conditiones; ſicut aliquid eſt multum ad comedendum uni, quod non eſt multum ad comedendum alteri. Sed diverſa conditio etiam obſervatur in iuſtitia: quia iuſtitia diſtributiva non æqualiter tribuit omnibus, ſed unicuique ſecundum quod dignus eſt: ſimiliter etiam in commutativa non tantum punitur qui percutit privatum hominem quantum qui percutit Principem. Ergo in iuſtitia non eſt medium rei, ſicut nec in aliis virtutibus.

3. Præterea. In illo accipiendum eſt medium virtutis quod per virtutem rectificatur, & perficitur. Sed finis virtutum non eſt rectificatio rei exterioris, ſed operantis ſecundum rationem: quia eupraxia, ideſt bona operatio, eſt finis in omnibus virtutibus, ut dicit Philoſophus in VI. Eth. (cap.

Digitized by Google

(cap. 11.) Ergo non eſt ibi rei medium, ſed rationis tantum.

Sed contra. Medium quod accipitur ſecundum proportionem rei ad rem, eſt medium rei. Sed medium iuſtitiæ accipitur ſecundum proportionem rei ad rem, ut geometricam in iuſtitia diſtributiva, vel arithmeticam in commutativa, ut dicit Philoſophus in V. Ethic. (cap. VI.) Ergo eſt ibi medium rei.

Præterea. Iuſtitia eſt æqualitas quædam. Sed æqualitas eſt etiam ſecundum rem medium inter plus & minus. Ergo etiam in iuſtitia eſt medium rei.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod in virtutibus intellectualibus non ſit medium. Medium enim accipitur in paſſionibus, ſecundum quod menſuratur ad rationem. Sed in virtutibus intellectualibus non eſt accipere aliquid ſuperius ad quod menſurentur. Ergo in eis non eſt accipere medium.

2. Præterea. Medium virtutis eſt inter contrarias paſſiones. Sed in intellectualibus non ſunt contrariæ paſſiones: quia rationes contrariorum in intellectu non ſunt contrariæ. Ergo in intellectualibus virtutibus non eſt accipere medium.

3. Præterea. Ubicumque eſt accipere medium, eſt accipere extrema, quæ corrumpunt medium. Sed in intellectu non eſt accipere extrema corrumpentia medium: quia intellectus non corrumpitur neque ex magno intelligibili, neque ex parvo, ut dicitur in III. de Anima (text. VII.) Ergo in virtutibus intellectualibus non eſt medium.

Sed contra. In virtutibus moralibus non invenitur medium, niſi ſecundum quod participant rationem rectam. Sed ratio recta per prius invenitur in intellectualibus quam in moralibus. Ergo verius eſt medium in intellectualibus quam in moralibus.

Præterea. Ars eſt intellectualis virtus, ut patet in VI. Ethic. ſed Philoſophus in II. Ethic. (cap. IV.) per medium artis probat medium virtutis. Ergo virtus intellectualis habet medium.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod etiam theologicæ virtutes medium habeant. In moralibus enim virtutibus eſt medium, ſecundum quod earum actus ex ratione recta procedunt. Sed virtutum theologicarum actus non ſunt contra rationem. Ergo (a) ſunt in medio.

2. Præterea. Spes eſt medium inter præſumptionem & deſperationem. Sed ſpes eſt virtus theologica. Ergo virtutes ſunt medium inter vitia.

3. Præterea. Fides vadit media inter duas hæreſes, ſcilicet Neſtorii, & Eutychis. Sed fides eſt virtus theologica. Ergo virtutes theologicæ in medio conſiſtunt.

Sed contra. Bernardus dicit (in tract. de diligendo Deo circa princ.) quod modus caritatis eſt non habere modum. Sed virtutes dicuntur in medio eſſe, inquantum ſunt modificatæ. Ergo caritas non eſt in medio, & eadem ratione nec aliæ duæ.

Præterea. Ubi numquam contingit æquale reddere, ibi non poteſt eſſe ſuperfluum. Sed in illis quæ ſunt ad Deum, non contingit æquale reddere, ut etiam Philoſophus in VIII. Ethic. (cap. XIX.) dicit. Ergo non contingit ſuperfluum in virtutibus theologicis, quæ Deum habent pro obiecto, accipere; & ita non ſunt in medio.

SOLUTIO I.

Reſpondeo ad primam quæſtionem dicendum, quod omnes virtutes morales in medio conſtitutæ ſunt. Virtutes enim morales ſunt circa paſſiones, & operationes, quas oportet dirigere ſecundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis conſiſtit rectum, ſecundum quod regulæ æquantur; æqualitas autem media eſt inter maius & minus: & ideo oportet quod rectum virtutis conſiſtat in medio eius quod ſuperabundat, & eius quod deficit a menſura rationis recta.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones, & paſſiones quamvis ſint indiviſibiles per eſſentiam, ſunt tamen per accidens diviſibiles, vel ſecundum intenſionem, vel ſecundum tempus, vel ſecundum locum, vel ſecundum obiecta, vel ſecundum aliquid huiuſmodi: & ideo etiam ſecundum hoc eſt in eis medium accipere.

Ad ſecundum dicendum, quod medium accipitur in aliquo dupliciter. Uno modo ex comparatione ad extrema eiuſdem rei, ſicut medium in circulo; & tale medium oportet quod æque diſtet ab extremis. Alio modo ex comparatione ad aliquam regulam extra; & tunc non oportet quod me-

(a) Al. non ſunt.

medium æque diſtet ab extremis, ſed quod æquetur regulæ : ſicut patet quod quando ſecatur lignum ad aliquam regulam, non ſemper tantum aufertur quantum dimittitur : & tale medium eſt medium virtutis moralis, quæ habet rectam rationem pro regula : unde quandoque appropinquat plus uni extremo quam alteri ſecundum quod competit rationi rectæ.

Ad tertium dicendum, quod virtus eſt extremum quo ad contrarietatem boni, & mali : quia bonum hominis in ratione conſiſtit, & ita (a) in extremo æqualitatis ad rationem : ſed quantum ad contrarietates circa quas eſt, virtus eſt in medio, ſicut dicit Philoſophus in II. Ethic. (cap. VII.)

Ad quartum dicendum, quod medium virtutis ſalvatur ſecundum adæquationem omnium circumſtantiarum ſimul ad rationem. Contingit autem in aliquibus virtutibus quod adæquatis omnibus aliis circumſtantiis, non poteſt accipi extremum in altero : quia ſuperfluum non poteſt accipi in illo, niſi ex comparatione aliarum circumſtantiarum, ſicut in veritatis virtute patet : quia non poteſt homo nimis verum dicere, ſalvato quod dicat verum quod debet, & quando, & ubi, & cui, & ceteris. Sed ſuperfluum in hac circumſtantia accipitur ſecundum exceſſum in aliis : qui enim dicit verum quod non oportet, etiam nimis verum dicit. Et ſimiliter etiam in magnanimitate eſt ratione quanti, & ſimiliter etiam in caſtitate : quia non poteſt homo nimis abſtinere, dummodo ſalventur aliæ circumſtantiæ.

Ad quintum dicendum, quod virtus dicitur medium dupliciter. Uno modo ratione materiæ circa quam eſt, inquantum adæquat eam rationi rectæ ; & hoc per ſe convenit omni virtuti morali, & ſic eſt medium per participationem extremorum. Alio modo dicitur medium ratione habitus, inquantum ſcilicet habitus virtutis eſt medium inter habitus duarum malitiarum ; & hoc eſt medium per abnegationem extremorum : & hoc accidit virtuti, nec oportet quod ſit in omnibus virtutibus : & propter hoc non oportet quod iuſtitiæ habitus ſit medius inter duas malitias, ut in V. Ethic. (cap. IV.) dicitur, ſed quod medium attingat in materia ſua.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod iuſtitia oportet eſſe non ſolum medium rationis, ſed etiam rei : cuius ratio eſt, quia iuſtitia eſt circa operationes, & ſecundum ordinem ad alterum : unde illum ad quem ſunt operationes iuſtitiæ, accipiunt quaſi regulam. Et ideo ſicut paſſiones circa quas ſunt aliæ virtutes, oportet quod æquentur rationi ; ita oportet quod operationes circa quas eſt iuſtitia, adæquentur illi ad quem eſt iuſtitia ; quod non poteſt eſſe, niſi ſecundum rem tantum reddatur quantum ei debetur : & ideo ibi eſt medium rei. Sed inter aliquos duos poteſt conſtitui æqualitas dupliciter. Uno modo ſecundum quod utriſque aliquid reddendum eſt ; & in hoc conſtituit ei æqualitatem iuſtitia diſtributiva, quæ non dat æquale utrique ſecundum quantitatem, ſed ſecundum proportionem, quia utrique dat quantum ſibi debetur : & ideo medium in iuſtitia diſtributiva dicitur eſſe ſecundum proportionabilitatem geometricam, in qua ſalvatur eadem proportio, ſed non eadem quantitas, ſicut ſex eſt medium inter quatuor & novem : quia in qua proportione ſe habet ad quatuor, ſcilicet in ſexquialtera, in ipſa ſe habet novem ad ipſum ; quamvis novem excedant ſex in tribus, & ſex quatuor in duobus. Alio modo conſtituitur æqualitas iuſtitiæ inter aliquos, inquantum unus debet recipere ab alio propter hoc quod ille prius recipit ab iſto ; & ad hoc eſt iuſtitia commutativa. Et quia tantum debet ſecundum quantitatem aliquis ab altero recipere, quantum ei tribuit ; ideo in hac ſpecie iuſtitiæ ſalvatur medium ſecundum proportionem arithmeticam, in qua ſalvatur eadem quantitas, ſicut tria eſt medium inter quatuor & duo, quia utrinque eſt exceſſus in unitate.

Ad primum igitur dicendum, quod in iuſtitia eſt medium rationis, quod & idem eſt medium rei.

Ad ſecundum dicendum, quod in iuſtitia non conſideratur conditio perſonæ, niſi inquantum ex conditionibus perſonæ variatur quantitas rei. Qui enim percutit Principem, maiorem offenſam facit, & ideo plus debet puniri. Et ſimiliter etiam patet in iuſtitia diſtributiva, quod diverſitas perſonarum in diverſitatem rei redundat.

Ad tertium dicendum, quod in iuſtitia incidit in idem rectificatio operationis, & rectificatio rerum, ut dictum eſt.

SO-

(a) Al. in medio.

Digitized by Google

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod bonum virtutum intellectualium conſiſtit in hoc quod verum dicatur. Veritas autem conſiſtit in quadam adæquatione (a) intellectus, & vocis ad rem. Et quia æqualitas eſt medium inter maius & minus, ideo oportet quod bonum virtutis intellectualis in medio conſiſtat, ut ſcilicet dicatur de re hoc quod eſt. Si autem excedat vel in plus, vel in minus, erit falſum; quod ſe habet ad virtutes intellectuales, ſicut vitium ad morales: & hoc inquantum intellectus abſolute conſiderat; inquantum vero de uno in aliud diſcurrit, accipitur medium non ſolum ſecundum commenſurationem ad rem, ſed ſecundum commenſurationem concluſionum ad principia, vel eorum quæ ſunt ad finem in operativis.

Ad primum igitur dicendum, quod, ſicut dicit Philoſophus in X. Metaph. (text. v.) menſura intellectus noſtri eſt res: & ideo ſecundum quod adæquatur rei, eſt rectum ipſius. Nihilominus & principia ſunt regula concluſionum, & intelligens eſt quodammodo regula principiorum.

Ad ſecundum dicendum, quod contrarietas paſſionum accedit ad medium virtutis moralis: unde circa iram, quæ non habet paſſionem oppoſitam, eſt medium virtutis moralis ſecundum plus & minus in ipſa eadem paſſione.

Ad tertium dicendum, quod extrema in virtutibus intellectualibus non accipiuntur ſecundum magnum, & parvum intelligibile: ſed extremum in plus eſt, quando attribuitur aliquid alicui quod non ineſt ei; extremum autem in minus, quando removetur ab eo quod ei ineſt. Utroque autem modo falſum contingit; verum autem, quando dicitur ineſſe quod ineſt, aut non ineſſe quod non ineſt: & hæc extrema corrumpunt non ſubſtantiam, ſed veritatem intellectus.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod medium in omnibus virtutibus quæ habent medium, accipitur ex hoc quod virtus attingit in materia propria illud quod eſt æquale, & competens menſura. Unde ſi eſſet aliqua virtus quæ haberet menſuram ipſam pro materia, non eſſent ibi extrema, nec medium; ſed bonum illius virtutis eſſet ſimpliciter attingere menſuram illam; ſicut ſi alicuius virtutis materia eſſet veritas. Omnium autem prima menſura eſt ipſe Deus, ſicut etiam ipſe Philoſophus in X. Metaph. (text. vii.) dicit. Unde virtutes theologicæ, quæ habent Deum pro obiecto, qui eſt ultimus finis, a quo omnia menſurantur, non poſſunt habere rationem medii, cum in materia illa non ſit accipere extrema; ſicut etiam in his quæ coniuncta ſunt malo fini, non poteſt accipi medium.

Ad primum igitur dicendum, quod ratio recta non eſt ad hoc quod in materia illa vitentur extrema, in qua ſuperfluum eſſe non poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod fides eſt virtus theologica, inquantum adhæret primæ veritati; & ex hac parte non poteſt in ipſa medium eſſe (non enim poteſt nimis Deo adhærere) ſed ex parte illa qua aliquid affirmat, vel negat veritati primæ adhærens, ibi eſt medium, quia ſecundum hoc habet ſimilitudinem cum virtutibus intellectualibus.

Et ſimiliter dicendum ad tertium, quod ſpes non habet medium, ſecundum quod Deo adhæret, ſed ex parte ſubiecti.

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes morales maneant in patria.

1. 2. *quæſt.* lxvii. *art.* 1. *& de verit. quæſt.* v. *art.* 4.

1 AD quartum ſic proceditur. Videtur quod virtutes morales non maneant in patria. Fides enim, & ſpes ſunt nobiliores quam virtutes morales. Sed fides, & ſpes evacuantur. Ergo & morales virtutes.

2. Præterea. Virtutes morales perficiunt in vita activa. Sed hæc vita ceſſabit in patria, in qua erit tantum contemplatio. Ergo & virtutes morales non erunt in patria.

3. Præterea. Virtutes morales quædam ſunt circa paſſiones. Sed hæ non erunt in patria. Ergo nec virtutes morales.

4. Præterea. Fortitudo, & temperantia ſunt in iraſcibili, & concupiſcibili. Sed ſecundum quoſdam vires ſenſibiles non remanebunt in anima ſeparata. Ergo nec temperantia, & fortitudo.

5. Præterea. In patria erimus ſicut Angeli Dei: Matth. xxii. Sed deſiſibiles viden-

(a) *Al.* intellectus vocis.

dentur qui ponunt caſtitatem, & ſobrietatem in Angelis, quos deos nominat Philoſophus in X. Metaph. (text. l.) Ergo nec in nobis erunt.

6. Præterea. Patientia eſt valde nobilis virtus, quia ipſa opus perfectum habet. Sed non remanebit in patria niſi quantum ad fructum, ut Auguſtinus dicit in Libr. de patientia (cap. xxix.) Ergo nec aliæ morales virtutes.

Sed contra. Iſtæ virtutes pleniſſime fuerunt in Chriſto. Sed illæ virtutes quæ evacuantur in patria, non fuerunt in Chriſto, ut fides, & ſpes. Ergo virtutes iſtæ non evacuantur.

Præterea. Sap. 1. 15. *Iuſtitia eſt perpetua, & immortalis.* Sed non minus eſt neceſſaria ordinatio hominis ad ſeipſum quam ordinatio ad alterum, quæ eſt per iuſtitiam. Ergo & aliæ virtutes morales manent in patria.

Præterea. In patria erunt homines Deo conformes. Sed hæ virtutes in Deo ſunt exemplares, ut dicit Macrobius (Lib. I. ſuper ſomnium Scipionis.) Ergo & in ſanctis erunt aliquo modo.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quælibet virtutum prædictarum habet duos actus: unum quem exercet circa propriam materiam; alium quem habet quando pervenit ad finem: ſicut fortis dum eſt in periculo pugnæ, exercet actum qui eſt circa materiam propriam, ſcilicet timores, & audacias; ſed quando iam domum victor revertitur, habet hunc actum, qui eſt gaudere de victoria per pugnam præcedentem adepta. Dictum eſt autem (art. 2. quæſt. 11r.) quod virtutes morales quædam ſunt infuſæ, & quædam acquiſitæ, & quod acquiſitæ dirigunt in vita civili: unde habent bonum civile pro fine. Et quia hæc civilitas non remanebit in patria, ideo non remanebit eis aliquis actus nec circa finem, nec circa materiam propriam, ſecundum quam tendunt ad finem; & ideo habitus tollentur. Virtutes autem infuſæ morales perficiunt in vita ſpirituali, ſecundum quam homo eſt civis civitatis Dei, & membrum corporis Chriſti, quod eſt Eccleſia: & hæc quidem civilitas in futuro non evacuabitur, ſed perficietur. Unde remanebunt iſtis virtutibus actus qui ſunt circa finem proximum uniuſcuiuſque virtutis; & ideo remanebunt habitus virtutum moralium infuſarum.

Ad primum igitur dicendum, quod fides, & ſpes ſunt nobiliores moralibus virtutibus ratione obiecti. Sed quia habent eſſentialiter annexam imperfectionem reſpectu ſui obiecti, quæ non eſt annexa virtutibus moralibus; ideo non oportet quod morales evacuentur, ſicut ſpes, & fides.

Ad ſecundum dicendum, quod virtutes quæ perficiunt in vita activa, etiam acquiſitæ, non oportet quod tollantur, cum aliquis ſe transfert ad vitam contemplativam; ſed habent alios actus, inquantum pertingunt ad finem proximum, quia contemplativa vita eſt finis activæ. Et ideo diſtinguit Macrobius (loc. cit.) harum virtutum tres gradus, ſecundum quod ſunt in hominibus. Sunt enim politicæ, ſecundum quod homo per eas in civilibus operibus rectificatur; purgatoriæ autem, ſecundum quod civilibus utens ad quietem contemplationis aliquis anhelat; ſed dicuntur purgati animi, inquantum aliquis abiecto omni exercitio civilis vitæ, quieti contemplationis totum ſe tribuit. Et in hoc ſtatu dicit, quod actus temperantiæ eſt cupiditatem non iam refrenare, ſed penitus oblivíſci; fortitudinis autem paſſiones ignorare, non vincere; & ſic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad actus quos habent circa materias proprias, non remanebunt; ſed ſecundum actus quos habent in fine adepto, qui eſt a paſſionum tumultibus quietari.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod vires ſenſibiles non manent actu in anima ſeparata; dicunt tamen, quod manent in eſſentia animæ ſicut in radice: & ſimiliter etiam manent habitus virtutum inferioris partis, ſicut in radice, in virtutibus quæ ſunt in ratione, (*a*) & in ipſa gratia.

Ad quintum dicendum, quod iſtæ virtutes ſunt in Angelis alio modo quam in hominibus, etiam in patria: quia homines perpeſſi ſunt huiuſmodi paſſiones, quæ per dictas virtutes refrenantur, vel naturam habent ut perpeti poſſint; quod non eſt de Angelis. Unde in Angelis, & in Deo ſunt ſicut exemplares; in hominibus autem ſicut virtutes purgati animi in patria. Tamen (*b*) ſciendum, quod Philoſophus loquitur de virtutibus acquiſitis, quæ perficiunt hominem in vita civitatis terrenæ, in qua vita non habemus cum Angelis aliquam communicationem: unde non eſt ſimile de illis virtutibus quæ perficiunt (*c*) in vita

(a) *Al. deeſt* & in ipſa gratia. (b) *Al.* ſecundum quod. (c) *Al.* in civili civitatis: *item* in vita civili.

vita civitatis Dei, quæ conſtituitur ex Angelis, & hominibus.

Ad ſextum dicendum, quod patientia dicitur non manere quantum ad actum quem habet circa mala tolerabilia; manet tamen habitus, & actus quem habet in quiete finis proprii.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur ſpecialiter de virtutibus cardinalibus.

Primo. Quæ, & quot debent dici cardinales.

Secundo. De materiis, & obiectis earum.

Tertio. De actibus.

Quarto. De ſubiectis.

Quinto. Quæ ipſarum ſit principalior.

ARTICULUS I.

Utrum aliquæ virtutes debeant dici cardinales.

1. 2. *queſt.* lxi. *art.* 1. *&* 3.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod nullæ virtutes debeant dici cardinales. Quia eædem virtutes quæ cardinales dicuntur, dicuntur etiam generales: unde & Tullius (Lib. II. de invent.) eis partes aſſignat. Sed virtutes ſunt diſtinctæ ab invicem, ut dictum eſt. Ergo videtur quod non debeant dici cardinales.

2. Præterea. Ea quæ dividuntur abinvicem, ſunt ſimul, ſecundum Philoſophum; & ita unum non eſt principalius altero. Sed virtutes condividunt ab invicem genus virtutis. Ergo una non eſt principalior altera; & ita nec una debet dici cardinalis reſpectu alterius.

3. Præterea. Virtutes dividuntur contra vitia. Sed vitia principalia non dicuntur cardinalia, ſed capitalia. Ergo virtutes principales debent dici capitales, & non cardinales.

4. Præterea. Si dicuntur cardinales, quia eis pervenitur ad vitam æternam, ut dicitur in littera; eadem ratione omnes virtutes ſunt dicendæ cardinales, quia omnibus vitam æternam meremur.

Sed contra eſt quod dicitur in littera.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod morales virtutes non debeant dici cardinales, ſed aliæ. Quia theologicæ virtutes propinquiores ſunt fini, quia habent finem ultimum pro obiecto. Cum ergo finis ſit principium in operativis ſecundum Philoſophum VII. Ethic. (cap. XII.) virtutes theologicæ erunt principaliores; & ita ipſæ magis debent dici cardinales.

2. Præterea. Caritas dicitur radix virtutum, fides autem fundamentum, ſpes vero ancora. Sed quæ eſt proportio radicis ad arborem, & fundamenti ad domum, & ancoræ ad navem, eadem eſt proportio cardinis ad oſtium. Ergo virtutes theologicæ poſſunt dici cardinales, ſicut & morales.

3. Præterea. Virtutes intellectuales ſunt nobiliores virtutibus moralibus: quia perficiunt in vita contemplativa, quæ eſt nobilior activa. Ergo virtutes intellectuales magis debent dici cardinales quam morales.

Sed contra. Una ſola de cardinalibus hic enumeratis intellectualis eſt, ſcilicet prudentia, quæ moralis eſt aliquo modo. Ergo virtutes cardinales magis ſunt in genere moralium quam intellectualium virtutum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non debeant dici tot virtutes cardinales in hoc numero. Quia virtutes iſtæ ſunt in tribus viribus animæ. Sed inter eas eſt una tantum principalis, ſcilicet rationalis. Ergo & inter (a) virtutes eſt tantum una cardinalis.

2. Præterea. Si virtutes dicuntur eædem generales, & cardinales; generales autem ſunt tantum duæ, ſcilicet iuſtitia, & prudentia, ut dictum eſt prius; videtur etiam quod tantum ſint duæ cardinales.

3. Præterea. In qualibet vi eſt aliquid principaliſſimum invenire eorum quæ ad illam vim pertinent. Si ergo vires ſunt tres, in quibus ſunt virtutes, videtur quod etiam tantum tres debeant eſſe virtutes cardinales.

4. Sed contra. Videtur quod debeant eſſe plures quam quatuor. Quia virtutes vitiis opponuntur. Sed vitia capitalia ſunt ſeptem. Ergo & virtutes cardinales debent eſſe ſeptem.

5. Præ-

(a) *Al.* eas.

Digitized by Google

5. Præterea. In rationali ponuntur duæ virtutes cardinales, prudentia ſcilicet, & iuſtitia. Ergo ſimiliter in qualibet aliarum virium debent poni duæ virtutes cardinales; & ita cum vires ſint tres, erunt ſex cardinales virtutes.

6. Præterea. Sicut prudentia eſt perfectio rationis practicæ, ita & ars. Sed rationis practicæ rectitudo, & veritas conſiſtit, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. III.) in conformitate ad appetitum rectum; quod fit per virtutes morales, ut dictum eſt. Ergo ſicut prudentia inter virtutes morales ponitur cardinalis virtus, ita & ars mechanica poni debet.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod aliæ virtutes magis debeant eſſe cardinales quam iſtæ. Quia unumquodque denominatur a principaliori quod eſt in ipſo, ut dicit Philoſophus in II. de Anima (text. xcv.) Sed vis iraſcibilis denominatur ab ira. Ergo cum manſuetudo ſit contra iram, fortitudo autem contra timores, & audacias, quæ ſunt etiam paſſiones iraſcibilis; videtur quod manſuetudo ſit magis virtus cardinalis quam fortitudo.

2. Præterea. Illud quod eſt magnum in quolibet genere, eſt principalius in illo genere. Sed magnanimitas operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicit Philoſophus in IV. (cap. IX.) Ergo videtur quod magnanimitas ſit magis cardinalis quam fortitudo, quia utraque eſt in iraſcibili.

3. Præterea. Virtus cardinalis dicitur in qua aliæ virtutes firmantur. Sed humilitas eſt firmamentum omnium virtutum: quia, ſicut dicit Gregorius (hom. VII. in Evang.) qui ceteras virtutes ſine humilitate congregat, quaſi pulverem (*a*) in ventum portat. Ergo videtur quod humilitas præcipue eſſe debeat cardinalis.

4. Præterea. Pœnitentia omnes defectus ad perfectum revocat. Sed aliæ virtutes defectus ſingulares removent. Ergo cum pœnitentia ſit quædam virtus, ut dicit Ambroſius, videtur quod ipſa potiſſime debeat dici cardinalis.

5. Præterea. Magis eſt laudabile dare aliquid de proprio quam reddere alienum. Sed liberalitas propria largitur, iuſtitia autem unicuique quod ſuum eſt reddit. Ergo liberalitas magis debet eſſe cardinalis virtus quam iuſtitia.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod virtutes quatuor quæ hic enumerantur, dicuntur generales, & principales, & cardinales. Quia enim principium cuiuslibet rei eſt potiſſima pars eius, etiam plus quam dimidium, ut dicitur in I. Ethic. (cap. XI.) ideo illud quod eſt potiſſimum in quolibet genere, dicitur principale in genere illo. Et quia habitus penſatur ex actibus, & actus ex obiectis, ſive materia; ideo virtutes principales dicuntur quæ ſunt circa illud quod eſt potiſſimum in materia, vel materiis virtutum; ſicut potiſſimum in illis quæ ad concupiſcibilem pertinent, ſunt delectationes ſecundum tactum: unde temperantia, quæ eſt circa illas delectationes, eſt virtus principalis; & eutrapelia, quæ eſt circa delectationes quæ ſunt in ludis, eſt virtus ſecundaria: ſicut ars ad quam pertinet finis navis, qui eſt navigatio, ſcilicet gubernatoria, eſt principalis reſpectu illius artis quæ facit navem, quia finis eſt potiſſimum in unoquoque; & in arte quæ facit navem, eſt principalior illa quæ inducit formam quam quæ præſtat materiam. Et quia ad illud quod eſt potiſſimum in qualibet re, ordinantur omnia quæ ſunt illius rei; ideo virtutes, & artes principales movent ſecundum ſuum imperium virtutes, & artes ſecundarias ad actus proprios, ſicut ars gubernatoria imperat ei quæ facit navem; & ex hoc dicitur architectonica reſpectu eius, quaſi princeps ipſius. Et quia actus moti fundantur ſuper actione moventis, ideo actus ſecundariæ virtutis fundantur ſuper actione principali, ſicut fundatur ſuper cardinem motus oſtii: & ideo virtus principalis dicitur eſſe cardinalis, & virtus ſecundaria dicitur adiuncta illi. Omne autem quod movetur ab aliquo, agit in virtute moventis ſicut inſtrumentum eius: & ideo etiam motus virtutis cardinalis participatur quodammodo in virtutibus adiunctis: & ſecundum hoc virtus cardinalis dicitur generalis, (*b*) inquantum pluribus virtutibus adiuncta; dicitur pars eius, inquantum modum ſuum participat.

Ad primum igitur dicendum, quod non dicuntur generales per prædicationem, ſed per quamdam participationem, ut dictum eſt: unde eis non aſſignaatur ſpecies, ſed partes.

(a) *Al.* in ventrem. (b) *Mutila ſententia. Nicolaii* inquantum pluribus virtutibus adiunctis modum ſuum communicat; virtus autem adiuncta dicitur pars eius &c.

Ad ſecundum dicendum, quod ea quæ dividunt aliquod commune univocum, ſunt ſimul quantum ad intentionem generis, quamvis unum poſſit eſſe cauſa alterius quantum ad eſſe, ſicut motus localis eſt cauſa aliorum motuum contra quos dividitur. Sed ea quæ dividunt aliquod commune analogum, ſe habent ſecundum prius & poſterius, etiam quantum ad intentionem communis quod dividitur, ſicut patet de ſubſtantia, & accidente. Unde ex hoc quod una virtus condividitur alteri, non oportet quod una non ſit altera principalior.

Ad tertium dicendum, quod perfectio peccatorum non eſt per ordinem ad finem, ſed magis per averſionem a fine debito: unde motus peccatorum non aſſimilantur oſtio, per quod intratur in domum; & ideo peccata principalia non aſſimilantur cardini: unde non dicuntur cardinalia, ſed capitalia tantum ex hoc quod important quoſdam actus aliorum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis omnes virtutes gratuitæ introducant ad regnum cælorum, ex hoc tamen non nanciſcuntur nomen cardinis, ſed oſtii. Illæ autem virtutes quibus ad æternam vitam pervenitur, (*a*) & ſuper eas aliarum virtutum motus fundantur, dicuntur proprie cardinales.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod virtutes cardinales dicuntur, ut dictum eſt, ad ſimilitudinem cardinis, in quo motus oſtii firmatur. De ratione autem oſtii eſt ut per ipſum interiora domus adeantur; & ideo illud per quod non eſt motus in aliquid ulterius, non habet rationem oſtii. Virtutes autem theologicæ, cum ſint circa finem ultimum, non eſt aliquid aliud ulterius ex parte obiecti in quod tendant: unde in virtutibus theologicis non invenitur ratio oſtii, & propter hoc non poſſunt dici cardinales: ſimiliter nec in virtutibus intellectualibus, quia perficiunt in vita contemplativa, quæ non ordinatur ulterius ad alteram vitam, ſed activa ad ipſam ordinatur. Unde cum virtutes morales perficiant in vita activa, & habeant actus ſuos non circa finem ultimum, ſed circa obiectum, ex utraque parte manet in eis ratio oſtii: & propter hoc cardinales virtutes inveniuntur ſolum in genere moralium.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis poſſint dici principales, non tamen dicuntur cardinales ratione iam dicta.

Ad ſecundum dicendum, quod fundamentum, ancora, & radix nominant id in quo aliquid firmatur quantum ad ſuam quietem: & ideo competunt illa nomina virtutibus quæ habent finem pro obiecto, in quo eſt quies. Sed cardo dicit aliquid in quo alterum firmatur quantum ad motum, ut dictum eſt: & ideo convenit hoc nomen virtutibus quæ ſunt circa ea quæ ſunt ad finem, per quæ eſt tranſitus in finem.

Ad tertium ſicut ad primum dicendum eſt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod non ſunt niſi quatuor virtutes cardinales; cuius ratio eſt, quia cum moralium virtutum materia ſint ea quæ ad appetitum pertinent, in quibus etiam ratio dirigit, prædicta materia poteſt dupliciter conſiderari. Uno modo prout habet rationem conſiliabilis, & eligibilis, ſecundum quod ratio circa eam operatur; & ſic eſt *prudentia*, quæ eſt media inter morales, & intellectuales, ut ſupra dictum eſt diſt. XXIII. (quæſt. 1. art. 3.) Alio modo ſecundum quod habet rationem boni appetibilis. Ad appetitum autem duo pertinent, ſcilicet actio, & paſſio. Paſſio autem eſt in iraſcibili, & concupiſcibili. Circa actiones ergo eſt *iuſtitia;* circa paſſiones iraſcibilis *fortitudo;* circa paſſiones concupiſcibilis *temperantia*; & ſic ſunt quatuor virtutes cardinales.

Ad primum ergo dicendum, quod cardo eſt illud in quo proxime firmatur motus oſtii: unde virtutem cardinalem oportet eſſe circa id quod eſt principale in ſingulis materiis, & non ſolum circa id quod eſt principale principium, quod ad rationem pertinet.

Ad ſecundum dicendum, quod iuſtitia, & prudentia dicuntur generales reſpectu omnium virtutum; temperantia autem, & fortitudo non reſpectu omnium, ſed reſpectu virtutum tantum quæ eis adiunguntur: & hæc generalitas ſufficit ad cardinalem virtutem; (*b*) præcedens autem non requiritur; quamvis iuſtitia, ſecundum quod eſt idem quod omnis virtus, non ſit virtus cardinalis, ut dictum eſt. Prudentia autem non eſt generalis quantum ad eſſentiam,

cum

(a) *Al.* ac. (b) *Al.* prudentia autem.

cum contra alias dividatur, ſed quantum ad materiam, quia in omnibus moralibus dirigit.

Ad tertium dicendum, quod ratio quandoque comprehendit duas potentias, ſcilicet vim cognitivam, in qua eſt prudentia, & vim affectivam, quæ voluntas dicitur, in qua eſt iuſtitia, ut infra dicetur (art. 4. quæſtiunc. 3. per totam) Concupiſcibilis autem, & iraſcibilis ſunt tantum appetitivæ: ideo non eſt ratio ſimilis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis virtutes opponantur, non tamen oportet quod virtus principalis opponatur vitio principali: quia principalitas virtutis attenditur penes id quod eſt principale ſimpliciter, cum idem ſit iudicium de re abſolute, & ſecundum quod comparatur ad virtuoſum, ut Philoſophus dicit (I. Ethic. cap. XIII.) Sed principalitas vitii eſt ſecundum id quod magis eſt natum movere a rectitudine rationis: & hoc quidem in aliquibus conſonat, in aliquibus autem non: unde aliquod vitium capitale opponitur cardinali virtuti, ſicut luxuria, & gula temperantiæ; aliquod autem non opponitur principali, ſicut ira manſuetudini.

Ad quintum dicendum, quod iraſcibilis, & concupiſcibilis non ſunt cognitivæ, ſed appetitivæ tantum; & ideo in eis non poteſt eſſe duplex virtus cardinalis, ſicut in ratione dictum eſt.

Ad ſextum dicendum, quod appetitus dicitur rectus dupliciter. Uno modo in ſe, ſecundum quod ea quæ in appetitu ſunt, ordinata ſunt; & hanc rectitudinem facit virtus moralis: & quia prudentia conformat rationem practicam appetitui ſic directo, ideo cum moralibus virtutibus in materia communicat, & in eamdem operationem (a) concurrit, propter quod inter morales computatur. Alio modo dicitur appetitus rectus a rectitudine quæ eſt extra ipſum; & hoc eſt materialiter, inquantum ſcilicet tendit in aliquid rectum extra ſe faciendum, cuiuſmodi eſt rectitudo quæ eſt in artificiatis; & ſic conformat rationem appetitui recto ars mechanica, ideo non computatur inter morales virtutes.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod, ſicut ex dictis patet, omnis materia moralis ad quatuor reducitur, quæ vel re, vel ratione differunt (hoc enim ſufficit ad differentiam habituum, ut prius dictum eſt) ſcilicet paſſio concupiſcibilis, paſſio iraſcibilis, actio (b): & hæc omnia ſecundum quod ſubiiciuntur rationi, ſic omnia induunt rationem unius obiecti, vel materiæ. Inter paſſiones autem concupiſcibilis præcipue ſunt delectationes ſecundum tactum, ut ex ſupra dictis in XXVI. diſt. (quæſt. 1. art. 4.) patet, circa quas eſt temperantia: & ideo in hac materia ipſa eſt cardinalis virtus. In paſſionibus autem iraſcibilis præcipuæ ſunt illæ quæ ſunt ex difficili, quod natum eſt mortem incutere: & ideo fortitudo, quæ eſt circa huiuſmodi paſſiones, eſt in hac materia cardinalis virtus. In actionibus autem quæ ſunt circa res quæ in uſum vitæ veniunt, quibus ad invicem communicamus, præcipuæ ſunt illæ actiones quibus huiuſmodi res diſtinguuntur, quia prædicta diſtinctio eſt communicationis principium: & ideo iuſtitia, quæ tribuit unicuique quod ſuum eſt, eſt cardinalis virtus in hac materia. Inter autem ea quæ ratio circa moralia operatur, præcipuum eſt præceptum de agendis, ad quod conſilium, & omnia huiuſmodi ordinantur: & ideo prudentia quæ eſt præceptiva, ut in VI. Ethic. (cap. XI.) dicitur, eſt cardinalis in iſta materia.

Ad primum ergo dicendum, quod non idem requiritur ad hoc quod aliqua paſſio ſit principalis, & ad hoc quod ſit materia principalis virtutis, & ad hoc quod denominet potentiam. Quia enim denominatio fit ex completo, & ultimo, & manifeſtiori; ideo potentia iraſcibilis denominatur a paſſione iræ, quæ eſt ultima aliarum paſſionum quæ ſunt in iraſcibili, & compoſita paſſio, ſicut ſupra dictum eſt. Sed ad hoc quod ſit principalis paſſio, requiritur quod afficiatur appetitus ſecundum conditionem appetibilis moventis, ut ſcilicet bonum proſequatur, & malum fugiat; & ita in iraſcibili timor, & ſpes ſunt principales paſſiones. Sed ad hoc quod ſit materia principalis virtutis, requiritur quod ſit paſſio excedens per modum intenſionis alias paſſiones exiſtentes in illa vi, ſicut circa maximas delectationes concupiſcibilis eſt temperantia. Magis autem intenſam paſſionem facere natum eſt malum corruptivum imminens, ſicut ſunt mortis pericula, quam bonum expectatum, vel quam vindicta deſiderata de malo illato: & ideo circa audacias, & timores, quæ ſunt circa

(a) *Al.* concurrunt. (b) *Nicolai ſupplendum cenſet*, & operatio, vel actionem interiorem, & exteriorem *eſſe ſubintelligendum*.

circa huiuſmodi pericula, eſt principalis virtus, non autem circa ſpem, vel circa iram.

Ad ſecundum dicendum, quod illud circa quod eſt principalis virtus, non ſolum debet eſſe principalius ſecundum intenſionem, ſed etiam ſecundum dependentiam, ut ſcilicet illud principale non dependeat ab aliis, ſed alia quodammodo ordinentur ad ipſum; ſicut delectationes tactus non dependent ab aliis delectationibus, ſed magis aliæ ordinantur ad ipſas: alias enim non ſalvaretur ratio cardinalis virtutis. Magnum autem quod attendit magnanimitas, dependet ex aliis virtutibus, quia operatur magnum in actibus aliarum virtutum: & ideo præſupponit alias virtutes, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. VIII.) & propter hoc magnanimitas non poteſt eſſe cardinalis virtus.

Ad tertium dicendum, quod humilitas dicitur conſervatio, & fundamentum aliarum virtutum in eſſe ſuo, inquantum removet prohibens, ſcilicet ſuperbiam, quæ bonis operibus inſidiatur ut pereant, ſicut dicit Auguſtinus (in regula) non autem propter principalitatem materiæ, ad quam aliarum virtutum materiæ reducuntur, ut ſic aliarum virtutum motus in humilitate firmentur; quod facit cardinalem virtutem. Humilitas autem habet idem pro materia quod magnanimitas, quamvis ſub diverſis rationibus: quia humilitas rationem parvi ex conſideratione propriæ fragilitatis, (a) ſed magnanimitas rationem magni ex conſideratione divini auxilii, vel divini doni, vel gratuiti, vel naturalis, ſicut eſt rationis bonum.

Ad quartum dicendum, quod dato quod pœnitentia ſit (b) virtus, non erit cardinalis virtus, eo quod præſupponit aliarum virtutum materias, ſicut & magnanimitas. Pœnitentia enim eſt dolor de peccatis. Peccatorum autem, & virtutum eadem eſt materia.

Ad quintum dicendum, quod liberalitas etiam præſupponit iuſtitiam: quia nullus poſſet aliquid de proprio dare, niſi aliquid ſuum haberet; & hoc facit iuſtitia: unde actus liberalitatis actum iuſtitiæ præſupponit: & ideo non eſt cardinalis virtus, ſed iuſtitiæ annexa.

ARTICULUS II.

Utrum prudentia habeat aliquam materiam ſpecialem.

1. 2. *queſt.* XLVII. *art.* 5.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod prudentia non habeat aliquam materiam ſpecialem. Quia quidam Philoſophus dicit, quod ſub prudentia comprehenduntur Phyſica, Dialectica, Rhetorica (c). Sed nihil eſt in mundo quod ad aliquid iſtorum quatuor non reducatur: quia Phyſica eſt de his quæ ſunt a natura, Dialectica autem eſt de operibus rationis, (d) Politica de civilibus operibus. Ergo prudentia non habet aliquam materiam determinatam.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in VI. Ethic. (cap. IV. & VII.) prudens eſt totaliter conſiliativus. Sed conſilium eſt etiam in his quæ ab artibus (e) mechanicis fiunt. Ergo circa omnia illa eſt prudentia.

3. Præterea. Dicit Philoſophus in VI. Ethic. (cap. VI.) quod prudentia eſt recta ratio agibilium. Sed agibilia ſunt omnia quæ ad alias virtutes pertinent. Ergo non habet materiam diſtinctam ab aliis virtutibus.

Sed contra. Omnis virtus in cuius diffinitione ponitur materia, habet ſpecialem, & determinatam materiam. Sed materia aliqua ponitur in diffinitione prudentiæ: quia eſt recta ratio agibilium. Ergo habet materiam determinatam.

Præterea. Eſt virtus ſpecialis. Ergo habet obiectum ſpeciale.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod paſſiones non ſint materia temperantiæ, & fortitudinis. Materia enim ſalvatur in omnibus quæ ex materia, vel circa materiam fiunt. Sed prædictæ virtutes ſunt quietantes a paſſionibus. Ergo paſſiones non ſunt materia earum.

2. Præterea. Illud penes quod diſtinguuntur virtutes, debet aſſignari materia virtutum: quia habitus per obiecta diſtinguuntur. Sed virtutes prædictæ, & eis annexæ diſtin-

(a) *In editis*, ſed magnanimitas divini auxilii, *intermediis omiſſis*. (b) *Al.* ſpiritualis. (c) *Nicolai addit* & Politica. (d) *Idem*: Rhetorica de diſpoſitione, vel ornatu locutionis. (e) *Al. additur* etiam.

diſtinguuntur penes res exteriores: quia quædam ſunt circa pericula mortis, quædam circa delectabilia venerea, quædam circa honores, & ſic de aliis. Ergo res exteriores, & non paſſiones ſunt earum materia.

5. Præterea. Illud quod eſt commune omni virtuti, non debet aſſignari materia alicui ſpeciali virtuti. Sed delectatio invenitur in omnibus ſpecialibus virtutibus: quia *oportet accipere ſignum generati habitus fientem in opere delectationem* (ex II. Ethic. cap. III.) Ergo delectatio, & aliæ paſſiones non ſunt materia alicuius determinatæ virtutis.

Sed contra. Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. IX. XII. XIII. vel in antiq. XIII. XVIII. & XIX.) quod fortitudo eſt circa timores, & audacias, temperantia autem circa concupiſcentias. Hæ autem paſſiones nominant. Ergo videtur quod materia harum virtutum ſint paſſiones.

Præterea. Illud eſt materia rei circa quod ponitur forma ipſius. Sed forma prædictarum virtutum eſt medium. Ergo cum medium ponatur in paſſionibus, videtur quod paſſiones ſint materia prædictarum virtutum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod Iuſtitia non ſit circa operationes. Non enim poteſt eſſe idem materia, & actus circa materiam. Sed actus iuſtitiæ eſt quædam operatio. Ergo operationes non poſſunt eſſe materia iuſtitiæ.

2. Præterea. Operationes etiam exteriores ex interioribus paſſionibus oriuntur. Sed iuſtitia non dicitur eſſe circa paſſiones, ſed magis aliæ virtutes. Ergo non eſt circa operationes.

3. Præterea. Virtus quæ circuit omnes virtutes, non habet aliquam ſpecialem materiam. Sed iuſtitia eſt huiuſmodi, ut dicitur in Gloſſa Gen. 1. (*a*) etiam ſpecialis: quia inter commutationes, circa quas eſt commutativa iuſtitia, quæ eſt (*b*) ſpecies ſpecialis iuſtitiæ, ponit Philoſophus in V. Ethic. (cap. IV.) mœchiam, quæ eſt circa materiam temperantiæ, & occiſionem dolo, quæ eſt circa materiam manſuetudinis. Ergo videtur quod iuſtitiæ non ſit attribuenda aliqua ſpecialis materia.

Sed contra eſt quod dicit Philoſophus in principio V. Ethic. quod iuſtitia eſt circa operationes.

Præterea. Ipſa eſt circa aliquid circa quod non eſt aliqua alia virtus, ſcilicet circa lucrum pecuniarum. Ergo habet aliquam ſpecialem materiam.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod prudentia circa illa eſt de quibus eſt conſilium, eo quod ad prudentem pertinet bene ſe habere circa conſilia, conſiliando, iudicando, & præcipiendo. Conſilium autem eſt de contingentibus operabilibus a nobis: unde etiam circa hoc oportet prudentiam eſſe. Et quia prudens dicitur bene conſiliativus ſimpliciter, oportet quod conſilietur de his quæ ſunt ordinata ad bonum hominis ſimpliciter. Hoc autem conſiſtit in animæ perfectione, cuius ultima perfectio eſt debita operatio potentiarum animæ: & ideo de his in quibus bonum operantis conſiſtit, eſt prudentia, & hæc agibilia dicuntur. Ea enim quæ tranſeunt in exteriorem materiam ad perficiendum eam, dicuntur factiones magis quam actiones, & circa eas eſt ars mechanica prædicta. Ergo agibilia, ſecundum quod ſunt conſiliabilia, ſunt propria materia prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Phyſica, & Dialectica (*c*) non continentur ſub prudentia quantum ad ea de quibus ſunt, ſed quantum ad uſum, & exercitium earum.

Ad ſecundum dicendum, quod operationes artis mechanicæ ordinantur ad perfectionem exterioris materiæ, & non ad perfectionem operantis, niſi per accidens, inquantum ſcilicet utitur eis quæ facit; ſed hoc accidit arti: & ideo bene conſiliari de his, non eſt bene conſiliari ſimpliciter, ſed ad finem aliquem: & propter hoc ſecundum hoc non dicitur aliquis prudens ſimpliciter, ſed prudens in hoc.

Ad tertium dicendum, quod ſicut idem ſecundum rem eſt obiectum intellectus inquantum eſt verum, & voluntatis inquantum eſt bonum; ita etiam idem ſecundum rem diverſa ratione poteſt eſſe materia prudentiæ, & aliarum moralium virtutum: prudentiæ quidem inquantum eſt conſiliabile, aliarum autem virtutum inquantum eſt agibile.

SO.

(a) *Al.* etiam circa quas ſpecialis. (b) *Al. deeſt* ſpecies. (c) *Nicolai addit* & Rhetorica.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dictum eſt, materia prudentiæ eſt bonum operabile a nobis, pertinens ad perfectionem animæ. Operatio autem animæ recta, in qua perfectio eius conſiſtit quantum ad vitam activam pertinet, in duobus conſiſtit, ſcilicet in moderatione paſſionum animæ, & in uſu debito exteriorum rerum. Quia ergo oportet virtutes morales haberi ad exequendum illud quod prudentia decrevit, oportet quod ſint aliquæ virtutes circa utrumque prædictorum. Circa paſſiones ergo moderandas eſt temperantia, & fortitudo, & alia huiuſmodi: unde propria materia temperantiæ ſunt paſſiones circa delectabilia tactus; fortitudinis autem timores, & audaciæ in maximis terribilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes non omnino extinguunt paſſiones, ſed moderant eas: unde Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. III.) quod *quidam determinant virtutes impaſſibilitates, & quietes; non bene autem.*

Ad ſecundum dicendum, quod virtutes iſtæ non diſtinguuntur ex rebus exterioribus, niſi quatenus circa eas contingit animam diverſimode paſſionibus affici: unde paſſiones ſunt proxima materia, res autem exteriores ſunt materia remota, inquantum ſunt obiecta ipſarum paſſionum.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes non ſunt circa delectationes ſicut circa materiam; ſed magis delectatio eſt conſequens actum virtutis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod non ſolum oportet hominem moderari circa paſſiones interiores, ſed etiam circa actiones exteriores. Sed moderatio in eis poteſt eſſe duplex. Uno modo per ordinem ad agentem; & ſic eadem eſt ratio moderandi actiones exteriores, & interiores paſſiones: unde hoc pertinet ad alias virtutes quæ ſunt circa paſſiones. Alio modo per ordinem ad alium cum quo eſt convivendum; & ſic habet ſpecialem rationem moderationis, & ideo requiritur ſpecialis virtus: unde ad hoc eſt iuſtitia, & illa quæ ad iuſtitiam reducuntur. Propria ergo materia iuſtitiæ ſunt operationes exteriores ſecundum quod ordinantur ad alterum; res autem exteriores, ut (*a*) pecunia, vel aliquid huiuſmodi, ſunt materia iuſtitiæ inquantum in uſum veniunt; & ideo ſunt materia remota.

Ad primum igitur dicendum, quod actus virtutum primi & principales ſunt actus interiores. Unde ſi ponimus exteriores operationes materiam iuſtitiæ, non erit idem actus, & materia.

Ad ſecundum patet ſolutio per id quod dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ex dictis patet, duplex eſt materia virtutum; ſcilicet remota, ut res exteriores, quæ veniunt in uſum vitæ; & proxima, ut paſſiones, & operationes. Iuſtitia igitur, ſecundum quod ſpecialis eſt virtus, ordinat materiam omnium aliarum virtutum remotam: quia illæ eædem res quæ ſunt natæ inferre paſſiones violentas, poſſunt aſſumi ut materia operationis ad alterum: tamen quædam aſſumuntur ut materia operationis ad alterum, quæ non multum nata ſunt inferre paſſionem, ſicut pecuniæ, & huiuſmodi. Et ideo quidquid eſt materia exterior aliarum virtutum, poteſt eſſe materia exterior iuſtitiæ, ſed non convertitur. Quantum autem ad materiam proximam iuſtitia ſpecialis non circuit materiam aliarum virtutum, quia ad ipſam non ſpectat qualiter homo iraſcitur, dummodo non percutiat.

ARTICULUS III.

Utrum prudentia habeat actum virtutis diſtinctum ab aliis.

2. 2. *quæſt.* XLVII. *art.* 8.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod prudentia non habeat actum diſtinctum ab aliis virtutibus. Quia, ut Philoſophus dicit VI. Ethic. (cap. XI.) prudentia præceptiva eſt. Sed præcipere de operandis idem videtur quod electio, quæ eſt actus virtutis moralis, ut dicit Philoſophus in VI. Ethic. (cap. III.) Ergo prudentia non habet diſtinctum actum ab aliis virtutibus.

2. Præterea. Medium invenitur ſecundum rationem rectam, quæ pertinet ad prudentiam. Sed attingere medium in qualibet materia eſt actus virtutis quæ eſt circa materiam illam. Ergo actus prudentiæ non diſtinguitur ab actu aliarum virtutum.

3. Præterea. Eiuſdem eſt operari circa finem,

(a) *Al.* patientia.

finem, & circa ea quæ ſunt ad finem. Sed aliæ virtutes faciunt rectam electionem de propriis finibus. Ergo etiam dirigunt in huiuſmodi quæ ſunt ad finem. Sed hoc pertinet ad prudentiam, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. vi.) Ergo prudentia non habet actum diſtinctum ab aliis virtutibus.

4. Præterea. Secundum Philoſophum in VI. Ethic. (cap. iii.) finis proximus virtutis eſt bona operatio. Sed prudentia dirigit ad bonam operationem. Ergo dirigit ad finem virtutis. Sed hoc pertinet ad alias virtutes, ut dicit Philoſophus (II. Ethic. cap. v.) Ergo actus prudentiæ non diſtinguitur ab actibus aliarum virtutum.

5. Item. Videtur quod inconvenienter ponantur in littera actus virtutum. Quia ſubvenire miſeris eſt actus miſericordiæ; præcavere autem inſidias pertinet ad cautionem, quam quidam ponunt prudentiæ partem.

6. Item. Perferre moleſtias non videtur actus fortitudinis eſſe: tum quia aggredi difficilia videtur eſſe virtuoſius, & ita magis ad fortitudinem pertinere: tum quia perferre non videtur dicere actum, ſed magis immobilitationem: tum quia (a) perferre moleſtias videtur eſſe etiam aliarum virtutum actus, ut patientiæ, & caritatis, quæ omnia ſuſtinet, & manſuetudinis: tum etiam quia non circa quaslibet moleſtias eſt fortitudo, ut Philoſophus probat in III. Ethic. (cap. xiv.)

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ad perfectionem virtutis moralis tria ſunt neceſſaria. Primum eſt præſtitutio finis; ſecundum autem eſt inclinatio ad finem præſtitutum; tertium eſt electio eorum quæ ſunt ad finem. Finis autem proximus humanæ vitæ eſt bonum rationis in communi: unde dicit Dionyſius in iv. cap. de div. Nomin. quod malum hominis eſt contra rationem eſſe: & ideo eſt intentum in omnibus virtutibus moralibus, ut paſſiones, & operationes ad rectitudinem rationis reducantur; rectitudo autem rationis naturalis eſt: unde hoc modo præſtitutio finis ad naturalem rationem pertinet, & præcedit prudentiam, ſicut intellectus principiorum ſcientiam: & ideo dicit Philoſophus VI. Ethic. (cap. vi.) quod prudentia habet principia fines virtutum. Sed hoc bonum rationis determinatur ſecundum quod conſtituitur medium in actionibus, & paſſionibus per debitam commenſurationem circumſtantiarum, quod facit prudentia. Unde medium virtutis moralis, ut in II. Ethic. (ubi ſup.) dicitur, eſt ſecundum rationem rectam, quæ eſt prudentia; & ſic quodammodo prudentia præſtituit finem virtutibus moralibus, & eius actus in earum actibus immiſcetur; ſed inclinatio in finem illum pertinet ad virtutem moralem quæ conſentit in bonum rationis per modum naturæ: & hæc inclinatio in finem dicitur electio, inquantum finis proximus ad finem ultimum ordinatur. Et ideo dicit Philoſophus II. Ethic. quod virtus moralis facit electionem rectam. Sed diſcretio eorum quibus hoc bonum rationis conſequi poſſumus & in operationibus, & in paſſionibus, eſt actus prudentiæ: unde præſtitutio finis præcedit actum prudentiæ, & virtutis moralis; ſed inclinatio in finem, ſive recta electio finis proximi, eſt actus moralis virtutis principaliter, ſed prudentiæ originaliter. Unde Philoſophus dicit, quod rectitudo electionis eſt in aliis virtutibus a prudentia, ſicut rectitudo in intentione naturæ eſt ex ſapientia divina ordinante naturam: & ſecundum hoc actus etiam prudentiæ immixtus eſt actibus aliarum virtutum. Sicut enim inclinatio naturalis eſt a ratione naturali, ita inclinatio virtutis moralis a prudentia; electio autem eorum quæ ſunt ad finem, ſecundum quod electio importat præceptum rationis de his proſequendis. Sed actus prudentiæ ſibi proprius eſt, & diſtinctus ab actibus aliarum virtutum.

Ad primum igitur dicendum, quod electio finis proximi pertinet ad virtutem moralem quantum ad hoc quod electio ad appetitum pertinet; ſed electio eorum quæ ad illum finem ordinantur, pertinet ad prudentiam quantum ad id quod cognitionis eſt: electio enim aliquid habet de cognitione, & aliquid de appetitu.

Ad ſecundum dicendum, quod eligere medium, eſt actus uniuſcuiuſque virtutis in propria materia; ſed præfigere medium hoc, eſt actus prudentiæ.

Ad tertium dicendum, quod virtutis moralis inclinatio convenit quodammodo cum inclinatione naturæ, & quodammodo differt. Convenit quidem in hoc, quia utraque inclinatio eſt in finem determinatum; differt autem in hoc quod in naturalibus ſicut eſt finis determinatus, ita & ea quæ ſunt ad finem; ſed in virtutibus moralibus eſt finis deter-

(a) *Al. additur* etiam.

Digitized by Google

determinatus, non autem viæ ad finem, quia poteſt medium inveniri in diverſis diverſimode. Et quia naturalis inclinatio eſt ſemper uno modo, ideo inclinatio virtutis moralis non ſufficit in ea quæ ſunt ad finem, ſed oportet quod determinetur per virtutem cognitivam, ſcilicet prudentiam.

Ad quartum dicendum, quod non quælibet operatio eſt finis moralis virtutis, ſed illa qua attingitur medium, in quo eſt bonum rationis. Sed operationes illæ in quibus quæruntur debitæ circumſtantiæ, ut inveniatur medium, ſunt operationes quæ ſunt fines.

Ad quintum dicendum, quod Auguſtinus intendit ponere actus virtutum ſecundum quod habentur hic differenter quam in patria: & ideo ponit actus virtutum reſpectu mali, quod non erit in patria. Nec curat utrum ſint actus principales virtutis cui aſſignantur, dummodo ad ipſam, vel ad aliquam virtutem ei annexam pertineant.

Ad ſextum dicendum, quod perferre, ſecundum quod dicitur actus fortitudinis, non dicit immobilitatem, ſed electionem immorandi in moleſtiis propter bonum virtutis ſine perturbatione immoderati timoris, in quo differt ab aliis virtutibus: quia caritas facit imperturbatum contra odium, manſuetudo contra iram, patientia contra triſtitiam: & hic quidem, ut Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. xi. & xii. Græco-lat. ſeu xviii. & xix. in antiq.) eſt magis actus fortitudinis quam aggredi difficilia, quanto eſt difficilius præſentia male non fugere, quam inſurgere in mala quæ nondum afficiunt. Quamvis (*a*) autem fortitudo ſit contra moleſtias mortis principaliter, tamen etiam ſecundario eſt contra omnes alias moleſtias: quia in omnibus fortis bene ſe habet, ut dicit Philoſophus in III. Ethic. (ubi ſup.)

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua potentia animæ ſit ſubiectum alicuius virtutis.

1. 2. *quæſt.* lvi. *art.* 2. 4. *&* 6. *&* 2. 2. *quæſt.* xlii. *art.* 1. *& de verit. quæſt.* 1. *art.* 3. 4. *&* 5.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod nulla potentia animæ ſit ſubiectum alicuius virtutis. Forma enim ſimplex, ut dicit Boetius (Lib. I. de Trinit. cap. 2.) ſubiectum eſſe non poteſt. Sed potentiæ animæ ſunt formæ ſimplices. Ergo non poſſunt eſſe ſubiectum virtutis.

2. Præterea. Cuius eſt operatio, eius eſt habitus. Sed potentiæ non eſt operatio, ſed ſuppoſitorum. Ergo potentiæ animæ non ſunt ſubiecta habituum virtutum.

3. Præterea. Virtute recte vivitur, ſecundum Auguſtinum * (IV. de Civit. Dei cap. xxi.) Sed vita non eſt per potentiam animæ, ſed magis per eſſentiam. Ergo virtutes non ſunt in potentiis ſicut in ſubiecto.

Sed contra. Virtus eſt ultimum potentiæ ſecundum Philoſophum in I. cæl. & mund. (text. cxvi.) Sed ultimum eſt in eo cuius eſt ultimum. Ergo virtus eſt in potentia animæ ſicut in ſubiecto.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod temperantia, & fortitudo non ſint in iraſcibili, & concupiſcibili. Quia ſecundum Philoſophum II. Ethic. (cap. ii.) virtus moralis facit electionem rectam. Sed electio non eſt actus iraſcibilis, & concupiſcibilis, ſed liberi arbitrii. Ergo non ſunt in iraſcibili, & concupiſcibili ſicut in ſubiecto, ſed in libero arbitrio.

2. Præterea, Illud quod eſt perpetuæ corruptionis, non poteſt eſſe ſubiectum virtutis. Sed ſenſualitas, cuius partes ſunt iraſcibilis, & concupiſcibilis, perpetuæ corruptionis eſt: unde ſignatur per ſerpentem. Ergo iraſcibilis, & concupiſcibilis non ſunt ſubiectum alicuius virtutis.

3. Præterea. Iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt imperatæ a ratione. Sed inconveniens

(a) *Al.* etiam.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Libro II. de libero arbitrio cap. xix.

Digitized by Google

niens eſt ponere quod actus virtutum imperentur a naturali ratione. Ergo non ſunt aliquæ virtutes in iraſcibili.

4. Præterea. Virtutes humanæ debent eſſe in eo per quod homo ab aliis diſtinguitur. Sed hoc eſt ratio. Ergo omnes ſunt in ratione, non in iraſcibili, & concupiſcibili.

5. Præterea. Contraria nata ſunt fieri circa idem. Sed peccatum mortale opponitur virtuti. Cum ergo eius ſubiectum non poſſit eſſe niſi ratio, vel voluntas, quia omne peccatum in voluntate eſt; nec virtus poterit eſſe in iraſcibili, & concupiſcibili.

6. Præterea. Sicut appetitiva ſenſibilis deſervit voluntati, & rationi, ita apprehenſiva ſenſibilis intellectui. Sed in apprehenſivis ſenſitivæ partis non ponitur aliqua virtus. Ergo nec in appetitiva ſenſibili.

Sed contra. Philoſophus in I. Ethic. (cap. ult.) diſtinguit virtutes morales, & intellectuales: & morales diſtinguit ſecundum rationale per eſſentiam, & per participationem. Sed rationale per participationem eſt in iraſcibili, & concupiſcibili. Ergo &c.

Præterea. Philoſophus aſſignat differentiam inter continentem & temperatum: quia continens patitur, & non deducitur; temperatus autem non patitur. Sed hoc non poteſt eſſe niſi in temperato ſit aliquid in illa vi in qua ſunt natæ eſſe paſſiones. Cum ergo paſſiones in iraſcibili, & concupiſcibili ſint, videtur quod in iraſcibili, & concupiſcibili ſit aliqua virtus.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod iuſtitia ſit etiam in iraſcibili, & concupiſcibili. Quia iuſtitia eſt moralis virtus, cuius ſubiectum eſt rationale per participationem, quod eſt iraſcibilis, & concupiſcibilis. Ergo iuſtitia eſt in iraſcibili, & concupiſcibili.

2. Præterea. Tres ſunt vires motivæ, rationalis, iraſcibilis, & concupiſcibilis. Sed iuſtitia non eſt in rationali, quia non eſt virtus cognitiva. Ergo eſt in iraſcibili, vel concupiſcibili.

3. Præterea. Voluntas ſe habet æqualiter ad omnia opera virtutum: quia omnes virtutes ſunt habitus voluntarii. Ergo eadem ratione vel omnes virtutes ſunt in voluntate, vel nulla. Non autem omnes virtutes ſunt in voluntate: quia fortitudo eſt in iraſcibili, temperantia in concupiſcibili. Ergo iuſtitia non eſt in voluntate, nec in ratione, ut dictum eſt: ergo eſt in iraſcibili, vel concupiſcibili.

4. Præterea. In illa vi eſt virtus aliqua ſicut in ſubiecto ad quam pertinet materia virtutis. Sed materia iuſtitiæ pertinet ad iraſcibilem, & concupiſcibilem: quia quantum ad materiam exteriorem circuit actus aliarum virtutum, ut dictum eſt. Ergo eſt in iraſcibili, & concupiſcibili.

Sed contra. Anſelmus dicit (in Lib. de verit. cap. XIII.) quod iuſtitia eſt rectitudo voluntatis propter ſe ſervata. Sed rectitudo voluntatis eſt in voluntate ſicut in ſubiecto. Ergo iuſtitia eſt in voluntate, & non in iraſcibili, & concupiſcibili.

Præterea. Iuſtitia conſiſtit in ordine ad alium. Sed ordinare non eſt niſi rationis. Ergo iuſtitia non eſt in iraſcibili, & concupiſcibili ſed in ratione.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod prudentia non ſit in ratione. Quia, ſicut dicit Philoſophus in VI. Ethic. (cap. IX.) prudentia præceptiva eſt. Sed præcipere pertinet ad voluntatem, quæ eſt motor omnium virium, ut dicit Anſelmus. Ergo prudentia eſt in voluntate ſicut in ſubiecto.

2. Præterea. Eligere videtur eſſe actus prudentiæ. Sed electio non eſt actus rationis, ſed liberi arbitrii, quod eſt idem quod voluntas. Ergo prudentia non eſt in ratione ſicut in ſubiecto, ſed in voluntate.

3. Præterea. Habitui qui eſt in ratione ſicut in ſubiecto, magis opponitur error involuntarius quam error voluntarius, ſicut magis eſt vituperabilis grammaticus, ſi involuntarius ſolecizet quam ſi voluntarius. Sed magis opponitur prudentiæ peccatum quod quis voluntarie committit, quam illud quod quis involuntarius facit. Ergo prudentia non eſt in ratione ſicut in ſubiecto, ſed magis in voluntate.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in VI. Ethic. (ut ſup.) quod prudentia eſt recta ratio operabilium.

Præterea. Partes prudentiæ ſecundum Tullium (Lib. II. de invent. num. 35.) aſſignantur memoria, intelligentia, providentia. Sed hæc non pertinent ad voluntatem, ſed ad rationem. Ergo prudentia non eſt in voluntate, ſed in ratione.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſubſtantia, quæ eſt ſubiectum

omnium, recipit quædam accidentia mediantibus aliis, & quædam cauſantur ex principiis ſubſtantiæ, mediantibus aliis accidentibus; ſicut colorem recipit mediante ſuperficie, & ex principiis corporis mixti cauſatur ſapor mediante calido, & frigido. Unde ſubiectum alicuius accidentis poteſt dupliciter aſſignari. Uno modo ſubſtantia, quæ eſt primum fundamentum accidentium; & ſic habitus virtutum non ſunt in potentiis ſicut in ſubiecto, ſed magis in ipſa anima, vel etiam coniuncto. Alio modo dicitur accidens, quo mediante ineſt alterum accidens ſubſtantiæ, eſſe ſubiectum illius, ſicut ſuperficies coloris; & hoc modo habitus virtutum dicuntur eſſe in potentiis ſicut in ſubiecto: quia habitus ordinantur ad actus; actus autem egrediuntur ab eſſentia animæ mediante potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod forma quæ neque habet materiam ex qua, neque in qua, nullo modo poteſt eſſe ſubiectum; forma autem quæ habet materiam in qua, quamvis non habeat materiam ex qua, poteſt eſſe ſubiectum non ſicut primum ſuſtinens accidens, ſed ſicut id quo mediante accidens ſubſtantiæ ineſt.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis operatio non ſit potentiæ ſicut operantis, eſt tamen potentiæ ſicut principii operationis, quo quis operatur.

Ad tertium dicendum, quod vivere uno modo dicitur eſſe viventis; & hoc modo vivere non eſt per potentias, ſed per eſſentiam animæ. Alio modo dicitur vivere operatio viventis; & ſic vivere eſt per potentias, quæ ſunt operationum vitæ principia.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod virtutes humanæ ſunt quibus opus hominis bonum redditur: unde in omni potentia quæ eſt principium humani operis, oportet eſſe habitum virtutis, quo opus eius bonum redditur: alias non eſſet ſufficienter homo per virtutem perfectus. Principium autem humani operis eſt omnis potentia in qua aliquid rationis invenitur, a qua homo habet quod homo ſit. Unde cum in iraſcibili, & concupiſcibili, quæ ſunt partes ſenſibilis appetitus, ſit aliquid rationis participative, inquantum rationi obedire poſſunt, quod non eſt de potentiis nutritivæ partis; oportet quod in iraſcibili, & concupiſcibili ſint aliquæ virtutes ſicut in ſubiecto, quibus efficitur ut facile rationi obediant illæ potentiæ in quibus ſunt: quod quidem contingit inquantum paſſiones reprimuntur, ut non rationem perturbent. Unde in illo qui paſſiones vehementiores patitur, ſed non deducitur, eſt quidem habitus in ratione, qui tenet eam ne deducatur, non autem in viribus illis in quibus ſunt paſſiones, ſicut patet in continente: & ideo continens, ſeu abſtinens, non eſt perfecte virtuoſus; ſed temperatus, vel mitis, in quo non ſolum ſuperior pars eſt perfecta ut deduci non poſſit, ſed etiam inferior moderata ut paſſiones vehementes non inſurgant: & ideo in quacumque potentia eſt paſſio circa quam eſt virtus aliqua, illa potentia eſt ſubiectum illius virtutis; ſicut concupiſcibilis, temperantiæ; fortitudinis autem, & manſuetudinis, iraſcibilis.

Ad primum igitur dicendum, quod electio ſecundum Philoſophum in VI. Ethic. (cap. III.) eſt appetitus, & intellectus, ſive rationis: completur enim in appetitu præcedente inquiſitione rationis. Unde omnis appetitus ad quem poteſt pervenire rationis imperium, particeps electionis eſſe poteſt, inquantum huiuſmodi, & præcipue illius electionis quæ eſt de fine; quamvis non ſit electio, de qua loquitur Philoſophus.

Ad ſecundum dicendum, quod ſenſibilis appetitus, ſecundum quod in natura ſua conſideratur, dicitur ſenſualitas, & ſic eſt perpetuæ corruptionis; & ſecundum ipſum non differt homo a brutis, nec poteſt eſſe ſubiectum virtutis, non autem ſecundum quod eſt participans aliqualiter ratione: & ideo nihil prohibet ſic in eo eſſe virtutem ſicut in proximo ſubiecto.

Ad tertium dicendum, quod virtutes quædam ſunt acquiſitæ, & quædam gratuitæ. Virtutibus autem acquiſitis nobilior eſt naturalis ordinatio in ratione, & voluntate ad bonum. Unde non eſt inconveniens, ſi a naturali potentia earum actus imperentur, cum ex hoc ſint virtutes in inferioribus partibus quod ſuperioribus in eo quod naturale eſt eis, obediunt. Sed virtutes infuſæ ſunt nobiliores potentiis naturalibus; eis tamen omnibus nobilior eſt caritas, quæ eſt in voluntate, qua mediante ratio inferioribus viribus præcipit: & ideo non eſt inconveniens quod a caritate motus aliarum virtutum etiam imperentur.

Ad quartum dicendum, quod homo diſtinguitur a brutis non ſolum in eo quod eſt rationale eſſentialiter, ſed etiam in eo

Digitized by Google

eo quod eſt rationale per participationem.

Ad quintum dicendum, quod non dicitur peccatum mortale ſemper eſſe in ratione, quaſi omnis actus peccati mortalis ſit actus rationis elicitive, cum etiam in actibus exteriorum membrorum poſſit eſſe mortale peccatum; ſed quia nullus actus peccati mortalis rationem accipit, niſi conſenſus adveniat: & ſimiliter nullus actus poteſt eſſe virtutis, niſi a ratione ordinetur: & hoc eſt eſſe virtutem in inferioribus potentiis, inquantum participant ratione.

Ad ſextum dicendum, quod apprehenſivæ ſenſitivæ aliter ſerviunt intellectui quam appetitivæ ſenſitivæ rationi, & voluntati. Apprehenſiva enim ſenſitiva ſervit intellectui miniſtrando ei ſuum objectum, & ideo magis intellectus participat aliquid a ſenſu quam e converſo; ſed appetitiva ſenſibilis ſervit voluntati, & rationi quaſi moventi, & ſic participat aliquid ab ea: & ideo eſt aliqualiter rationalis, ſcilicet participative, non autem vis apprehenſiva ſenſibilis: & propter hoc apprehenſiva ſenſibilis non poteſt eſſe ſubjectum virtutis, ſicut appetitiva ſenſibilis.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod iuſtitia non poteſt eſſe in iraſcibili, & concupiſcibili ſicut in ſubjecto, cum non ſit circa paſſiones: ad ipſam enim non pertinet moderari paſſiones, ſed exteriores actiones quæ ſunt ad alterum. Unde oportet quod ſit in illa potentia ſicut in ſubjecto ad quam pertinet uſus rerum exteriorum in ordine ad alterum. (a) Uti autem actus voluntatis eſt ſecundum Auguſtinum; ſed non abſolute ſecundum quod voluntas eſt finis, ſed ſecundum quod præſupponit collationem rationis ordinantis ad alterum: & ideo in voluntate hoc modo accepta, eſt iuſtitia ſicut in ſubjecto. In voluntate enim, ſecundum quod eſt finis, non poteſt eſſe aliqua virtus moralis, quia ad bonum civile, & naturale hominis, voluntas naturalem inclinationem habet ſicut in proprium ſubjectum; ſed ſecundum quod voluntas eſt eorum quæ ſunt ordinata ad finem, ſic in voluntate poteſt eſſe moralis virtus, ſcilicet iuſtitia, ſicut & prudentia in ratione cognitiva. Hoc autem quod dictum eſt de ſubjecto iuſtitiæ, conſonat omnibus quæ dicuntur ab aliis de ſubjecto iuſtitiæ. Quidam enim dicunt eam eſſe in ratione: quod non poteſt eſſe, ſecundum quod ratio eſt cognitiva potentia, ſed ſecundum quod ratio comprehendit & cognitionem, & affectionem: ſecundum quod dicitur, quod voluntas in ratione eſt. Alii vero dicunt, quod eſt in tota anima: quod quidem verificatur inquantum voluntas eſt univerſalis motor omnium virium animæ: unde etiam Commentator in V. Ethic. (cap. ult.) dicit, quod eſt in rationali, & concupiſcibili. Et ſimilis ratio eſt de omnibus virtutibus quæ non ſunt circa paſſiones, ſed circa operationes, ſicut liberalitas, magnificentia, & huiuſmodi.

Ad primum igitur dicendum, quod rationale per participationem non ſolum dicitur iraſcibilis, & concupiſcibilis, ſed univerſaliter appetitus, ut ibidem dicit: & ideo voluntas quamvis per eſſentiam ſit in parte intellectiva, tamen quantum ad actum (b) aliqualiter ratione participat, & præcipue ſecundum quod eſt eorum quæ ſunt ad finem, in quæ intendit ſecundum quod a ratione præordinata ſunt: & ideo poteſt eſſe ſubjectum virtutis moralis.

Ad ſecundum dicendum, quod rationale comprehendit non ſolum rationem cognitivam, ſed etiam voluntatem; & ſic iuſtitia eſt in rationali ſicut in ſubjecto.

Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas æqualiter habeat imperium ſuper omnes materias, & actus virtutum; tamen materiæ quarumdam virtutum, ſicut paſſiones, pertinent etiam ad alias potentias immediatius: & ideo virtutes quæ ſunt principaliter circa paſſiones, ſunt in illis potentiis ſicut in ſubjecto. Sed materiæ quarumdam virtutum non pertinent ad aliam potentiam niſi ad voluntatem: & ideo virtutes quæ ſunt circa illas materias, ſunt in voluntate ſicut in ſubjecto.

Ad quartum dicendum, quod materiæ aliarum virtutum poſſunt eſſe materia iuſtitiæ non ſecundum quod paſſionem inferunt, ſed ſecundum quod veniunt in uſum operationis ad alterum.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod prudentia eſt in ratione cognitiva practica ſicut in ſubjecto. Sed ſciendum, quod ſicut in voluntate non poteſt eſſe virtus moralis ex parte illa qua eſt finis propter naturalem inclinationem, ita etiam nec in ratione ex parte illa qua eſt de fine, quia finis

(a) *Al.* ubi iam actus. (b) *Al.* æqualiter.

finis eſt principium in operativis. Unde ſicut in ratione ſpeculativa ſunt innata principia demonſtrationum, ita in ratione practica ſunt innati fines connaturales homini: unde circa illa non eſt habitus acquiſitus, aut infuſus, ſed naturalis, ſicut ſynderefis, loco cuius Philoſophus in VI. Ethic (cap. III.) ponit intellectum in operativis. Relinquitur igitur quod prudentia ſit in ratione practica ſecundum quod negotiatur de illis quæ ſunt ad finem. Sed quia naturalis inclinatio ad finem aliquem eſt ex præſtituente naturam, qui talem ordinem naturæ tribuit; ideo naturalis inclinatio voluntatis ad finem non eſt ex ratione, niſi forte ſecundum naturalem communicantiam, qua fit ut appetitus rationi coniunctus naturaliter tendat ad conformandum ſe rationi ſicut regulæ: & ex hoc eſt quod voluntas eſt naturaliter inclinata ad finem, qui naturaliter rationi eſt inditus. Unde cum negotiatio de his quæ ſunt ad finem, præſupponat naturalem cognitionem finis, quæ ſequitur naturalem inclinationem voluntatis in finem; oportet quod habitus perficiens rationem negotiantem de his quæ ſunt ad finem, præſupponat inclinationem appetitus ad finem: quæ quidem inclinatio in appetitu ſuperiori, ſcilicet voluntate, eſt naturalis; in appetitu autem inferiori eſt ex aſſuetudine, vel ex Dei dono quantum ad ſui complementum; ſed aliqua eius inchoatio etiam eſt a natura, inquantum eſt naturaliter obaudibilis rationi. In hoc igitur differt prudens a continente: quia continens habet perfectam rationem de his quæ ſunt ad finem, præſuppoſita tamen naturali inclinatione voluntatis ad finem; prudens (a) autem præſuppoſita inclinatione quæ eſt ex virtute acquiſita, vel infuſa in potentiis inferioribus: & ideo prudentia, ut dicit Philoſophus (VI. Ethic. cap. XVIII.) habet ſua principia in aliis virtutibus moralibus.

Ad primum igitur dicendum, quod ratio etiam præcipit mediante voluntate, inquantum ſententiat aliquid eſſe faciendum.

Ad ſecundum dicendum, quod eligere eſt actus prudentiæ quantum ad id quod eſt de cognitione in electione.

Ad tertium dicendum, quod hoc convenit prudentiæ, inquantum præſupponit inclinationem voluntatis, & inferiorum virium.

(a) *Al.* etiam.

ARTICULUS V.

Utrum aliæ virtutes cardinales reducantur ad prudentiam ſicut ad principaliorem, vel cauſam.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod aliæ virtutes cardinales non reducantur ad prudentiam ſicut ad principaliorem, & cauſam. Scire enim, ut dicit Philoſophus in II. Ethic. (cap. IV.) parum, aut nihil facit ad virtutem. Sed prudentia quædam ſcientia eſt, ut in IV. Topic. (cap. II.) dicitur. Ergo ipſa minimum habet de ratione virtutis.

2. Præterea. Per virtutes morales ſanantur animæ paſſiones. Sed ad hoc quod aliquis corporaliter ſanetur, non eſt neceſſe quod ipſe ſcientiam medicinæ habeat, ſed ſufficit quod aliquis alius habeat; & ipſa ſanatio melius valet quam ſcientia medicinæ, quia finis eius eſt. Ergo non eſt neceſſarium ad virtutem quod aliquis prudentiam habeat; & etiam ipſa eſt minus principalis inter alias virtutes.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in II. Metaph. (text. IV.) eorum quæ communicant in nomine, & diffinitione, illud cui per prius convenit nomen, eſt maximum in illo genere, & cauſa aliorum. Sed nomen virtutis ſecundum Boetium ad alias virtutes a fortitudine derivatur: unde & Sap. VIII. per virtutem fortitudo intelligitur. Ergo fortitudo eſt principalior inter omnes alias virtutes, & non prudentia.

4. Præterea. Illud propter quod intermittitur aliud, eſt principalius eo. Sed propter iuſtitiam intermittuntur omnes aliæ virtutes, ut probat Tullius in I. de officiis. Ergo ipſa eſt principalior, & non prudentia.

5. Præterea. Sicut oppoſitum in oppoſito, & propoſitum in propoſito, ut docet Philoſophus in II. Topic. (cap. VIII.) Sed oppoſitum temperantiæ eſt maxime vituperabile, & turpe, ut dicit Philoſophus in III. Ethic. (cap. XXII.) Ergo temperantia eſt maxime laudabilis, & non prudentia.

6. Præterea. Philoſophus dicit in VI. Ethic. (cap. XI.) quod principia prudentiæ ſunt in virtutibus moralibus. Sed principia ſunt potiora his quæ ſunt ex principiis. Ergo aliæ virtutes morales ſunt prudentia digniores.

Sed

Digitized by Google

Sed contra. In quolibet genere illud quod dirigit, nobilius eſt. Sed ad prudentiam pertinet dirigere in omnibus virtutibus moralibus, ut patet per diffinitionem virtutis in II. Ethic. (cap. VII.) poſitam. Ergo ipſa eſt nobilior aliis virtutibus.

Præterea. Habitus proportionantur potentiis in quibus ſunt. Sed ratio, in qua eſt prudentia, eſt ſuperior aliis viribus, in quibus ſunt aliæ virtutes. Ergo prudentia eſt nobilior aliis virtutibus.

Præterea. Gregorius dicit (I. Moral. cap. XV.) *Virtus* (a) *quo plus ſe poſſe conſpicit, eo ſine moderamine rationis deterius in præceps ruit*. Sed moderatio rationis ad prudentiam pertinet. Ergo ſine prudentia aliæ virtutes quanto majores ſunt, tanto magis nocent; & ita videtur quod prudentia ſit potiſſima inter alias virtutes.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod prudentia inter alias virtutes cardinales principalior eſt, & ad ipſam reducuntur omnes aliæ quaſi ad cauſam. Unde Antonius dicit (in Vitis Patrum Lib. IV. cap. XLII) quod diſcretio quæ ad prudentiam pertinet, eſt genitrix, & cuſtos, & moderatrix virtutum. Et hoc ſic patet. Virtus enim, ut dicit Tullius (Rhet. Lib. III.) movet in modum naturæ, ſcilicet per quamdam inclinationem affectus. Omnis autem naturæ inclinatio præexigit aliquam cognitionem quæ & finem præſtituat, & in finem inclinet, & ea quibus ad finem pervenitur provideat: hæc enim ſine cognitione fieri non poſſunt. Propter quod etiam a Philoſophis dicitur, opus naturæ eſſe opus intelligentiæ: alias ea quæ natura fiunt, a caſu acciderent. Et per hunc modum oportet quod per rationem, quam perficit prudentia, & rectam facit, præſtituatur finis aliis virtutibus non ſolum communis, ſed etiam proximus, qui eſt attingere medium in propria natura. Medium autem ſecundum rationem rectam determinatur, ut in II. Ethic. (cap. VI. vel V.) dicitur. Secundo per rationem rectam eſt inclinatio earum in finem proprium, quæ eſt intentio finis in virtutibus acquiſitis, inquantum ex operibus ratione regulatis habitus virtutis prædictam inclinationem cauſans inducitur; & quantum ad hoc dicitur genitrix virtutum. Tertio per prudentiam rectificatur via unicuique virtuti, quæ tendit in finem, inquantum per conſilium, & electionem ſegregantur utilia a nocivis reſpectu finis virtutis: & quantum ad hoc mediatrix, & cuſtos dicitur virtutum. Unde Gregorius II. Moralium (cap. XXXIII. vel XXV.) dicit: *Niſi virtutes reliqua ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes eſſe nequaquam poſſunt*.

Ad primum igitur dicendum, quod eſt duplex ſcientia. Una in univerſali; & hæc quidem facit ad virtutem vel parum, ſi ſit de operibus virtutis; vel nihil, ſi ſit de aliis quæ ad virtutem non pertinent. Alia ſcientia eſt directiva in particulari operatione, quam corrumpit dilectio faciens ignorantiam electionis; & hæc ſcientia multum facit ad virtutem; immo ſine hac non eſt virtus, nec hæc ſine virtute: & hæc pertinet ad prudentiam: quia, ut Philoſophus dicit in VI. Ethic. (cap. VI.) exiſtimationem prudentiæ corrumpit delectatio.

Ad ſecundum dicendum, quod ſanitas corporalis non indiget arte medicinæ ad perficiendum opera ſani hominis: & ideo ſic ad ſanitatem habendam non indiget homo ut ipſe medicinam habeat. Sed actum virtuoſi non poteſt homo facere niſi per prudentiam: quia quanto virtus eſt intentior, tanto eſt magis nociva, niſi adſit diſcretio prudentiæ, ut dicit Philoſophus (VI. Ethic. cap. XI.) & patet ex auctoritate Gregorii inducta.

Ad tertium dicendum, quod virtus eſt nomen generis, ſed virtus humana, vel virtus moralis, eſt nomen ſpeciei. Quamvis ergo illud quod eſt virtus, inquantum eſt virtus, ſit principalius in fortitudine propter difficultatem, tamen quod ſit virtus moralis, vel humana, hoc habet a ratione, per quam homo eſt homo, & electionem habens ſuorum operum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. III. vel II.)

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicit Tullius, intelligendum eſt de iuſtitia legali, quæ attendit bonum commune: de qua etiam dicit Philoſophus in V. Ethic. quod eſt lucidior aliis virtutibus, ſicut lucifer aliis ſtellis. Hoc autem non dicitur per comparationem virtutis ad virtutem, ſed per comparationem privati boni, quod attendit virtus ſimpliciter, ad commune bonum.

Ad quintum dicendum, quod in contrariis non ſemper eſt conſequentia in ipſo, ſed quandoque conſequentia e contrario: quod contingit præcipue in illis quæ ſunt ordinata ad invicem ſecundum perfectum, & magis perfectum: & ideo illud quod de per-

(a) Al. quæ, & mox ea.

perfectionem maioris boni diminuit, eſt minus malum quam hoc quod etiam ipſum parvum bonum quod reſtat, tollit.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut ratio ſpeculativa procedit ad concluſionem ex principiis per ſe notis, ita ratio prudentiæ procedit ad electionem, & conſilium de his quæ ſunt ad finem, ex fine: & ideo dicuntur fines aliarum virtutum eſſe principia prudentiæ. Hi tamen fines præexiſtunt in ratione eſſentialiter: quia ad hoc tendit virtus moralis ut appetitus rationi concordet: unde his finibus (a) maxime prudentia quæ rationem perficit, eſt affinis.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de partibus virtutum cardinalium: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. De partibus prudentiæ.
Secundo. De partibus temperantiæ.
Tertio. De partibus fortitudinis.
Quarto. De partibus iuſtitiæ.

ARTICULUS I.

An memoria præteritorum, intelligentia præſentium, & providentia futurorum ſint partes prudentiæ, ſicut dicit Tullius.

2. 2. *quæſt.* lxix. *art.* 1. 2. 6.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod partes prudentiæ a Tullio male aſſignentur. Dividit enim (Lib. II. de invent.) prudentiam in memoriam præteritorum, & intelligentiam præſentium, & providentiam futurorum. Providentia enim ſecundum Philoſophum in VI Ethic. (cap. VI. vel VIII. non ſe extendit ultra humana bona. Sed intelligentia eſt etiam divinorum. Ergo non poteſt eſſe pars prudentiæ.

2. Præterea. Ad prudentem, ut dicitur in VI. Ethic. (ubi ſup.) præcipue pertinet bene conſiliari. Sed conſilium non eſt de præteritis. Cum igitur memoria ſit præteritorum, videtur quod memoria non ſit pars prudentiæ.

3. Præterea. Providentia idem videtur quod prudentia. Ergo non debet ei aſſignari ut pars.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. A quibuſdam aſſignantur partes prudentiæ *providentia*, *cautio*, *circumſpectio*, *docilitas*: & videtur quod male. Quia ad quemlibet actum prudentiæ omnia oportet prædicta concurrere. Sed habitus diſtinguuntur per actus. Ergo non ſunt virtutes diſtinctæ ab invicem.

2. Præterea. *Docilitas* eſt ex natura. Sed prudentia eſt virtus acquiſita, vel infuſa. Ergo non debet poni pars eius.

3. Præterea. Cavere oppoſitum pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo *cautio* non debet poni magis pars prudentiæ quam aliarum virtutum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Philoſophus in VI. Ethic. (cap. VIII. & IX.) adiungit prudentiæ tres, ſcilicet *eubuliam*, *ſyneſim*, & *gnomen*: & videtur quod male. Quia ipſe dicit in eodem Lib. quod prudens eſt totaliter conſiliativus. Sed *eubulia*, ut ipſe dicit, eſt bona conſiliatio. Ergo eubulia idem eſt quod prudentia, & non pars eius.

2. Præterea. *Syneſis* eſt bona diiudicatio. Sed iudicium in operabilibus eſt ipſa electio. Cum igitur eligere recte ſit prudentiæ proprium, videtur quod ſyneſis ſit idem quod prudentia.

3. Præterea. Damaſcenus in III. Lib. (de Fide cap. XIV.) dicit, quod *gnomen* idem eſt quod ſententia. Sed ſententia ad iudicium pertinet. Ergo videtur quod *ſyneſis*, & *gnomen* non differant.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. A quodam Philoſopho Græco attribuuntur prudentiæ partes decem, ſcilicet *eubulia*, *ſolertia*, *providentia*, *regnativa*, *militaris*, *politica*, *œconomica*, *dialectica*, *rhetorica*, *phyſica*: & videtur quod male. Quia *phyſica* ſcientia quædam eſt de neceſſariis, & de his non eſt prudentia, ut dicit Philoſophus in VI. Ethic. (cap. VI.) Ergo *phyſica* non eſt pars prudentiæ.

2. Præterea. *Dialectica*, & *rhetorica* artes quædam ſunt, & ſcientiæ. Sed prudentia dividitur contra ſcientiam, & artem in VI. Ethic. (ubi ſup.) Ergo non ſunt partes eius.

3. Præterea. Philoſophus dicit in VI. Ethic. (ibid.) quod *politica* eſt idem quod prudentia. Ergo non debet poni pars eius.

4. Præterea. Multa alia exercitia ſunt in civitatibus quam *militaris*. Ergo non debet magis ipſa poni pars prudentiæ quam alia

(a) *Al.* maxima.

Digitized by Google

alia civitatis officia, ſicut eſt gubernatoria, negotiativa, & huiuſmodi.

5. Præterea. Urbanitates, ut dicit Philoſophus in VIII. Ethic. (cap. x.) ſunt tres, ſcilicet *regnum*, quando unus præſidet ad utilitatem populi, leges condens: *ariſtocratia*, quando plures principantur in diverſis officiis propter virtutem: (*a*) *timocratia*, quando divites æqualiter præſunt. In omnibus autem iſtis eſt aliquid prudentiæ. Ergo non magis debuit ponere *regnativam* quam alias duas.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod omne totum ad tria genera reducitur, ſcilicet univerſale, integrale, & potentiale: & ſimiliter pars triplex invenitur dictis tribus reſpondens. Integralis enim pars intrat in conſtitutionem totius, ſicut paries domus; univerſalis vero totius pars ſuſcipit totius prædicationem, ſicut homo animalis; potentialis vero pars neque prædicationem totius recipit, neque in conſtitutionem ipſius oportet quod veniat, ſed aliquid de potentia totius participat, ſicut patet in anima. Rationalis enim anima tota anima dicitur, eo quod in ipſa omnes animæ potentiæ congregantur. Senſibilis vero in brutis, & in plantis vegetabilis dicuntur partes animæ: quia aliquid de potentia animæ habent, ſed non totum. Unde dicitur in Lib. de plantis (I. cap. iv.) quod non habent animam, ſed partes animæ. Et ſecundum hunc modum tripliciter aſſignantur partes prudentiæ, & aliis virtutibus. Uno enim modo aſſignantur ei partes quaſi integrales, cum ſcilicet partes virtutis alicuius ponuntur aliqua quæ exiguntur ad virtutem, in quibus perfectio virtutis conſiſtit: & hæ partes, proprie loquendo, non nominant per ſe virtutes, ſed conditiones unius virtutis integrantes ipſam. Alio modo per modum partium ſubiectivarum; & ſic partes illæ nominant quidem virtutes, & ad invicem diſtinctas, ſed non quidem a toto, cuius partes aſſignantur, quia illud de eis prædicatur. Tertio modo per modum totius potentialis, inquantum ſcilicet aliquæ virtutes participant aliquid de modo qui principaliter, & perfecte invenitur in aliqua virtute: & hoc patebit per ſingula. Sic igitur dico, quod partes quas aſſignat Tullius prudentiæ, ſunt partes integrales. Quia enim prudentia circa particularia operabilia eſt, in quibus univerſalia principia dirigunt propter eorum contingentiam, & varietatem; oportet, ſicut dicitur de ſcientiis in Libro poſteriorum, ex eodem genere principia accipere, ut ex ſimilitudine aliorum factorum de his quæ facere oportet, recte ratiocinetur prudens: & ideo indiget experientia, & tempore, ut ex his quæ fuerunt, quæ memoria tenet, & ex his quæ intelligentia reſpicit, de futuris provideat. Memoria enim eſt ſecundum ipſum, per quam animus repetit illa quæ fuerunt, intelligentia per quam proſpicit ea quæ ſunt, providentia per quam aliquid (*b*) futurum videtur antequam factum ſit. Unde providentia eſt completiva, & formalis pars prudentiæ; aliæ vero quaſi materiales ad ipſam reducuntur.

Ad primum igitur dicendum, quod intelligentia hic dicitur cognitio eorum quæ ad opus eligibile accommodata ſunt. Et quia intelligentia eſt proprie univerſalium, quæ ſub tempore non cadunt, & ita quodammodo præſentis formam retinent; ideo intelligentia dicitur præſentium non ſolum univerſalium, quibus indiget prudens ad recte ratiocinandum de agendis, ſed etiam ſingularium quæ nunc ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod memoria præteritorum indiget prudens non propter ſe, ſed in ordine (*c*) ad præſentia eligibilia, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod prudentia eſt formalis pars, & completiva providentiæ: & ideo etiam quodammodo prudentia illa complectitur ex quibus ratio procedit in proviſionem futurorum.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem de partibus aliis aſſignatis a quibuſdam dicendum, quod etiam illæ ſunt ſicut partes integrales: requiruntur enim ad prudentiam, ſecundum quod de futuris coniectat ex parte præteritorum, & præſentium, ex quibus procedit. Oportet enim prudentem viam accommodam ad finem intentum invenire; quod (*d*) per *providentiam* facit, quæ eſt præſens notio futurum pertractans eventum: & iterum prohibentia removere. Contingit autem providentiam tripliciter impediri. Uno modo ex parte ipſius viæ inveniendæ, quæ quandoque videtur bona, & non eſt; & hoc impedimentum *cautio* aufert, cuius eſt ex virtutibus vitia virtutum ſpeciem præferentia diſcernere. Alio modo ex ordine ipſius

(a) Al. *timarcia*. (b) Al. facere. (c) Al. ad priora eligibilia. (d) Al. per prudentiam.

ipſius in finem, ne ſcilicet via quæ de ſe apta eſt ad finem, aliquo extrinſeco impediatur ne in finem ducere poſſit; & hoc ad *circumſpectionem* pertinet, quæ eſt cautela vitiorum contrariorum, quibus præcipue prudentia impeditur. Tertio modo ex parte ipſius hominis tendentis in finem, qui vias accommodas ad finem intentum invenire non poteſt: unde oportet quod per doctrinam ab aliis accipiat. Quia oportet principia operabilia vel a ſe habere prudentem, vel ab alio faciliter accipere. Qui autem neutrum habet, hic inutilis eſt vir, ut dicitur in I. Ethic. (cap. II. vel IV.) & ſic eſt *docilitas* paſſive dicta. Si autem *docilitas* accipiatur active, tunc pertinebit ad prudentiam ſecundum ſuum perfectiſſimum eſſe, prout ſcilicet non ſolum ſibi, ſed etiam aliis quæ ſunt utilia ad finem invenit; & ſic dicitur prudentia erudiendi imperitos.

Ad primum igitur dicendum, quod non eſt contra rationem partium quaſi integralium virtutis quod omnes concurrant ad actum unum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis docilitas habeat principium in naturali diſpoſitione, tamen complementum habet per gratiam, vel per conſuetudinem, ut dicit Philoſophus I. Ethic. (cap. III.) quod *oportet conſuetudinibus duci de civilibus: quia talis principia operabilium habet, vel ſuſcipere poteſt faciliter*.

Ad tertium dicendum, quod quia prudentia regulat omnes alias virtutes, ideo omnes participant aliquid prudentiæ: ſicut iraſcibilis, & concupiſcibilis participant aliqualiter rationem. Unde illud quod ad alias virtutes pertinet participative, cautio ſcilicet, ad prudentiam pertinet eſſentialiter.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem de partibus quas ponit Philoſophus in VI. Ethic. (cap. X. vel VIII.) ſciendum eſt, quod ſunt partes quaſi potentiales, eo quod ſunt virtutes & ab invicem, & a prudentia diſtinctæ, ſicut ipſe vult. Ad rationem enim pertinet præcipere quod faciendum eſt, quia aliæ vires obediunt aliqualiter rationi. Ratio autem non præcipit, niſi prius in ſe perfecta ſit quantum ad id quod eſt ſui ipſius, ſicut nec aliqua res movet ante ſui perfectionem. Perfectio autem rationis practicæ, ſicut & ſpeculativæ, conſiſtit in duobus, ſcilicet in inveniendo, & judicando de inventis. Inventio autem in agendis conſilium eſt: & ideo oportet haberi virtutem per quam ratio conſilietur; & hæc eſt *eubulia*, quæ ſecundum Philoſophum in VI. Ethic. (ubi ſup.) eſt rectitudo conſilii, qua bonum inquiritur convenientibus mediis ſecundum debitum tempus, & alias circumſtantias: & oportet haberi virtutem qua bene iudicet de conſiliatis; & hæc eſt *ſyneſis*, & *gnomen*, quæ qualiter differant, dicetur: & oportet haberi virtutem qua bene præcipiat; & hæc eſt *prudentia*, quæ, ut Philoſophus ibidem dicit, præceptiva eſt. Sed quia in operabilibus cognitio ordinatur ad opus, ideo & conſilium, & iudicium de conſiliatis ad præceptum de opere reducitur ſicut ad finem; & propter hoc prudentia eſt uſualis, & principalis reſpectu aliarum, & aliæ participant modum ipſius, ſicut ſupra dictum eſt.

Ad primum igitur dicendum, quod & conſilium, & iudicium pertinent ad prudentem, non ſicut principales actus eius, ſed ſicut ea quibus utitur ad ſuum actum.

Ad ſecundum dicendum, quod iudicium conſiſtit adhuc in cognitivis terminis; ſed electio eſt applicatio cognitionis ad opus: unde iudicium præcedit electionem.

Ad tertium dicendum, quod ad *ſyneſim* pertinet recte iudicare in illis ad quæ ſe extendunt legis præcepta communiter: unde *ſyneſis* eſt habitus iudicativus agibilium: ſed ad *gnomen* pertinet rectum iudicium de illis in quibus lex deficit, quæ ſpecialem habent difficultatem, in quibus (*a*) *epiceia* dirigit, ut dicitur VI. Ethic. unde *gnomen* ſecundum Philoſophum eſt rectum iudicium (*b*) *epiceios*.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem de partibus decem quas aſſignat Philoſophus Græcus, dicendum eſt, quod non ſunt partes unius rationis: unde diviſio eſt minus artificialis. Sciendum enim eſt, quod prudentia poteſt dupliciter conſiderari. Uno modo ſecundum eſſe abſolutum; alio modo ſecundum perfectum eſſe ipſius. Salvatur autem ratio prudentiæ in his quæ ad ipſum prudentem pertinent, ſed completum eſſe eius, ſecundum quod etiam ad alios ſe extendit. Primo ergo modo conſiderando prudentiam, ſic *providentia* eſt pars eius quaſi integralis formalis, ut dictum eſt; quæ ſecun-

(a) *Nicolai* epieicia. (b) *Idem* epieicous.

dum ipſum eſt *habitus* (*a*) *viam facere potens ad maius*, ideſt melius, *ut fiat ſicut oportet*: unde ipſa ponitur loco omnium aliarum partium eiuſdem rationis. *Eubulia* autem eſt pars eius quaſi potentialis; quæ ſecundum ipſum eſt *ſcientia conferentium*, ideſt utilium ad finem, de quibus eſt conſilium: & quia ipſa eſt prima, ideo ponitur loco aliarum quæ conſequuntur, & ſunt unius rationis. *Solertia* autem eodem modo reducitur ad prudentiam, ſicut *eubulia*; ſed in hoc differunt, quia *eubulia* invenit medium conveniens ad opus ratiocinando, & inquirendo, quia conſilium quæſtio eſt, ut dicitur in III. Ethic. (cap. VIII. vel V.) ſed *ſolertia* invenit quaſi ſubito: eſt enim habitus ex repentino inveniens quod convenit, vel ut in I. Poſteriorum (cap. ult.) dicitur, *ſubtilitas quædam in non proſpecto tempore medii*; non tamen ponitur virtus in VI. Ethic. ſicut eubulia: tum quia *eubulia* ſe habet ad bonum tantum, *ſolertia* autem ad bonum, & ad malum: tum quia *ſolertia* magis dependet ex naturali ingenio quam ex aſſuetudine. Sciendum etiam, quod *ſolertia* eſt inventio medii ſine perſpecto tempore tam in operativis quam in ſpeculativis, tam in neceſſariis quam in contingentibus; ſed *euſtochia* eſt tantum in operativis, quæ eſt bona (*b*) coniectario de contingentibus. Si autem conſideretur prudentia ſecundum quod ad alios ſe extendit, ſic non aſſignantur ei integrales aliæ quam etiam prudentiæ abſolute conſideratæ; ſubiectivæ autem, & potentiales aliæ. Poteſt enim aliquis coordinari alii dupliciter. Uno modo ad aliquem actum ſpecialem, ſicut ſcholares in his quæ ad ſtudium ſpectant, milites in his quæ ad pugnandum: unde talis adunatio (*c*) non remanet, ſed quamdiu actus talis exercetur reſpectu talis coordinationis ad alterum: (*d*) & ſic ordinat *militaris*, quæ eſt habitus ſpeculativus, & practicus exercitui conferentium. Alio modo coordinatur aliquis alicui in vita ſimpliciter: unde talis coordinatio nata eſt ſemper manere, niſi per accidens diſſolvatur. Hæc autem vel eſt reſpectu eorum qui ſunt in domo una: & ſic eſt *œconomica*, quæ eſt habitus ſpeculativus, ideſt conſiderativus, & practicus, ideſt activus, domui conferentium: vel eſt reſpectu eorum qui ſunt in eadem civitate, & ſic eſt *politica*, quæ eſt habitus ſpeculativus, & practicus civitati conferentium. Unde hæ ſunt partes ſubiectivæ prudentiæ. Sed quia in qualibet multitudine eſt duplex ordo, ut in XII. Metaph. (text. LII.) dicitur: unus quo ordinatur tota multitudo ad finem communem; alius quo ſingulariter partes multitudinis ordinantur ad invicem ſecundum fines proprios: ideo *politica* habet duas partes, unam quæ Regi civitatis competit, cuius eſt bonum commune totius multitudinis coniectare, & hæc dicitur *regnativa*, quæ eſt *experientia eius quod eſt gubernare multitudinem innocue*, vel *legis poſitiva*, ut in VI. Ethic. (cap. VII. vel VIII.) dicitur. Alia eſt quæ competit cuilibet de civitate, ſecundum quod ad bonum commune ordinatur: & hæc *politica* dicitur, nomen commune retinens. Et ideo dicit Philoſophus in VI. Ethic. (ubi ſup.) quod *legis poſitiva eſt architectonica*, quia fines proximi ordinantur ad finem communem. Et ſimiliter poteſt dividi *militaris* in *ductivam*; quæ competit duci exercitus, & *militarem* ſimpliciter: & ſimiliter *œconomica* in paternam, quæ competit patriſfamilias; & *œconomicam* ſimpliciter. Partes autem prudentiæ ſic acceptæ potentiales, ſunt omnes artes, & diſciplinæ: quia politica de omnibus ordinat a quibus, & quantum ſunt addiſcendæ, vel exercendæ, ut dicitur in I. Ethic. (cap. II. vel I.) Et ideo *phyſica*, quæ eſt de operibus quæ non ſunt a nobis, quia eſt ſcientia eorum quæ circa naturam ſunt; & *dialectica*, quæ eſt ex operibus quæ ſunt a nobis ordinatis ad ſciendum, cum ſit ſcientia bene diſputandi; & *rhetorica*, quæ eſt de his quæ ſunt a nobis ordinatis ad orandum, cum ſit ſcientia bene dicendi ad perſuadendum, dicuntur partes prudentiæ, ut dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod *phyſica* ponitur pars prudentiæ, inquantum de ipſa ordinat, & præcipit prudentia, ut dictum eſt; non autem ita quod ſit pars eius ſubiectiva, vel integralis.

Similiter autem eſt dicendum ad ſecundum de *dialectica*, & *rhetorica*.

Ad tertium dicendum, quod *politica* eſt prudentia quædam, qua homo dirigitur in his quæ ad alium ſpectant: unde nominat prudentiam completam. Et quia non omnis prudentia habet iſtam completionem, ideo ponitur pars eius. Tamen in eo in quo completum habet eſſe, prudentia non differt ſecundum ſubſtantiam habitus *prudentiæ*, & *politicæ*, ſed ratione tantum.

Ad quartum dicendum, quod militare exercitium maxime pertinet ad conſervationem.

(a) *Al.* vitam. (b) *Al.* continuatio. (c) *Forte* non ſemper manet. (d) *Al. deeſt* & ſic.

nem communitatis : & ideo *militaris* potius ponitur quam aliæ, ut negotialis, & huiuſmodi : per eam enim intelliguntur ; ſicut etiam per artes liberales, quas tangit, dicuntur intelligi mechanicæ, quæ ſimili modo ſunt partes prudentiæ.

Ad quintum dicendum, quod regnum inter alia regimina dignius eſt, ut Philoſophus in VIII. Ethic. dicit : & ideo potius regnum quam alia poſuit.

ARTICULUS II.

Utrum continentia, clementia, & modeſtia ſint partes temperantiæ, ſicut dicit Tullius.

2. 2. *quæſt.* CXXVIII. *art.* I.

1 AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod partes temperantiæ male aſſignentur a Tullio in prima Rhetorica (ſeu de invent. Lib. II.) Dicit enim, quod partes temperantiæ ſunt *continentia*, *clementia*, & *modeſtia* : & videtur quod male. Quia continentia, ut dicit Philoſophus in VII. Ethic. (cap. I.) dividitur contra virtutem univerſalem. Ergo non debet poni pars alicuius virtutis.

2. Præterea. *Clementia*, ut dicit Tullius (loc. cit.) eſt *virtus per quam animus concitatus in odium alicuius, benignitate retinetur*. Hoc autem videtur ad manſuetudinem pertinere : manſuetudo autem non eſt pars temperantiæ, cum ſit in iraſcibili, temperantia autem in concupiſcibili. Ergo videtur quod nec *clementia* debeat poni pars temperantiæ.

3. Præterea. Modeſtia a modo obſervando dicitur. Sed hoc eſt neceſſarium in qualibet virtute. Ergo modeſtia non eſt pars alicuius virtutis, ſed conſequitur omnem virtutem.

4. Præterea. Tullius dicit (loc. cit.) quod modeſtia eſt pudor honeſtatis, puram, & ſtabilem comparans auctoritatem. Pudor autem videtur eſſe idem quod verecundia. Cum ergo verecundia non ſit virtus, ſed paſſio, ut dicit Philoſophus in IV. Ethic. (cap. XVII.) videtur quod modeſtia non debeat poni pars virtutis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. A quibuſdam ponuntur partes temperantiæ *ſobrietas*, & *caſtitas* : & poteſt haberi ex III. Ethic. (cap. XII.) & videtur quod (*a*) inſufficienter. Quia ſobrietas eſt circa delectationes guſtus, caſtitas autem circa delectationes tactus. Cum igitur etiam alii ſenſus habeant ſuas delectationes, videtur etiam quod circa eas debeant aſſignari aliquæ virtutes.

2. Præterea. Contingit peccare non ſolum in delectationibus ſenſuum exteriorum, ſed etiam in delectationibus ſenſuum interiorum, & etiam intellectus, ſicut patet de curioſitate. Similiter etiam in delectationibus, & concupiſcentiis exteriorum rerum, ut honoris, pecuniæ, & huiuſmodi, quæ ſecundum ſe videntur eligibilia, contingit eſſe peccatum per ſuperabundantiam, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. ult.) Sed virtus, & vitium ſunt circa idem. Ergo & circa illas delectationes debet aliqua virtus poni.

3. Præterea : Virtus eſt circa difficile, & bonum. Sed magis ſunt difficilia ad quæ non omnes tenentur, ſicut virginitas, & abſtinentia etiam ciborum neceſſariorum, quam ſobrietas, & caſtitas. Ergo magis debent poni partes virtutis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Quidam Philoſophus Græcus (Andronicus) ponit ſeptem partes temperantiæ, ſcilicet *auſteritatem*, *continentiam*, *humilitatem*, *ſimplicitatem*, *ornatum*, *bonam ordinationem*, *per ſe ſufficientiam* : & videtur quod male. Auſteritas enim, ut ipſe dicit, eſt habitus ſecundum quem aliqui neque afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab aliis recipiunt. Hoc autem videtur eſſe vitioſum, & contrarium amicitiæ, quæ maxime collocutionibus amicorum gaudet. Ergo auſteritas non debet poni pars virtutis.

2. Præterea. Humilitas ſuperbiæ opponitur. Sed ſuperbiam Philoſophus ponit inter vitia quæ opponuntur fortitudini, ut patet in III. Ethic. (cap. X. vel XV.) Ergo humilitas non eſt adiuncta temperantiæ, ſed fortitudini.

3. Præterea. Ipſe dicit, quod humilitas eſt habitus non ſuperabundans in ſumptibus, & præparationibus. Sed quicumque non ſuperabundat, eſt contentus illis quibus oportet. Ergo cum ipſe dicat, quod hoc pertinet ad per ſe ſufficientiam, videtur quod idem ſit humilitas quod per ſe ſufficientia.

(a) *Al.* ſufficienter.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod illæ partes quas Tullius ponit, partes potentiales ſunt, inquantum participant modum temperantiæ. Sicut enim in ſcientiis modum oportet ſecundum materiam inquirere, ut dicitur in I. Ethic. (cap. II.) ita & in virtutibus. Materia autem virtutum moralium actiones, & paſſiones humanæ ſunt. In paſſionibus autem quædam ſunt in quibus paſſionem inferens de ſui ratione natum eſt in proſecutionem movere, ſicut delectabile quod concupiſcibili paſſiones infert; & in his difficile eſt retrahi a proſecutione, & facile eſt proſequi. Unde temperantia, quæ circa principalia delectabilia eſt, modum habet in retrahendo; & propter hoc temperatus plus aſſimilatur inſenſibili, qui ſuperabundat in fuga, quam intemperato qui ſuperabundat in proſecutione talium delectabilium. In paſſionibus autem in quibus paſſionem inferentia nata ſunt ad fugam movere, ſicut ſunt timores, & audaciæ, difficile eſt proſequi, vel ſuſtinere, facile autem fugere: unde modus fortitudinis, quæ circa timores, & audacias maximorum terribilium eſt, modus eſt in aggrediendo: & ideo fortis magis ſimilatur audaci qui ſuperabundat in aggrediendo, quam timido qui ſuperabundat in fugiendo. In actionibus autem non conſideratur inclinatio affectus magis ad unum quam ad aliud niſi per accidens, inquantum convincitur paſſionibus. Et ideo iuſtitiæ, quæ circa actiones eſt, modus eſt æqualitas, ſicut fortitudinis ſuperextenſio, & temperantiæ refrenatio, & diminutio. Omnes igitur virtutes in quibus difficultas conſiſtit in refrenando proſecutionem, conveniunt in modo cum temperantia: hoc autem contingit in omnibus in quibus eſt inclinatio ad proſequendum. Hæc autem inclinatio duplex eſt. Una qua affectus inclinatur per paſſionem; alia qua ex paſſionibus ipſius eſt inclinatio ad exteriores geſtus, quæ ſunt ſigna interioris paſſionis. Affectus autem inclinat ad proſequendum vel bonum proprium; & hanc inclinationem refrenat *continentia*, quæ, ut dicit Tullius (loc. cit.) eſt *per quam cupiditas conſilii gubernatione regitur*: vel malum alienum, inquantum eſt contrarium bono proprio; & hanc inclinationem refrenat *clementia*, quæ, ut dicit Tullius (ibid.) eſt *virtus per quam animus in odium alicuius concitatus, benignitate retinetur*. Inclinationem autem quæ ad exteriores geſtus eſt, quibus interior affectus oſtenditur, refrenat *modeſtia*, ut nihil in eis immoderatum ſit; quæ eſt virtus per quam pudor honeſtatis puram, & ſtabilem comparat auctoritatem. Sed quia difficillimum eſt refrenare a delectationibus tactus, ideo iſte modus in temperantia (quæ eſt circa huiuſmodi delectationes) conſiſtit principaliter, & quaſi integraliter, in aliis autem participative.

Ad primum ergo dicendum, quod continentia tripliciter dicitur. Uno modo ſecundum quod aliquis habet rationem rectam, quæ a paſſionibus excellentibus nondum edomitis refrenar; & eſt circa eadem ac temperantia, ut in VII. Ethic. (cap. IX. vel XI.) dicitur: ſic enim Philoſophus continentiam accipit: & differt a temperantia in hoc quod temperatus huiuſmodi paſſiones non patitur: & ſecundum hoc continentia non eſt virtus, quia operatur quod bonum eſt, non delectabiliter, & faciliter, quod requiritur ad virtutem; & ita reducitur ad temperantiam ſicut imperfectum ad perfectum, & ut pars potentialis. Alio modo dicitur continentia ſecundum quam homo ſe refrenat non ſolum ab illicitis delectationibus, ſed etiam a licitis; & ſic dicit quemdam perfectum ſtatum temperantiæ, ſicut & virginitas: unde reducitur ad temperantiam per modum partis ſubiectivæ. Tertio modo dicitur continentia per quam (*a*) retinetur animus a quibuslibet concupiſcentiis: & hanc acceptionem ponit etiam Philoſophus in VII. Ethicor. (ubi ſupra) & ſic videtur eam accipere Tullius, ut patet per diffinitionem poſitam. Unde ſic ponitur pars temperantiæ, inquantum participat modum temperantiæ, etiam circa alienum.

Ad ſecundum dicendum, quod clementia non eſt omnino idem quod manſuetudo: quia manſuetudo refrenat a concitatione, ut ſcilicet quis per iram non incitetur: eſt enim ſecundum Philoſophum Græcum virtus iraſcibilis, ſecundum quam ad iras ſumus difficile mobiles: clementia autem refrenat ab executione vindictæ etiam poſt (*b*) comminationem; & ſic clementia magis eſt circa actiones; & ſic eſt pars iuſtitiæ (*c*) epiceia, quia epiceius eſt diminutivus pœnarum, ut dicit Philoſophus in V. Ethic. (cap. ult.) Tamen poſſunt ratione prædicta clementia, & manſuetudo ſicut

(*a*) *In editis* reducitur. (b) *Al.* communicationem. (c) *Al.* epiocia, quia epiciius.

Digitized by Google

ſicut partes potentiales ad temperantiam reduci: quia partes potentiales virtutum non oportet quod communicent cum eis in materia, & ſubiecto, ſed in modo.

Ad tertium dicendum, quod modeſtia non dicitur ex hoc quod imponat modum in qualibet materia ſecundum quod hic accipitur, ſed tantum in exterioribus geſtibus, ut ſcilicet in eis maturitas debita obſervetur: & huius virtutis pars potiſſima eſt eutrapelia, quam Philoſophus ponit (V. Eth. c. xv.) quia etiam in ludicris, in quibus eſt difficilius, modum debitum non excedit.

Ad quartum dicendum, quod pudor non ponitur hic pro paſſione verecundiæ, ſed pro quadam exteriori compoſitione, cuius pudor cauſa eſſe poteſt; ſicut etiam caſtitas pudor interdum dicitur, quia contrarium eius maxime eſt turpe, quod verecundia timet. Similiter contrarium modeſtiæ eſt maxime apparens: & ſic eſt natum confuſionem inducere, quam pudor timet.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum de aliis partibus, ſcilicet *ſobrietate*, & *caſtitate*, quod ſunt partes ſubiectivæ temperantiæ: quia caſtitas eſt circa delectabilia tactus abſolute, quæ ſunt in venereis; ſobrietas autem circa delectabilia guſtus, prout eſt tactus quidam, quæ ſunt in cibis, & potibus.

Ad primum ergo dicendum, quod delectationes aliorum ſenſuum non ſunt vehementes ſicut delectationes tactus, eo quod non ſunt per coniunctionem rei, ſed ſpeciei. Unde difficultas refrenandi iſtas delectationes non eſt ex impetu earum: & ideo non oportet quod ſit aliqua virtus in parte affectiva circa eas; ſed ſufficit ad hoc prudentia, quæ eſt in ratione.

Ad ſecundum dicendum ſimiliter de aliis delectationibus.

Ad tertium dicendum, quod virginitas, & huiuſmodi non ſunt virtutes, ſed nominant ſtatum virtutis: & ideo de eis non ſit mentio.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem de aliis partibus quas Philoſophus Græcus ponit dicendum eſt, quod accipiuntur eodem modo ſicut partes Tullii, niſi quod clementiam omittit. (*a*) Continentiam enim ponit, & videtur eam accipere ſicut Philoſophus in VII. Ethic. (cap. III.) unde dicit, quod contineotia eſt habitus invictus a delectatione. Sed modeſtiam in multa dividit ſecundum diverſa exteriora, in quibus oportet hominem modum imponere. Exteriora enim in quibus modeſtia modum imponit, ſunt tria. Primum eſt collocutiones ad eos quibus convivimus; & in his ponit modum *auſteritas*, cuius diffinitio in obiiciendo ſupra poſita eſt. Secundum eſt bona exteriora, ut veſtes, equi, & huiuſmodi; & in his ponit modum *humilitas* quantum ad quantitatem in uſu: unde ſecundum ipſum, humilitas eſt *habitus non ſuperabundans in ſumptibus, & præparationibus*: ſed *ſimplicitas* quantum ad modum quætendi, quæ ſecundum ipſum eſt *habitus contentus his quæ contingunt, non enim multum ſolicitus eſt de talibus*. Tertium eſt actiones propriæ quæ ad corpus pertinent; & in his ponit modum quantum ad agentem *ornatus*, qui ſecundum ipſum eſt *ſcientia circa decens in motu, & habitudine*; quantum autem ad exteriora, quæ conſideranda ſunt ut (*b*) debito tempore, & loco, & huiuſmodi, *ordinatio*, quæ ſecundum ipſum eſt experientia ſeparationis, & diſcretionis actuum, ut ſciat loqui verum in tempore ſuo; quantum vero ad inſtrumenta, vel auxilia quibus indigemus ad actionem, eſt *per ſe ſufficientia*, quæ ſecundum ipſum eſt *habitus contentus quibus oportet*.

Ad primum ergo dicendum, quod auſteritas, ſecundum quod ponitur virtus, non omnino auferr delectationem quæ eſt in colloquiis, ſed aufert ſuperabundantiam in illa. Et quia maior difficultas accidit in abſtinendo ab his, ideo a defectu hæc virtus nomen accepit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuperbus, inquantum ſe ſuperextendit ad ea quæ ſunt ſupra ipſum, ſic habet aliquid de modo audacis; & ideo reducitur aliquo modo ad vitia oppoſita fortitudini: quamvis proprie loquendo, ſecundum quod communiter de ſuperbia loquimur, magis ſit exceſſus magnanimitatis. Humilitas autem, inquantum diminutio eſt, habet aliquid de modo temperantiæ; & ideo ad ipſam reducitur ſicut pars potentialis.

Ad tertium dicendum, quod differentia humilitatis, & per ſe ſufficientiæ patet ex his, quæ dicta ſunt.

A R-

(a) Al. Conſcientiam. (b) *Forte ſupplendum* fiant.

ARTICULUS III.

Utrum magnificentia, fidentia, patientia, perſeverantia bene aſſignentur a Tullio eſſe partes fortitudinis.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod partes fortitudinis male aſſignentur a Tullio. Aſſignat enim has partes, *magnificentiam*, *fidentiam*, *patientiam*, *perſeverantiam*. Magnificentia enim, ut dicit Philoſophus IV. Ethic. (cap. v.) eſt idem liberalitati. Sed liberalitas ad iuſtitiam reducitur. Ergo & magnificentia.

2. Præterea. Fiducia ad ſpem pertinet. Sed materia fortitudinis non eſt ſpei paſſio, ſed timor, & audacia, ut dicit Philoſophus in III. Ethic. (cap. ix.) Ergo pars fortitudinis non eſt fiducia.

3. Præterea. Philoſophus in Lib. IV. Topic. (cap. x.) reducit in idem mitem & abſtinentem, qui videtur idem quod patiens: quia abſtinens eſt qui patitur, & non deducitur; mitis qui non patitur. Sed manſuetudo, ſive clementia ponitur pars temperantiæ. Ergo & patientia.

4. Præterea. Ad perſeverantiam pertinere videtur immobiliter operari. Sed hoc in omni virtute requiritur, ut dicit Philoſophus in II. Ethic. (cap. iv.) Ergo perſeverantia non debet poni pars fortitudinis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. A Macrobio (de ſomnio Scipionis) ponuntur ſeptem partes fortitudinis, ſcilicet *magnanimitas*, *fiducia*, *ſecuritas*, *magnificentia*, *conſtantia*, *tolerantia*, *firmitas*: & videtur quod male. Magnanimitas enim eſt circa magnos honores; qui inter bona computantur, ut dicitur in IV. Ethicor. (cap. vii. vel viii.) fortitudo autem eſt circa audacias, & timores quæ ſunt magnorum malorum. Ergo magnanimitas non eſt fortitudinis pars, cum ſit circa oppoſitam materiam.

2. Præterea. Unum vitium non opponitur duabus virtutibus. Sed timiditas opponitur ſecuritati, & fiduciæ. Ergo non ſunt duæ virtutes, ſed una.

3. Præterea. Conſtantia mutabilitati opponitur: ſimiliter etiam & firmitas. Ergo non debent poni duæ partes fortitudinis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Philoſophus in III. Ethic. (cap. xii.) ponit quinque modos adiunctos fortitudini veræ, ſcilicet civilem, militarem, illam quæ ex furore, vel triſtitia, illam quæ procedit ex experientia, quæ facit ſpem vincendi propter frequenter viciſſe, & illam quæ procedit ex ignorantia: & videtur quod male. Quia iſtæ virtutes cardinales ſunt virtutes politicæ. Sed genus additum ſpeciei non contrahit in partem ſpeciei. Ergo civilis fortitudo non eſt pars fortitudinis.

2. Præterea. Militaris ſub politica ordinatur, ut dicit Philoſophus in I. Ethic. (cap. 1.) Ergo non debet dividi militaris fortitudo contra civilem.

Præterea. Ignorantia excuſat a peccato propter hoc quod tollit voluntarium. Sed voluntarium requiritur ad virtutem, ſicut ad peccatum. Ergo non debet poni aliqua pars virtutis per ignorantiam.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Quidam Philoſophus Græcus (Andronicus) ponit ſeptem annexa fortitudini, ſcilicet *eupſychiam*, (*a*) *leniam*, *magnanimitatem*, *virilitatem*, *perſeverantiam*, *magnificentiam*, (*b*) *andragathiam*: & videtur quod male. Quia, ut ipſe dicit, eupſychia dicitur robur animæ ad perficiendum opera ipſius. Hoc autem in omnibus virtutibus requiritur. Ergo non eſt pars alicuius virtutis.

2. Præterea. Lenia ſecundum ipſum eſt habitus promptos tribuens ad conari qualiter oportet, & ſuſtinere quæ ratio dicit. Sed promptitudo idem videtur eſſe quod facilitas, quæ relinquitur ex quolibet habitu. Ergo lenia eſt magis genus virtutis quam ſpecies alicuius virtutis.

3. Præterea. Ipſe dicit, quod andragathia eſt viri virtus adinventiva communicabilium operationum. Sed opera communicabilia ſunt materia iuſtitiæ. Ergo hæc virtus non debet poni pars fortitudinis, ſed magis iuſtitiæ.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod partes quas Tullius aſſignat, ſunt partes potentiales, inquantum participant aliquid de materia fortitudinis. Fortitudo enim, ut dicit Philoſophus in III. Ethic.

(a) *Al. hic, & deinceps* lemam. (b) *Al.* androgachiam.

Ethic. (cap. IX. vel XIV.) proprie loquendo, eſt circa pericula mortis, & maxime quæ in bellicis eſt, quia in illis eſt maxime difficultas. Unde fortitudo ſecundum Græcum prædictum, virtus eſt iraſcibilis non facile obſtupefactibilis a timoribus qui ſunt (*a*) circa mortem: circa quæ habet duos actus, ſcilicet aggredi, & ſuſtinere ſine ſtupore; & hoc eſt eius magis proprium, ut ipſe dicit. Et quamvis principaliter fortis ſit circa iſta, tamen in omnibus aliis periculis, & arduis etiam bene ſe habet & in aggrediendo, & in ſuſtinendo. Et ideo omnes virtutes in quibus conſiſtit difficultas ex aggreſſione alicuius ardui, vel ex ſuſtinentia difficilis, aliquid de fortitudinis modo participant, & ad ipſam reducuntur ſicut partes potentiales, eo quod non eſt tanta difficultas in aliis ſicut in illis periculis circa quæ eſt fortitudo. Arduum autem in cuius aggreſſione conſiſtit difficultas, eſt ad aliquod magnum opus faciendum; & ſic eſt *magnificentia*, quæ ſecundum ipſum, eſt *rerum magnarum, & excelſarum cum animi ampla quædam, & ſplendidiſſima* (*b*) *proportione cognitio*, vel *cogitatio, atque miniſtratio*. Aut eſt ad aliquod bonum magnum conſequendum, & ſic eſt *fidentia*, quæ eſt certa ſpes perducendi ad finem rem inchoatam, vel magis conſequendi rem ſperatam: & ſecundum hanc acceptionem credo quod magnanimitas eſt idem quod fidentia. Id vero quod facit difficultatem in ſuſtinendo, vel eſt bonum laborioſum, & circa hoc eſt *perſeverantia*, quæ eſt (*c*) *in ratione bene conſideratata ſtabilis, & perpetua permanſio*, & præcipue ut quis a ratione recta propter triſtitiam, quæ in laboribus accidit, non recedat: quia ſicut continentia facit invictum a delectationibus, ita perſeverantia a triſtitiis, ut dicitur VII. Ethic. (cap. VII. vel VIII.) Vel eſt malum nocivum; & ſic eſt *patientia*, quæ ſecundum Tullium eſt *honeſtatis, aut utilitatis cauſa rerum arduarum, & terribilium voluntaria, ac diuturna perpeſſio*.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis magnificentia communicet cum liberalitate in materia, quia magna facta magnis ſumptibus fiunt, tamen communicat cum fortitudine in modo.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis fortitudo non ſit circa ſpem ſicut circa materiam, ſed magis magnanimitas; tamen habet ſpem concomitantem: quia fortis optimæ ſpei eſt circa materiam ſuam. Unde fidentia, & aliæ ſupradictæ partes in fortitudine, etiam ſecundum quod eſt ſpecialis virtus, inveniuntur quantum ad id quod eſt difficillimum in eis, ut quædam conditiones fortis; & ſic etiam poſſent dici aliquo modo partes quaſi integrales fortitudinis.

Ad tertium dicendum, quod malum nocivum tres paſſiones natum eſt generare, ſcilicet timorem, triſtitiam, & iram. Unde tres virtutes faciunt ſuſtinere huiuſmodi nociva. Fortitudo, ut homo non perturbetur per timorem; patientia, ut non perturbetur per triſtitiam immoderatam; & ſimiliter perſeverantia, quæ facit ut propter triſtitiam homo a rationis operibus non diſcedat, ſicut (*d*) patientia non permittit propter triſtitiam diſcedere ab æquanimitate mentis. Unde ſecundum Gregorium (homil. XXXV. in Evang.) *vera patientia eſt mala aliena*, ideſt ab aliis illata, *æquanimiter perpeti*. Manſuetudo autem facit ut homo non perturbetur per iram: unde abſtinens, de quo loquitur Philoſophus in IV. Topic. non eſt idem quod patiens, ſed ſe habet ad fortem, & mitem, ſimiliter & ad patientem, ſicut continens ad temperatum. Unde non oportet, ſi manſuetudo reducitur ad temperantiam, quod & patientia: quia paſſio triſtitiæ eſt ex victoria nocivi, ſicut & timor: & ideo difficultas in patientia, & fortitudine eſt etiam in non vinci a nocivis. Unde patientia participat modum fortitudinis; ſed ira eſt ad victoriam contra nocivum, unde difficilius eſt in refrenando: propter quod manſuetudo participat modum temperantiæ.

Ad quartum dicendum, quod perſeverantia uno modo dicit continuationem virtutis, & ſic eſt actus omnium virtutum: alio modo dicit propoſitum perſiſtendi, & ſic eſt ſpecialis virtus: quia habet ſpecialem rationem obiecti, ſcilicet laborioſum opus, prout natum eſt triſtitiam inferre.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem de partibus quas Macrobius ponit, dicendum, quod ſunt eiuſdem rationis cum partibus quas ponit Tullius, niſi quod duas harum dividit in duas ſpecies, ſcilicet *fidentiam*, quam

(a) *Al.* contra. (b) Nicolai: *propoſitione agitatio* vel *cogitatio &c.* (c) *Nicolai addit* ſecundum Tullium. (d) *Al.* potentia.

quam ponit Tullius, dividit in *magnanimitatem*, quæ eſt in ſperando magna conſequenda, ut magnos honore, & *fiduciam*, quæ eſt in conſequendis honoribus mediocribus, ac huiuſmodi, quam Philoſophus innominatam dicit (IV. Ethic. cap. x. vel xii.) Item *perſeverantiam* dividit in *firmitatem*, quæ facit permanentiam in opere, & *conſtantiam*, quæ facit permanentiam in propoſito animi. Et addit etiam unam, ſcilicet *ſecuritatem*, quæ timori opponitur: unde propinquius ſe habet ad veram fortitudinem; ſed tamen differt a fortitudine, quia reprimit timorem non ſolum circa maxima terribilia quemadmodum fortitudo, ſed etiam circa quæcumque. *Tolerantia* vero eſt idem quod *patientia*; *magnificentiam* autem proprio nomine ponit.

Ad primum dicendum, quod magnanimitas, quamvis non conveniat in materia cum fortitudine, convenit tamen in modo, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod timiditas opponitur ſecuritati, non autem fiduciæ, ſed magis deſperatio.

Ad tertium dicendum, quod conſtantia opponitur mutabilitati in facto aliquo.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem (a) de partibus quas Philoſophus ponit in III. Ethic. (ubi ſup.) ſciendum, quod ſunt etiam partes potentiales, aliter tamen quam prædictæ: prædictæ enim partes a fortitudine deficiunt quantum ad difficultatem materiæ; ſed illæ quas Philoſophus ponit, quantum ad rectitudinem motivi: & ideo non ſunt virtutes, ſed participant aliquid de virtute fortitudinis. Motivum autem ad actum fortitudinis poteſt eſſe triplex. Uno modo intentio boni, vel honeſti; & ſic fortitudinis virtus eſt vel alicuius temporalis boni, vel honoris, vel alicuius huiuſmodi; & ſic deficit a ratione virtutis, & eſt fortitudo quam nominat politicam. Alio modo ex hoc quod removetur faciens difficultatem in actu fortitudinis, ſcilicet magnitudo periculi: & hoc quidem removetur per ignorantiam; & ſic eſt ultimus modus; & per ſpem vincendi, quæ poteſt ex duobus conſurgere: vel ex arte, ſive exercitio, & ſic eſt militaris fortitudo; vel experientia victoriæ, ſicut illi qui alias talia pericula evaſerunt, & ſic eſt penultimus modus. Tertio modo ex paſſione furoris, vel triſtitiæ illatæ, vel etiam timoris, vel deſperationis; & ſic eſt tertius modus.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo politica dicitur ex motivo, quia ſcilicet aliquod bonum quod a civitatibus præſtari fortibus ſolet, ad actum fortitudinis movet. Sic autem non dicuntur politicæ virtutes cardinales, ſed inquantum in vita civili perficiunt.

Ad ſecundum dicendum, quod militaris fortitudo dicitur, quia eam conſueverunt habere milites, qui habent exercitium, & artem bellandi: unde æquivocatur in militari, & politica.

Ad tertium dicendum, quod non eſt ignorantia de periculo omnino, ſed de quantitate periculi: & ideo non tollit totaliter rationem fortitudinis, ſed diminuit aliquid de laude eius.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem de partibus quas alius Philoſophus Græcus ponit, ſciendum, quod ſunt fere eædem cum illis quas ponit Macrobius. *Magnanimitatem enim*, & *magnificentiam*, & *perſeverantiam* proprio nomine ponit, & eas ſic diffinit. *Magnanimitas eſt habitus plus faciens communiter accidente pravis, & ſtudioſis*. Magnanimus enim non eſt contentus vitare prava, & facere bona ſecundum quod communiter ſufficit, niſi excellentius faciat hoc: & ideo dicitur in IV. Ethic. (cap. vii. vel viii.) quod operatur magnum in omnibus virtutibus. *Magnificentia* vero eſt *habitus ſuperferens habentes ipſum, & elatione adimplens*, inquantum ſcilicet effert propoſitum eius ad aliqua ſumptuoſa, & magna facienda. *Perſeverantia* vero eſt *ſcientia, vel habitus eorum quibus immanendum*, ideſt bonorum, *& non immanendum*, ideſt malorum, *vel neutrorum*, ideſt indifferentium. *Eupſychia* autem, quæ ſecundum ipſum eſt *robur animæ ad perficiendum opera ipſius*, videtur fidem eſſe quod conſtantia, & præcipue in ſpiritualibus, quæ ſunt opera animæ. *Lenia* autem, quæ ſecundum Philoſophum eſt *habitus promptos tribuens ad tolerare, & ſuſtinere quæ ratio dicit*, videtur idem quod patientia. *Virilitas* autem videtur idem quod fiducia, quam diximus differre a magnanimitate in hoc quod eſt communium bonorum, vel huiuſmodi, cum magnanimitas ſit magnorum, & quæ ſunt ultra neceſ-

(a) *Al. additur* dicendum.

ceſſitatem virtutis. *Virilitas* autem ſecundam ipſum eſt *habitus per ſe ſufficiens in his quæ ſunt ſecundum virtutem, & de neceſſitate virtutis*: & ſic differt virilitas a magnanimitate. Item ponit *andragathiam*, quæ eſt *virtus adinventiva communicabilium operum communiter*, ſcilicet iuxta magnificentiam, quæ tendit ad magna in communitatibus facienda: & in hoc differt a Macrobio, qui hanc diffinitionem non ponit propter hoc quod videtur eſſe idem liberalitati, niſi quod intantum differat quod liberalitas reſpicit bonum ſingulare, ſed andragathia bonum commune. Unde magis accedit ad magnificentiam: quia ea quæ indigent magnis ſumptibus, maxime ſunt ea quæ ad communitatem pertinent. Sed dictus Philoſophus omittit *ſecuritatem*, quam Macrobius ponit: quia ſecuritas videtur intrinſeca fortitudini, ut dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt ſupra de perſeverantia, quod poteſt eſſe ſpecialis virtus, inquantum reſpicit ſpecialem rationem obiecti, quamvis forte illa ratio poſſit inveniri in actibus diverſarum, aut omnium virtutum, ſicut eſt de magno quod reſpicit magnanimitas; ita etiam eſt dicendum de conſtantia, & eupſychia, quod idem eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod promptitudo illa intelligitur, ut homo propter difficultatem terribilium non turbetur, quod ad patientiam pertinet: unde ſicut patientia ſpecialis virtus eſt, ita & lenia, quæ idem eſt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis communicet cum iuſtitia quantum ad materiam, convenit tamen cum fortitudine quantum ad modum, ſicut & magnificentia.

ARTICULUS IV.

Utrum religio, pietas, gratia, vindicatio, obſervantia, veritas ſint partes iuſtitiæ, ſicut dicit Tullius.

2. 2. *quæſt.* lxxx. *art.* 1.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod partes iuſtitiæ male aſſignentur a Tullio (de invent. Lib. II.) Aſſignat enim iuſtitiæ ſex ſpecies, quæ ſunt *religio*, *pietas*, *gratia*, *vindicatio*, *obſervantia*, *veritas*: & videtur quod male. Quia Philoſophus dicit in VIII. Ethic. (cap. xi. vel xiii.) quod ſervi ad dominum non poteſt eſſe iuſtitia. Sed Deus maxime Dominus eſt. Ergo cum religio ſit hominis ad Deum, videtur quod non ſit pars iuſtitiæ.

2. Præterea. Sicut latria debetur Deo, ita etiam dulia debetur homini. Ergo ſic ut religio, quæ eſt idem quod latria, ponitur pars iuſtitiæ, ita debet poni & dulia.

3. Præterea. Supra diſtinct. xi. dictum eſt, quod pietas eſt idem quod latria; latria autem idem quod religio. Ergo pietas non debet dividi contra religionem.

4. Præterea. Vindicatio videtur pertinere ad vitium iræ, quæ eſt appetitus vindictæ. Ergo non debet poni pars virtutis.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. A Macrobio (Lib. I. de ſomnio Scipionis cap. viii.) ponuntur hæ partes. *Innocentia*, *amicitia*, *concordia*, *religio*, *pietas*, (*a*) *humanitas*, *affectus*: & videtur quod male. Quia innocentia omni peccato opponitur. Sed omni peccato non opponitur niſi virtus communis. Ergo & innocentia vel eſt virtus communis, vel ſequens omnem virtutem: ergo non debet poni pars iuſtitiæ.

2. Præterea. Illud quod conſequitur ad omnes virtutes, non debet poni alicuius virtutis pars. Sed amicitia eſt huiuſmodi: quia veræ amicitiæ fundamentum eſt honeſtum. Ergo non debet poni pars iuſtitiæ.

3. Præterea. Philoſophus in IX. Ethic. ponit circa amicitiam tria, ſcilicet beneficentiam, benevolentiam, & concordiam; a quibus omnibus dicit amicitiam differre. Ergo ſicut poſuit concordiam, ita debuit ponere alia duo.

4. Præterea. Affectus in omnibus moralibus requiritur. Ergo (*b*) non debet poni pars alicuius virtutis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Quidam ponunt quinque partes, quæ ſunt *obedientia* reſpectu ſuperioris, *diſciplina* reſpectu inferioris, (*c*) *æquitas* reſpectu parium, *fides*, & *veritas* reſpectu omnium: & videtur quod male. Quia iuſtitia generalis, ut dicitur in V. Ethic. (cap. iii. vel v.) attendit præcepta legis. Sed obedire eſt attendere præceptum. Ergo eſt idem quod iuſtitia generalis:

(a) Al. *bonitas*. (b) *Al. deeſt* non. (c) *Al.* æquitatem, fidem, & veritatem.

ralis: ergo non eſt pars inſtitiæ quæ eſt ſpecialis virtus, ſed magis e converſo.

2. Præterea. Rigor ad iuſtitiam pertinet, ſicut æquitas. Ergo ſicut ponunt æquitatem, ita ponere debent rigorem.

3. Præterea. Fides eſt virtus theologica. Ergo non debet poni pars iuſtitiæ, quæ eſt virtus cardinalis.

4. Præterea. Veritas ad intellectum pertinet, iuſtitia autem magis ad voluntatem: quia, ut dicit Anſelmus (dialogo de ver. cap. XIII.) eſt rectitudo voluntatis propter ſe ſervata. Ergo videtur quod veritas non ſit pars iuſtitiæ.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Quidam dividunt iuſtitiam in *liberalitatem*, & *ſeveritatem*: quam (a) dividunt in *benignitatem*, & *beneficentiam*: benignitatem vero in ſeptem partes, ſcilicet *religionem*, *pietatem*, *innocentiam*, *amicitiam*, *reverentiam*, *concordiam*, *miſericordiam*. Et videtur quod non bene. Quia, ut dicit Philoſophus V. Ethicor. (cap. XV.) virtuoſus eſt diminutivus pœnarum. Sed ſeveritas dicit huiuſmodi oppoſitum. Ergo non eſt pars virtutis.

2. Præterea. Liberalitas dat alicui quod eſt proprium dantis. Sed iuſtitia dat alteri quod ſuum eſt, & ei debitum. Ergo liberalitas non eſt pars iuſtitiæ.

3. Præterea. Miſericordia eſt paſſio, ut dicit Philoſophus in II. Eth. (cap. V.) Sed nulla paſſio eſt virtus, nec pars virtutis. Ergo miſericordia non eſt virtus, nec pars eius.

QUAESTIUNCULA V.

1. Ulterius. Philoſophus in V. Ethic. (cap. IV.) dividit iuſtitiam in *legalem*, & *ſpecialem*, quæ eſt æqualitas quædam in bonis, & malis exterioribus: quam dividit in *diſtributivam*, *&* (b) *commutativam*. Dividit etiam iuſtum in *politicum*, *paternum*, *&* *uxorium*; politicum autem in *legalem*, & *naturalem*. Ponit etiam circa iuſtitiam, (c) *epieiciam*, & *iuſtitiam metaphoricam*. Et videtur quod male. Species enim non debet dividi contra genus. Sed iuſtitia particularis eſt ſpecies iuſtitiæ legalis. Ergo non debet dividi contra eam.

2. Præt. Iuſtitia dirigimur in his quæ ad alterum ſunt. Sed omnis operatio unius ad alterum (d) commutatio quædam eſt. Ergo iuſtitia commutativa non debet poni pars iuſtitiæ ſpecialis, ſed idem ei.

3. Præterea. Iuſtum politicum videtur ad iuſtitiam legalem pertinere. Ergo non debet poni pars iuſtitiæ ſpecialis.

4. Præterea. Paternum, & dominativum, & uxotium non videntur differre niſi ſecundum materiam. Ergo non debet diſtingui iuſtum per prædicta.

5. Præterea. Epieicia, ut ipſe dicit, eſt aliquid melius iuſtitia. Ergo magis debet iuſtitia poni pars eius quam e converſo.

QUAESTIUNCULA VI.

1. Ulterius. Quidam (e) Philoſophus Græcus (Andronicus) dicit, quod familiares iuſtitiæ ſunt *liberalitas*, *benignitas*, *vindicativa*, *eugnomoſine*, *euſebia*, *euchariſtia*, *ſanctitas*, *bona commutatio*, *legis poſitiva*: & videtur quod male. Ipſe enim dicit, quod eugnomoſine eſt voluntaria iuſtificatio. Sed hoc neceſſarium eſt in omni iuſtitia, ut volens quis operetur, ut dicitur in V. Ethic. (cap. XI. vel XIV.) Ergo non eſt pars iuſtitiæ, ſed idem ſibi.

2. Præterea. Ad euchariſtiam ſecundum ipſum pertinet quibus ſit facienda gratia, & a quibus accipienda. Sed hoc videtur ad liberalitatem pertinere, cuius eſt gratis tribuere. Ergo non debet dividi contra liberalitatem.

3. Præterea. Secundum ipſum ſanctitas eſt ſcientia faciens fideles, & ſervantes quæ ad Deum ſunt iuſta. Sed hoc ad euſebiam pertinet, ſive ad religionem. Ergo non debet dividi contra euſebiam.

4. Præterea. Philoſophus ponit in VI. Ethicor. (cap. VII. vel VIII.) legis poſitivam ſpeciem politicæ, quam ponit idem prudentiæ. Ergo legis poſitiva magis pertinet ad prudentiam quam ad iuſtitiam.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, (f) quod iuſtitia in hoc differt a temperantia, & fortitudine, quod illæ moderant paſſiones intrinſecas, ſed iuſtitia moderat extrinſecas operationes: unde Philoſophus dicit (V. Ethic. cap. III. vel IV.) circa operationes iuſtitiam eſſe. In adulterio enim, ſecundum quod eſt contra iuſtitiam, attenditur uſus inordinatus, ſcilicet

(a) *Scilicet* liberalitatem. (b) *Al.* communicativam. (c) *Al.* epicieiam. (d) *Al. hic, & deinceps* communicatio, *&* communicativa. (e) *Vide 2. 2. quaeſt.* lxxx. *art. 1. argum. 4. ubi eumdem citat.* (f) *Al. additur* ſciendum.

rei alienæ; ſecundum autem quod opponitur temperantiæ, attenditur concupiſcentia non reſrenata ſub debito rationis. Moderatio autem actionum exteriorum ex duobus regulatur. Primo per comparationem operationis ad ipſum operantem; & ſic eiuſdem rationis eſt regulatio exteriorum operationum, & interiorum paſſionum, quæ ad exteriores inelinant operationes. Alio modo per comparationem ad alium; & in hoc eſt iam alius modus regulandi: & ideo exigitur alia virtus; & hoc proprie ad iuſtitiam pertinet: unde ab eodem actu, ſcilicet percuſſione alicuius, retrahit manſuetudo, ſcilicet ſecundum quod procedit ex paſſione interiori, & iuſtitia in ordine ad alium. In omni autem moderatione oportet quod illud quod moderatur, menſuræ, ſive regulæ alicui adæquetur. Unde ſicut moderatio paſſionum eſt adæquatio ipſarum ad rationem; ita moderatio exteriorum actuum, ſecundum quod ſunt ad alterum, eſt quod adæquentur illi ex comparatione ad quem moderantur. Et hæc quidem adæquatio eſt quando ei redditur quod, & quantum ei debetur: & hæc adæquatio proprius modus iuſtitiæ eſt. Unde ubicumque invenitur iſta adæquatio complete, eſt iuſtitia quæ eſt virtus ſpecialis; & omnes virtutes in quibus ſalvatur, ſunt partes ſubiectivæ iuſtitiæ. Ubi autem iſta adæquatio non ſecundum totum ſalvatur, ſed ſecundum aliquid, reducitur ad iuſtitiam ut pars potentialis, aliquid de modo eius participans. Iſta autem adæquatio tria complectitur, ut ex dictis patet, ſcilicet ut ſit ordinatum ad alterum; ut ſit ei debitum, alias ſuperexcederet actio eum ad quem ſit; & ut tantum reddatur quantum debetur, alias deficeret in minus. Sunt autem quædam virtutes quibus redditur alteri quod debetur ex neceſſitate legis, non tamen tantum, quia impoſſibile eſt; ſicut in honore qui eſt ad Deum, quod facit *religio*; & qui ad parentes, & ad patriam, quod facit *pietas*. Unde iſtæ virtutes deficiunt quidem a iuſtitia, & ſunt partes eius potentiales, & propinquiſſime ſe habent ad ipſam. Quædam vero ſunt quibus redditur alteri quod debetur non ex neceſſitate legis, ſed quadam honeſtate, ſicut Philoſophus dicit in VIII. Ethic. (cap. ult.) ſicut *gratia*, quæ eſt retributio beneficiorum, ſecundum Tullium, *miſericordia*, & huiuſmodi: & hæ virtutes aliquantulum magis diſtant a vera iuſtitia. Quædam autem virtutes ſunt quibus hoc circa quod principaliter eſt virtus, ordinatur ad alterum, non tamen ſecundum rationem debiti, ſicut *liberalitas*: & hæ adhuc magis diſtant a vera iuſtitia. Quædam vero hoc circa quod eſt virtus non principaliter, ſed ſecundario, ordinant ad alterum; ſicut quando fortitudo actum exteriorem, circa quem ſecundario eſt, ordinat ad alterum ut ad bonum gratiæ, & ſic induit quodammodo formam iuſtitiæ; & ſic omnis virtus poteſt reduci ad iuſtitiam: unde iuſtitia legalis eſt idem quod omnis virtus in V. Ethic. (cap. II. vel III.) Quantum ad paſſiones autem, circa quas principaliter ſunt illæ virtutes, nihil poſſunt habere de modo iuſtitiæ, eo quod per paſſiones immediate homo non ordinatur niſi ad ſeipſum; tamen per quamdam ſimilitudinem eſt ibi quædam forma iuſtitiæ, ſecundum quod diverſæ vires computantur ut diverſæ perſonæ: unde ſic eſt iuſtitia metaphorica, de qua Philoſophus loquitur in V. Eth. (cap. ult.) Ex dictis igitur poteſt patere de facili, qualiter omnes partes a Philoſophis aſſignatæ, ſunt partes iuſtitiæ: quia inter partes quas Tullius ponit, *vindicatio*, & *obſervantia* ſunt partes ſubiectivæ veræ iuſtitiæ: quia vindicatio reddit malum debitum, obſervantia autem bonum ad quod ſe obligavit. Vindicatio enim ſecundum eum eſt *virtus, qua vis, aut iniuria, & omne quod obfuturum eſt, defendendo, & ulciſcendo propulſatur*. *Religio* autem quæ eſt ad Deum, & *pietas* quæ eſt ad parentes, & coniunctos ſanguine, vel patria, ſunt partes potentiales, ſed propinquæ: quia reddunt quod debent, & ex obligatione legis, ſed non quantum, quia impoſſibile eſt. Has autem ſic diffinit. *Religio eſt quæ ſuperiori cuidam naturæ, quam divinam vocant, curam, cæremoniamque affert*: & dicitur a religando ſecundum Iſidorum (Lib. VIII. cap. 11.) vel ſecundum Auguſtinum (de vera religione cap. 1.) a reeligendo Deum quem amiſeramus. Pietas vero eſt *per quam ſanguine coniunctis, patriæque* (a) *benevolis officium, & diligens tribuitur cultus*. *Gratia* autem, & *veritas* reddunt quod debent ex quadam honeſtate, qua ſit ut homo gratiam beneficio impendat (quamvis non poſſit ad id in iudicio cogi) & quod talem ſe in dictis, & factis exhibeat qualis eſt, quod ad veritatem pertinet: de qua Philoſophus etiam determinat in IV. Eth. (cap. XIV.) Eſt enim gratia *in qua*

ami-

(a) Al. *benevolentia officium*.

Digitized by Google

amicitiarum, & obſequiorum alterius memoria, & remunerandi voluntas continentur.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa probat quod religio non ſit pars ſubiectiva iuſtitiæ; non autem quod non ſit pars potentialis propinqua.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut pietas quæ principaliter debetur parentibus, ſe extendit ad omnes ſanguine coniunctos, inquantum ex eiſdem parentibus deſcenderunt, & ulterius ad compatriotas, inquantum communicant in natali ſolo; ita religio, quæ Deo debetur, ſe extendit quodammodo ad eos qui Dei imagine ſunt inſigniti: unde religio, & dulia ſunt in proximo genere: & ideo ſub una comprehenditur a Tullio altera.

Ad tertium dicendnm, quod pietas alio modo ſumitur hic quam ibi.

Ad quartum dicendum, quod vindicare ex pœnæ deſiderio, vitioſum eſt; ſed ex ſola iuſtitia, & ſecundum ordinem iuris, iuſtitiæ eſt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem de partibus quas ponit Macrobius, ſciendum, quod una eſt pars ſubiectiva iuſtitiæ proprie dictæ, ſcilicet *innocentia*, ut nullus alteri quod ſuum eſt, auferat, & condividitur contra illam partem quæ unicuique reddit quod debet. Aliæ vero ſunt partes potentiales, quarum duæ ſunt reſpectu ſuperioris, ſcilicet *religio*, & *pietas*, ut reddant debitum, non tantum. Aliæ vero quatuor reddunt debitum ex honeſtate; & hoc vel æquali, & ſic eſt *amicitia*, de qua Philoſophus in IV. Ethic. (cap. xiv.) qua noſtris operibus congruenter ad alios utimur, & *concordia*, qua (*a*) operibus aliorum auxilia præſtamus: (*b*) vel reſpectu inferiorum, quibus quantum ad affectum interiorem impendimus ex debito honeſtatis *humanitatem*, & quantum ad exterius (*c*) *affectum* ſubventionis.

Ad primum ergo dicendum, quod innocentia hic ſumitur ſtricte ſecundum quod privat nocumentum alteri illatum.

Ad ſecundum dicendum, quod amicitia hic ſumitur non ſicut in VIII. Eth. (cap. 11.) quæ conſiſtit principaliter in affectu, ſed ut in IV. (cap. xiii.) quæ conſiſtit principaliter in affabilitate exteriori, quæ habetur etiam ad extraneos.

Ad tertium dicendum, quod beneficentia includitur in humanitate, benevolentia autem in affectu.

Ad quartum dicendum, quod affectus hic ſumitur ſtricte pro affectu ſubventionis, & compaſſionis ad alterum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem de partibus aliis ſciendum eſt, quod videntur eſſe ſubiectivæ iuſtitiæ proprie dictæ: quia ex obligatione legis tenetur homo ut ſuperiori obediat, ut inferiori ſuæ curæ commiſſo diſciplinam exhibeat, & ad æquales etiam, & ad omnes ſervet æqualitatem in rebus, fidem in factis, quæ eſt idem quod obſervantia, & veritatem in dictis, ſi tamen veritas ſumatur ea quæ eſt in confeſſionibus iudicii; alias ſi ſumeretur ſicut ſupra, eſſet pars potentialis iuſtitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia, ſecundum quod attendit principaliter rationem præcepti, eſt ſpecialis virtus: unde etiam obedit in illis quæ ad alias virtutes non pertinent: ſed ſecundum quod ex conſequente reſpicit præceptum, & bonum virtutis principaliter in eo quod facit, ſic eſt conſequens ad omnes virtutes.

Ad ſecundum dicendum, quod hic ſumitur æquitas ſecundum æqualitatem ſimpliciter, quæ eſt in rebus (*d*) commutabilibus: unde includit ſeveritatem, ſive rigorem, inquantum ſervat formam legis in his ad quæ legis intentio ſe extendit, & æquitatem, quæ, dimiſſa forma legis, intentionem ipſam ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod fides hic ſumitur pro fidelitate, non ſecundum quod eſt virtus theologica.

Ad quartum dicendum, quod veritas hic ſumitur, ſecundum quod eſt in ſigno exteriori, vel verbo, vel quocumque alio.

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem de aliis partibus a quibuſdam aliis aſſignatis, ſciendum eſt, quod in idem incidunt cum partibus prius tactis: quia *ſeveritas*, ſecundum quod hic accipitur, idem eſt quod vindicatio; & dividitur contra omnes alias partes iuſtitiæ, quia ipſa ſola malum reddit. *Liberalitas* autem valde large ſumitur pro qualibet boni exhibitione, vel debiti, vel non debiti, vel in affectu, vel in effectu: unde

(*a*) *Al.* ex operibus. (*b*) *Al.* & reſpectu. (*c*) *Nicolai* effectum. (*d*) *Al.* communicabilibus.

de dividitur in *beneficentiam*, & *benevolentiam*, & hic etiam largiſſime accipiuntur huiuſmodi. Unde dividitur beneficentia in ſeptem partes, quæ omnes comprehenſæ ſunt in ſuperioribus partibus: quia *miſericordia* comprehenditur in affectu, *reverentia* vero, quæ videtur idem quod dulia, comprehenditur ſub religione, ut ptius dictum eſt, & etiam ſub pietate.

Ad primum ergo dicendum, quod virtuoſus diminuit pœnam quam (*a*) debet ſervata intentione legis, non tamen contra legem.

Ad ſecundum dicendum, quod liberalitas large hic accipitur, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod aliquæ paſſiones, quamvis proprie loquendo non ſint virtutes, tamen inquantum ſunt laudabiles, habent aliquid de ratione virtutis; ſicut miſericordia, & verecundia, & præcipue ſecundum quod eſt ibi electio.

SOLUTIO V.

Ad quintam quæſtionem de aliis partibus quas Philoſophus ponit in V. Ethic. dicendum, quod diviſio Philoſophi complectitur omnia ad quæ vera iuſtitia habet ſe extendere: & ideo ponit *iuſtitiam metaphoricam*, in qua ſalvatur ſimilitudo tantum iuſtitiæ, & *legalem*, quæ ordinat ad alterum etiam circa id quod non principaliter eſt virtus, ſi illud ſit ordinatum a lege: & in idem reducitur *epieicia*, quæ differt a iuſtitia legali in hoc quod ſervat intentionem legis in his ad quæ forma legis ſe non extendit: & ſimiliter *dominativum*, & *paternum iuſtum*, in quibus redditur debitum, ſed non tantum: & iterum *diſtributiva*, & *commutativa*, quæ ſunt partes ſubiectivæ iuſtitiæ ſpecialis. *Legale* autem, & *principale iuſtum* non dividunt iuſtitiam, ſed illud ex quo eſt obligatio debiti, & iuſtitiæ: quia vel eſt ius naturale, vel poſitivum.

Ad primum ergo dicendum, quod ſpecies poteſt dividi contra genus diviſione quæ eſt nominis æquivoci in ſua ſignificata.

Ad ſecundum dicendum, quod commutatio proprie eſt, quando ex mutuis operibus fit aliquid alicui debitum; ſicut ex hoc quod unus laboravit in vinea alterius, alter conſtituitur ſibi debitor in tanto, quantum valet labor eius; & in his dirigit commutativa iuſtitia. Eſt enim æqualitas in ea commutationis: quia quantum unus dedit alteri, debet tantum ab eo recipere: & propter hoc etiam commutativa dicitur. Sed in diſtributiva non attenditur æqualitas recipientis ad eum qui dat, ſed ad alium qui etiam recipit: unde non eſt ibi æqualitas commutationis, ſed diſtributionis: & propter hoc dicitur diſtributiva, non commutativa.

Ad tertium dicendum, quod politicum tribus modis dicitur. Uno modo ſecundum quod reſpicit civilem vitam; & ſic omnes virtutes morales quandoque dicuntur politicæ. Alio modo ſecundum quod in vita civili ex civili ordinatione dirigitur quis; & hoc modo dicitur etiam iuſtitia particularis politica, inquantum dirigit in commutationibus ſecundum civilia ſtatuta: & tunc dividitur *politicum iuſtum* contra *dominativum*, & *uxorium*, & huiuſmodi: quia lex ſe extendit ad dirigendum in his, cum ſervus ſit res domini, & filius patris, & uxor viri. Unde directio in his magis eſt ſecundum œconomicam prudentiam, quam ſecundum civilia ſtatuta. Tertio modo dicitur politicum a vita civili, & civilibus ſtatutis, & ulterius ex intentione communis boni; & ſic politicum pertinet ad iuſtitiam legalem.

Ad quartum dicendum, quod in his tribus eſt diverſa ratio regendi, ſecundum quod ille ad quem eſt iuſtitia, minus vel magis eſt in poteſtate alterius: & ideo *uxorium iuſtum* magis convenit cum *iuſto politico* quam *paternum*, & *paternum* quam *dominativum*: quia magis appropinquat ad æqualitatem uxor viri quam filius patris, & quam ſervus domini. Unde non eſt differentia tantum ſecundum materiam, ſed etiam aliquo modo formalis.

Ad quintum dicendum, quod epieicia adiungitur legali iuſtitiæ, & circa eadem eſt, quamvis non ex eodem dirigit: quia legalis dirigit in ſcripto legis, ſed epieicia ex intentione legiſlatoris: & quamvis ſit excellentior quam iuſtitia legalis, non tamen poteſt dici cardinalis: tum quia eſt in ſupplementum legalis iuſtitiæ, & etiam quodammodo præſupponit illam: tum quia eſt idem omni virtuti aliqualiter, ſicut & legalis iuſtitia.

SOLUTIO VI.

Ad ſextam quæſtionem de aliis partibus ſciendum eſt, quod aſſignatio illius Philoſophi non differt a prædictis aſſignationibus niſi in duobus. Primo quia dividit religio-

nem

(*a*) *Al.* dicit.

nem in *euſebiam*, quæ ordinat ad Deum in cultu qui exhibetur in proteſtatione ſervitutis, ſicut ſacrificia, & huiuſmodi: unde dicit, quod eſt *ſcientia Dei famulatus*: & *ſanctitatem*, quæ ordinat ad Deum in omnibus aliis operibus vitæ: unde dicit, quod ſanctitas eſt *ſcientia faciens fideles, & ſervantes quæ ad Deum iuſta ſunt*. Secundo quia aſſignat partes ſubiectivas iuſtitiæ alio modo: quia iuſtitia & eſt in iudice ſicut in regulante, & eſt in aliis ſicut in regulatis. Ad iudicem autem duo pertinent: unum eſt quod æqualitates in aliis faciat, & ad hoc eſt *legis poſitiva*; aliud eſt ut inæqualitatem facientes puniat, & ad hoc eſt *vindicativa*. Ex parte autem aliorum ſimiliter duo requiruntur ad iuſtitiam. Unum eſt quod æqualitatem in commutando ſervent, quia æqualitatem iuſtitiæ diſtributivæ ſervare non eſt ſubditorum qui recipiunt, ſed ſuperioris qui diſtribuit; & ad ad hoc eſt *bona commutatio*. Aliud eſt quod ſi quando æqualitatem prætereunt, ad eam voluntarie revertantur; & ad hoc eſt *eugnomoſyne*, id eſt, voluntaria iuſtificatio. Aliæ autem partes ſupra poſitæ ſunt: *liberalitas* quidem, & *benignitas* etiam per nomina; *euchariſtia* autem idem eſt quod gratia, quæ etiam ſupra poſita eſt: eſt enim ſecundum ipſum euchariſtia *ſcientia eius quod eſt, quibus, & quando impendendum gratiam; & qualiter, & a quibus ſumendum*. Ponitur autem in diffinitione dictarum virtutum ſcientia, ſecundum quod omnes virtutes morales participant aliquid rationis, & prudentiæ: unde Socrates omnes virtutes dicebat eſſe ſcientias, ut dicitur VI. Ethic. (cap. XVII.)

Ad primum ergo dicendum, quod voluntaria iuſtificatio accipienda eſt hic non quælibet, ſed in determinato modo, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod impendere gratiam accipitur hic pro rependere ratione beneficii accepti: & ſic patet quod non eſt idem quod liberalitas.

Ad tertium dicendum, quod iam patet diſtinctio ſanctitatis, & euſebiæ ex his quæ dicta ſunt: unde ſanctitas eodem modo comparatur ad omnes virtutes, ſicut & iuſtitia legalis: quia ſicut iuſtitia legalis operatur actus omnium virtutum propter bonum commune, ita ſanctitas propter Deum.

Ad quartum dicendum, quod politica æquivocatur & ad cognitionem prudentiæ, & ad executionem iuſtitiæ: & ſimiliter legis poſitiva quæ eſt pars politicæ, ut ipſe ibidem dicit.

EXPOSITIO TEXTUS.

In quo habuerunt uſus eoſdem. Virtutes enim quæ conſiſtunt circa paſſiones illatas, habuerunt eumdem uſum in Chriſto quem in nobis propter paſſibilitatem corporis. Habuerunt etiam uſum quem habent in patria propter perfectionem animæ. Sed de virtutibus quæ ſunt circa paſſiones innatas, ſecus eſt: quia iſtæ paſſiones in Chriſto non fuerunt, ut neceſſarium eſſet eas per virtutem cohibere: unde etiam tentari potuit ab hoſte, ſed non a carne.

Sed alios uſus habebunt. Ergo ſunt aliæ virtutes: quia habitus diſtinguuntur per actus. Et dicendum, quod ſicut motus ad terminum, & quies in termino pertinent ad eamdem virtutem naturalem, ita quies in fine non requirit alium habitum quam motus tendens in finem ipſum. Et hoc modo diverſificantur actus virtutum in via, & in patria.

DISTINCTIO XXXIV.

De ſeptem donis Spiritus ſancti.

Nunc de ſeptem donis Spiritus ſancti agendum eſt: ubi prius conſiderandum eſt, an hæc dona virtutes ſint; ſecundo an in futuro deſitura ſint, vel omnia, vel horum aliqua; deinde an in Chriſto fuerunt cuncta hæc dona. Hæc dona virtutes eſſe, nec in futuro deſitura, Ambroſius oſtendit (Lib. I. de Spiritu ſanct. cap. xx.) ea ſeptem fore virtutes dicens, & in Angelis abundantiſſime eſſe, ſic. „ Civitas Dei illa Hieruſalem cæleſtis, non meatu alicuius fluvii terreſtris

„ (1)

„ (1) alluitur; ſed ex vitæ fonte procedens Spiritus ſanctus, cuius nos brevi ſa-
„ tiamur hauſtu, in illis cæleſtibus ſpiritibus redundantius videtur effluere, pleno
„ ſeptem virtutum ſpiritualium fervens meatu. Si enim fluvius riparum crepidi-
„ nibus editis ſuperfuſus exundat, quanto magis Spiritus omnem ſupereminens
„ creaturam, cum noſtræ mentis (2) arva tamquam inferiora perſtringat cæleſtem
„ illam Angelorum naturam effuſiore quadam ſanctificationum ubertate lætificat? "
Deinde ſanctificationes exponens, ſubdit. „ His autem ſanctificationibus ſignifica-
„ tur plenitudo ſeptem ſpiritualium virtutum, quas numeravit Iſaias (cap. XI.
„ 2.) dicens: Spiritus ſapientiæ, & intellectus, & conſilii, & fortitudinis, ſcien-
„ tiæ, & pietatis, & timoris Domini. Unum eſt ergo flumen, ſed multi ſpiri-
„ tualium donorum meatus. Quamvis ergo multi dicantur ſpiritus, ut ſpiritus ſa-
„ pientiæ, & intellectus &c. unus eſt tamen Dei ſpiritus, ſuæ libertatis arbiter,
„ omnia pro auctoritate voluntatis dividens ſingulis. " Hic expreſſe traditum eſt
ſeptem dona & virtutes eſſe, ſanctificationeſque fidelium mentium, & in futuro
non defitura, cum ſint & in Angelis.

Quod in Chriſto fuerint illa ſeptem dona.

IN Chriſto etiam hæc eadem fuiſſe Iſaias oſtendit dicens (cap. XI. 1.) „ Egre-
„ dietur virga de radice Ieſſe, & flos de radice eius aſcendet, & requieſcet ſu-
„ per eum ſpiritus Domini, ſpiritus ſapientiæ, & intellectus, ſpiritus conſilii, &
„ fortitudinis, ſpiritus ſcientiæ, & pietatis: & replebit eum ſpiritus timoris Do-
„ mini. "

Quod videtur obviare præmiſſis.

HIs autem videtur obviare quod Beda de timore Domini dicit ſuper parabolas (vel Proverb. cap. I.) ſcilicet quod omnis timor in futuro ceſſabit. Ait enim ſic ſuper illum locum, „ Timor Domini principium ſapientiæ. " „ Duo ſunt timores
„ Domini: ſervilis, qui principium eſt ſapientiæ; & amicalis, qui perfectionem
„ ſapientiæ comitatur. Servilis principium ſapientiæ eſt, quia qui poſt errata ſa-
„ pere incipit, primo timore corripitur divino, ne puniatur; ſed hunc perfecta ca-
„ ritas foras mittit. Succedit huic timor Domini ſanctus permanens in ſæculum
„ ſæculi, quem non excludit caritas, ſed auget; quo timet filius, ne vel in mo-
„ dico oculos amatiſſimi patris offendat. Uterque in futuro ceſſabit, caritas vero
„ numquam excidet. " Auguſtinus quoque ſuper locum Pſal. (v.) „ Adorabo
„ ad templum ſanctum tuum in timore tuo, " timorem Dei defiturum dicit, ſic.
„ Timor Domini eſt magnum præſidium proficientibus ad ſalutem; ſed pervenien-
„ tibus foras mittitur. Non enim timent iam amicum, ſi ad id quod (3) promiſ-
„ ſum eſt, perducti fuerint. " Ex his auctoritatibus ſignificatur, quod timor non erit in futuro. Si autem timor non fuerit in futuro, ergo nec ſeptem dona erunt, nec modo ſunt in Angelis, vel in animabus ſanctis. Ad quod dicimus, auctoritatum præmiſſarum quæ videtur repugnantiam dirimentes, quod ſeptem dona illa & in Angelis modo ſunt, & in animabus ſanctis feliciter viventibus, & in nobis erunt in futuro; ſed non habebunt omnino hos uſus, ſive hæc officia quæ nunc habent. Ut, verbi gratia, timor filialis modo facit timere ne offendamus quem diligimus, & ne ſeparemur ab eo, facit etiam nos revereri eumdem; in futuro vero faciet nos revereri, quando non timebimus ſeparari, vel offendere. Non ergo metus ſeparationis, vel offenſionis nunc eſt in Angelis, & in animabus ſanctis, nec in nobis erit in futuro; ſed reverentia, quæ eſt mixta cum ſubiectione dilectio: quæ etiam in Chriſto fuit, ſicut Apoſtolus dicit in Epiſtola ad Hebræos (cap. v. 7.) loquens de Chriſto: „ Qui exauditus eſt pro ſua reverentia. " Quidam tamen ſecundum effectum timorem in Chriſto, & in Angelis tantum eſſe contendunt.

Plena

(1) *Al.* abluitur. (2) *Al.* arcana. (3) *Al.* repromiſſum eſt.

Digitized by Google

Plena timorum diſtinctio.

ET quia de timore tractandi nobis occurrit locus, ſciendum eſt, quatuor eſſe timores, ſcilicet mundanum, ſive humanum, ſervilem, initialem, caſtum, vel filialem, ſive amicalem. Humanus timor eſt, ut ait Caſſiodorus (ſuper Pſal. cxxvii.) quando timemus pericula carnis pati, vel perdere bona mundi, propter quod delinquimus. Hic timor malus eſt; qui in primo gradu cum mundo deſeritur, quem Dominus prohibet in Evangelio (Matth. x. 28.) dicens: „ Nolite ti- „ mere eos qui occidunt corpus. “ Timor autem ſervilis eſt, ut ait Auguſtinus (ſuper Pſal. cxxvii.) cum per timorem gehennæ continet ſe homo a peccato; quo præſentiam iudicis, & pœnas metuit; & timore facit quidquid boni facit; non timore amittendi æternum bonum quod non amat; ſed timore patiendi malum quod formidat. Non timet ne perdat amplexus pulcherrimi ſponſi; ſed timet ne mittatur in gehennam. Bonus eſt timor iſte, & utilis, licet inſufficiens; per quem fit paulatim conſuetudo iuſtitiæ, & ſuccedit initialis timor, quando incipit quod durum eſt amari: & ſic incipit excludi ſervilis timor a caritate, & ſuccedit deinde timor caſtus, ſive amicalis, quo timemus ne ſponſus tardet, ne diſcedat, ne offendamus, ne eo careamus. Timor iſte de amore venit. Ille quidem ſervilis (1) eſt utilis, ſed non permanens in æternum, & iſte timor divinus comes eſt per omnes gradus.

Collectio prædictorum.

ET attende, quod quatuor hic diſtinguuntur timores, cum ſupra Beda dixerit duos eſſe. Sed Beda humanum timorem prætermiſit, & nomine ſervilis duos quos hic diſtinximus, complexus fuit, ſcilicet ſervilem, & initialem; amicalem vero caſtum dicit. Auguſtinus quoque ſervilem timorem, & caſtum aperte diſcernit (partim tract. lxxxv. in Ioan. & partim Lib. de ſpiritu, & lit. cap. xxxi.) dum Epiſtolæ ad Romanos illum locum exponit: „ Non enim accepiſtis ſpiritum „ ſervitutis iterum in timore, ſed ſpiritum adoptionis filiorum Dei: “ ita dicens: „ Duo timores hic inſinuantur: unus qui eſt in perfecta caritate, ſcilicet timor „ caſtus; alter qui non eſt in caritate, ideſt ſervilis; in quo quamvis credatur „ Deo, non tamen in Deum; & ſi bonum fiat, non tamen bene. Nemo enim „ invitus bene facit, etiam ſi bonum eſt quod facit. “ (Ex Lib. I. Confeſſ. cap. xii.)

De caſto, & ſervili plenius agit, tangens de initiali.

DE his eiſdem timoribus latius diſputat Auguſtinus * dicens: „ Cœpit aliquis „ credere diem iudicii. Si cœpit credere, cœpit & timere. Sed qui adhuc „ timet, nondum habet fiduciam in die iudicii, nondum eſt in illo perfecta caritas. „ Si perfecta in illo eſſet caritas, non timeret: perfecta enim caritas faceret per- „ fectam iuſtitiam; & non haberet quare timeret; immo haberet quare deſidera- „ ret, ut tranſeat iniquitas, & veniat regnum Dei. Ergo timor non eſt in cari- „ tate. Sed in qua caritate? Non inchoata. In qua ergo? In perfecta. Et perfe- „ cta, inquit, caritas foràs mittit timorem. Ergo incipiat timor, quia initium ſa- „ pientiæ timor Domini. Timor quaſi locum præparat caritati. Cum autem cœ- „ perit caritas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum: quantum enim „ illa creſcit, ille decreſcit; & quantum illa fit interior, timor pellitur foras.

(1) *Al. deeſt* eſt utilis.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Tract. ix. in Epiſt. I. Ioan. non eadem ſerie quam hic, ſed partim ad hæc verba, *In hoc eſt perfecta dilectio* (ſive *caritas*) *ut fiduciam habeamus in die iudicii*: partim, aliis interiectis, ad illa verba. *Timor non eſt in caritate &c.*

„ Maior caritas, minor timor; minor caritas, maior timor. Si autem nullus eſt timor, non eſt quo intret caritas; ſicut videmus per ſetam introduci linum quando aliquid ſuitur: ſeta prius intrat, & niſi exeat, non ſuccedit linum. Sic timor primo occupat mentem; non autem ibi remanet timor: quia ideo intravit, ut introduceret caritatem. "

Quid videtur prædictis adverſari.

„ EſSt autem ſententia quæ videtur eſſe contraria huic, ſi non habet pium intellectorem. Dicitur enim in Pſal. (XVIII. 10.) Timor Domini (1) caſtus permanet in ſæculum ſæculi. AEternum quemdam timorem nobis oſtendit, ſed caſtum. Quod ſi oſtendit ille nobis æternum timorem; numquid contradicit illi iſta Epiſtola quæ dicit: Timor non eſt in caritate; ſed perfecta caritas foras mittit timorem? Hoc enim dictum eſt per Ioannem (I. Ioan. IV. 18.) illud dictum eſt per David. Sed nolite putare alium eſſe ſpiritum. Si enim unus flatus inflat duas tibias; non poterit unus ſpiritus implere duo corda, & agitare duas linguas? Si ſpiritu uno, ideſt uno flatu implente, duæ tibiæ conſonant; impletæ duæ linguæ ſpiritu Dei diſſonare poſſunt? Immo eſt ibi quædam conſonantia, eſt quædam concordia; ſed auditorem deſiderat (2) ſtudioſum, non otioſum. Ecce movit duas linguas ſpiritus Dei, & audivimus ex una: Timor non eſt in caritate: audivimus ex alia: Timor Domini caſtus permanet in ſæculum ſæculi. Quid eſt hoc? Diſſonant? Non. Excute aures, intende melodiam. Non ſine cauſa hic addidit Caſtus, illic non addidit: quia eſt timor aliquis qui dicitur caſtus; eſt autem alius timor qui non dicitur caſtus. Diſcernamus iſtos duos timores, & intelligemus conſonantiam tibiarum. Quomodo diſcernimus? Attendat caritas veſtra. Sunt homines qui propterea timent Deum ne mittantur in gehennam, ne forte ardeant cum diabolo in igne æterno: ipſe eſt timor qui introducit caritatem; ſed ſic venit ut exeat. Si enim propter pœnas timeas Deum, nondum amas quem ſic times; non bona deſideras, ſed mala caves. Sed ex eo quia mala caves, corrigis te, & incipis bona deſiderare: quæ cum deſiderare cœperis, erit in te timor caſtus. Quid eſt timor caſtus? Timere ne amittas illa bona, timere Deum ne recedat a te. Cum autem times Deum, ne te deſerat præſentia eius, amplecteris eum, ipſo frui deſideras. "

Quomodo diſtent duo timores, per ſimilitudinem duarum mulierum oſtendit.

„ NOn potes melius explanare quid interſit inter hos duos timores, quam ſi ponas duas mulieres maritatas: quarum unam conſtituas volentem facere adulterium, ſed timet ne damnetur a marito. Timet maritum, quia adhuc amat nequitiam. Huic non eſt grata, ſed oneroſa mariti præſentia. Sed ſi forte vivit nequiter, timet maritum, ne veniat. Tales ſunt qui timent diem iudicii. Fac alteram amare virum, debere illi caſtos amplexus, nulla ſe adulterina immunditia maculare velle: iſta optat præſentiam viri. Iſta timet, & illa timet. Iam ergo interrogentur quare timeant. Illa dicet, Timeo virum ne veniat; iſta dicet, Timeo virum ne diſcedat. Illa dicet, Timeo virum, ne damnet; iſta dicet, Timeo virum, ne deſerat. Pone hoc in animo (3), & invenies timorem quem foras mittit caritas, & alium timorem caſtum permanentem in ſæculum ſæculi. Illum timorem perfecta caritas foras mittit: quia ille timor tormentum habet, torquetur conſcientia peccatorum, nondum facta eſt iuſtificatio. Eſt ibi quod (4) titillet mentem, quod pungat, quod ſtimulet. Stimulat ille timor; ſed intrat caritas, quæ ſanat quod vulnerat timor. Timor caſtus facit ſecuritatem in animo. Audivimus duas tibias conſonantes, ſcilicet David, & Ioannem. Illa de timore Dei dicit quo timet anima ne damnetur; illa de timore quo ti-

„ met

(1) *Vulgata* ſanctus, permanens. (2) *In Auguſtini textu deeſt* ſtudioſum, non otioſum. (3) *Auguſtini textus addit* Chriſtianorum. (4) *Al.* titillat mentem, quod pugnat, quod ſtimulat.

„ met anima ne deſeratur. Ille eſt timor quem caritas excludit; ille eſt timor qui „ permanet in ſæculum ſæculi. “ Ecce his verbis prædictis aperte oſtendit Auguſtinus quis ſit timor caſtus, & quis ſervilis, & qualiter differant. In quibus etiam initialem timorem ſignificavit, qui nec ex toto eſt ſervilis, nec ex toto eſt caſtus, ſed tamquam medius aliquid de ſervili, & aliquid de caſto timore habet. Facit enim ſervire partim timore pœnæ, partim amore iuſtitiæ; per quem timemus puniri, & timemus offendere. Iſte timor eſt in inchoata caritate, non in perfecta: & quantum creſcit caritas, tantum decreſcit iſte timor quantum ad meritum pœnæ, ideſt quantum ad id quod facit timere pœnam, & quantum ad tormentum conſcientiæ: nam quanto magis diligimus, tanto minus timemus. Iſte timor notatur in illis verbis Auguſtini, ubi non negat timorem eſſe in caritate inchoata, ſed perfecta. Quod non poſſet dici de ſervili: quia, ut ipſe ſupra dixit, ſervilis timor non remanet veniente caritate; nec intrat caritas, niſi prius ille timor exeat; nec in illo timore aliquis credit in Deum, etſi credat Deo; nec bene facit, etiam ſi bonum eſt quod facit. Non eſt ergo ille timor in caritate etiam inchoata: quia omnis qui caritatem habet, licet non perfectam, & in Deum credit, & bona opera facit. Quare ſervilis non eſt timor ille quem in caritate inchoata fore conceſſit, & quem creſcente caritate decreſcere dixit; ſed ille eſt timor initialis, quem non negat eſſe in caritate, niſi perfecta ſit.

Quod timor ſervilis, & initialis dicitur initium ſapientiæ, ſed differenter.

SCiendum eſt tamen, quod uterque timor, ſcilicet ſervilis, & initialis, in Scripturæ diverſis locis dicitur initium ſapientiæ: & ita comperies, ſi diligenter annotaveris loca Scripturæ in quibus de timore Domini fit mentio. Ex alia tamen ratione, & cauſa diverſa dicitur ſervilis initium ſapientiæ, & ex alia initialis. Servilis enim ideo dicitur initium ſapientiæ, quia præparat locum ſapientiæ, & ducit ad ſapientiam; ſed tamen non remanet cum ea, immo foras exit. Initialis vero dicitur initium ſapientiæ, quia eſt cum inchoata ſapientia; quem cum quis habere incipit, ſapientiam, & caritatem habere incipit. Inde eſt quod uterque timor dicitur initialis; quod invenire poteris per diverſa Scripturæ loca. Uterque etiam timor interdum dicitur ſervilis, quia ipſe initialis qui eſt in caritate inchoata, aliquid habet de ſervili, ſcilicet angorem pœnæ, ſicut & aliquid habet de caſto, ſcilicet quod timet offendere, ac ſeparari.

De hoc quod Auguſtinus dicit, caſtum timorem eſſe æternum.

ILlud quoque diligenter eſt notandum quod in ſuperioribus Auguſtinus dicit; caſtum timorem eſſe æternum: per quod confirmatur præmiſſa ſententia, ſcilicet quod ſpiritus timoris erit in futuro, ſicut & alia dona Spiritus ſancti; ſed non habebit omnem illum uſum quem modo habet. Faciet enim nos tunc revereri Deum, non timere ſeparari, vel carere. Fuit ergo in Chriſto timor ille, ſed iuxta illum uſum quem habebit in futuro in ſanctis: non enim timuit Chriſtus ſeparari, vel offendere Deum; ſed eum præ omnibus reveritus eſt.

An timor pœnæ in Chriſto fuerit ſervilis, initialis, vel alius.

CUm autem fuerit in Chriſto timor pœnæ, quæritur, an iſte timor fuerit mundanus, vel ſervilis, vel initialis. Ad quod dicimus, nullum eorum fuiſſe in Chriſto: quia timor mundanus malus eſt, ut ſupra dictum eſt, & in primo gradu cum mundo deſeritur; ſervilis vero, vel initialis in perfecta caritate non eſt. Nullus ergo timor iſtorum in Chriſto fuit. Quis ergo fuit timor ille quo pœnam timuit? Poteſt timor ille dici naturalis, ſive humanus, qui omnibus hominibus ineſt, quo horretur mors, & formidatur pœna; & dicitur timor iſte naturalis, non quod acceſſerit homini ex natura, ſecundum quod prius fuit inſtituta, quia non fuit iſte timor concreatus homini, nec de bonis naturalibus; ſed quia ex corrupta

Digitized by Google

natura per peccatum omnibus advenit, cui corruptio inolevit, tamquam eſſet naturalis: & eſt timor iſte effectus peccati, ut dictum eſt.

DIVISIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de virtutibus, hic incipit determinare de donis. Dividitur autem hæc pars in partes tres. In prima determinat de donis in communi. In ſecunda de quodam donorum, ſcilicet de timore, quod ſpecialem difficultatem habet propter ſui multiplicitatem, ibi, *Et quia de timore tractandi nobis occurrit locus, ſciendum eſt, quatuor eſſe timores*. In tertia oſtendit differentiam aliquorum donorum ad invicem propter maximam eorum convenientiam, xxxv. diſtinct. ibi, *Poſt præmiſſa diligenter conſiderandum eſt in quo differat ſapientia a ſcientia*. Prima dividitur in duas. Primo determinat de donis ſecundum veritatem. In ſecunda movet quamdam dubitationem contra veritatem prædeterminatam, ibi, *His autem videtur obviare quod Beda de timore Domini dicit*. Circa primum duo facit. Primo oſtendit dona virtutes eſſe, & in patria permanere. Secundo oſtendit quod in Chriſto pleniſſime fuerunt, ibi, *In Chriſto etiam hæc eadem fuiſſe Iſaias oſtendit*.

His autem videtur obviare quod Beda de timore Domini dicit. Hic movet dubitationem contra determinata: & primo obiicit; ſecundo ſolvit, ibi, *Ad quod dicimus &c.*

QUAESTIO I.

HIc quæruntur ſex.

Primo. Utrum dona ſint virtutes.

Secundo. De numero donorum.

Tertio. Utrum maneant in patria.

Quarto. Quomodo ſe habeant ad beatitudinem.

Quinto. Quomodo ſe habeant ad fructus.

Sexto. Quomodo ſe habeant ad petitiones.

ARTICULUS I.

Utrum dona ſint virtutes.

1. 2. *quæſt.* lxviii. *art.* 1.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod dona ſint virtutes. Gregorius enim dicit in Moralibus (Lib. I. cap. xii.) quod per ſeptem filios Iob, ſeptem virtutes intelliguntur, ſcilicet ſapientia, intellectus, ſcientia, conſilium &c. Hæc autem dicuntur ſeptem dona Spiritus ſancti. Ergo dona ſunt virtutes.

2 Præterea. Iacob. 1. dicit Gloſſa, * quod per donum perfectum, quod dicitur eſſe deſurſum deſcendens a patre luminum, intelliguntur dona gratuita. Sed virtutes inter bona gratuita continentur, cum Deus ſine meritis præcedentibus eas nobis infundat, ut Auguſtinus dicit. Ergo virtutes ſunt dona.

3. Præterea. Per nomina in proprietates rerum ſpiritualium oportet devenire. Sed fere omnia nomina donorum ad aliquas virtutes pertinent: quia pietas ad iuſtitiam pertinet; fortitudo autem una de quatuor cardinalibus eſt; conſilium autem pertinet ad prudentiam, ut dicit Philoſophus in VI. Ethic. ſcientia autem, & intellectus, & ſapientia ponuntur a Philoſopho virtutes intellectuales. Ergo dona a virtutibus non diſtinguuntur.

4. Præterea. Cuicumque convenit diffinitio, & diffinitum. Sed diffinitio virtutis, quam ponit Auguſtinus (Libr. IV. contra Iulian. Pelag. cap. 11. & II. de libero arbitrio cap. xix.) *Virtus eſt bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis operatur ſine nobis*: convenit donis: & ſimiliter etiam quæcumque aliæ diffinitiones quæ de virtutibus communiter aſſignantur. Ergo dona ſunt virtutes.

5. Si dicatur, quod dona differunt a virtutibus, quia donum eſt aliquid perfectius virtute; contra. Secundum Apoſtolum (I. ad Corinth. xiii.) & Auguſtinum (de Trinit. Lib. XV. cap. xviii.) inter omnia alia dona Dei excellentius donum eſt cari-

Ex Edit. P. Nicolai.

* Partim interlinealis, partim collateralis ex Beda deſumpta.

caritas. Sed caritas ponitur virtus. Ergo donum non eſt perfectius virtute.

6. Præterea. Macrobius (de Somnio Scipionis) diſtinguit quatuor gradus virtutum, ſcilicet politicas, purgatorias, (a) purgati animi, & exemplares, & unus gradus eſt ſuper alium. In omnibus tamen gradibus nomen virtutis ſervatur. Ergo dona non poſſunt differre a virtutibus pro eo quod ſunt ſupra virtutes.

Sed contra. Ea quæ ex oppoſito dividuntur, non ſunt idem. Sed Gregorius in principio Moral. (Lib. I. cap. XII. & XV.) dividit dona contra virtutes, dicens per ſeptem filios Iob ſignificari ſeptem dona, per tres filias ſignificari virtutes. Ergo dona non ſunt virtutes.

Præterea. Ea quæ non ſunt unius diviſionis, non ſunt eadem. Sed virtus alio modo dividitur in ſuas ſpecies quam donum. Ergo virtus non eſt idem quod donum.

Præterea. Timor ponitur inter ſeptem dona. Non tamen poteſt dici quod ſit virtus: quia nec theologica, nec cardinalis. Ergo dona non ſunt virtutes.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem diverſimode determinatum eſt a diverſis.

Quidam enim moti ex diverſitate nominum, hanc differentiam aſſignaverunt inter virtutes & dona, quod dona dicuntur per comparationem ad Deum dantem, virtutes autem per comparationem ad opera (b) ſpecialia, & ſpeciales materias: & ideo ponunt dona in ſuperiori parte animæ, virtutes autem in inferiori. Sed hoc non poteſt ſtare: quia comparatio donorum ad Deum dantem non poteſt eſſe niſi vel ſicut ad efficientem, vel ſicut ad obiectum, vel finem. Comparatio autem ad Deum ſicut ad obiectum, non poteſt diverſificare dona a virtutibus: quia non omnia dona habent Deum pro obiecto, cum ſcientia de temporalibus ſit, fortitudo etiam circa difficilia; virtutes autem theologicæ magis habent Deum pro obiecto quam dona. Similiter etiam nec comparatio ad Deum ſicut ad cauſam efficientem, vel finem: quia hoc commune eſt omnibus habitibus infuſis; & ſecundum commune non attenditur differentia. Non enim poteſt dici, quod immediatius a Deo procedant dona quam virtutes: quia caritas, quæ eſt virtus, eſt donum, in quo omnia dona alia nobis donantur.

Et ideo alii dicunt, quod dona ſunt magis in ratione, ſed virtutes ſunt magis in voluntate: quia de virtutibus tantum duæ inveniuntur in ratione, ſive intellectu, ſcilicet fides, & prudentia; de donis autem quatuor. Sed hoc iterum non poteſt ſtare: quia eadem eſt differentia quæ eſt diviſiva generis, & conſtitutiva ſpeciei: unde ſi habitus infuſus dividitur in virtutem, & donum per hoc quod eſt in ratione, vel voluntate eſſe, oportet quod eſſe in ratione ſit differentia conſtitutiva, vel quaſi conſtitutiva doni, & eſſe in voluntate virtutis; & ita oportet dicere, quod ſalvetur in omnibus quæ continentur ſub eis, & non in pluribus: quod patet eſſe falſum.

Et ideo alii dicunt, quod virtutes ſunt ad bene operandum, ſed dona ad reſiſtendum tentationibus. Sed hoc iterum nihil eſt; quia ſicut eadem qualitas naturalis eſt qua ignis calefacit, & qua reſiſtit omni infrigidanti; ita idem habitus eſt quo quis bona operatur, & contrariis operibus repugnat: quia unicuique, ſecundum Philoſophum (II. Ethic. cap. III.) delectabilis eſt operatio ſecundum proprium habitum, & contrarium eſt quod illi operationi repugnat.

Et ideo alii dicunt, quod virtutes ſunt ad expurgandum animam a peccatis, ſed dona ad ſanandum animam a ſequelis peccati, innitentes verbo Gregorii, qui dicit (ubi ſup.) quod ſapientia datur contra ſtultitiam, intellectus contra hebetudinem, & ſic de ceteris quæ non nominant peccata, ſed ſequelas peccati. Sed hoc iterum, ut videtur, non ſufficit: quia ad actum peccati conſequitur macula, & reatus, quæ per gratiam removentur; & iterum diſpoſitio, vel habitus, qui per habitus contrarios tolluntur: & ſic videtur quod dona non poſſunt eſſe ad hoc ſpecialiter quod ſequelas peccati removeant. Et præterea omnia illa quæ Gregorius dicit, tolluntur per virtutes: quia præcipitationem tollit prudentia, vel providentia, ſuperbiam tollit humilitas; & ſic non poteſt ſecundum hoc eſſe differentia propria inter virtutes & dona.

Et ideo alii dicunt, quod virtutes ſunt ad conformandum nos Chriſto in his quæ bene operatus eſt; ſed dona ſunt ad conformandum ipſi in his quæ fortiter paſſus eſt. Sed hoc iterum nihil videtur eſſe dictu:

(a) *Al.* purgativas. (b) *Al.* ſpiritualia, & ſpirituales.

Digitized by Google

ſtu: quia in paſſione Chriſti præcipue a ſanctis proponuntur nobis imitanda caritas, humilitas, patientia, quæ ſunt virtutes, & magis quam ſapientia, & ſcientia, quæ ſunt dona. Unde videtur adinventio quædam eſſe, (*a*) & rationi non concordat.

Et ideo alii dicunt, quod dona daotur ad altiores actus quam ſint actus virtutum: & hæc opinio intet omnes vera videtut. Uode ad huius intellectum ſciendum, quod cum virtus in omnibus rebus inveniri poſſit, ſecundum quod habent aliquas proprias operationes, in quibus ad bene operandum ex propria virtute peificiuntur, loquentes tamen io morali materia de virtute, intelligimus de virtute humana, quæ quidem ad operationem humanam bene exequendam perficit. Operatio autem hominis poteſt dici tripliciter. Primo ex potentia eliciente, vel imperante operationem; ſicut operatio rationis, vel alicuius potentiæ quæ obedit rationi, quia a ratione habet homo quod ſit homo; nutriri autem, & videre non ſunt operationes hominis ioquantum eſt homo, ſed inquantum eſt vivum, vel animal: & ſecundum hoc omnes habitus perficientes ad operationes aliquas in quibus noo communicat homo cum brutis, poſſuot dici virtutes humanæ. Secundo dicitut operatio humana ex materia, ſive obiecto, ſicut illæ quæ habent pro materia paſſiones, ſive operationes humanas: ſic enim virtutes morales proprie virtutes humanæ dicuntur. Unde dicit Philoſophus X. Ethicor. (cap. VII. vel XI.) quod opus ſpeculativæ virtutis eſt magis divinum quam humanum: quia habet neceſſaria, & æterna pro materia, non autem humana. Tertio dicitur humana ex modo, quia ſcilicet in operationibus humanis vel primo, vel ſecundo modo, etiam modus humanus ſetvatur. Si autem ea quæ hominis ſunt, ſupra humaoum modum quis exequatur, erit operatio non humana ſimpliciter, ſed quodammodo divina. Unde Philoſophus in VII. Ethic. (cap. I.) contra virtutem ſimpliciter dividit virtutem heroicam, quam divinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo ſit quaſi Deus. Et ſecundum hoc dico, quod dona a virtutibus diſtinguuntur io hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, ſed dona ultra humanum modum: quod patet in fide, & intellectu. Connaturalis enim modus humanæ naturæ eſt ut divioa non niſi per ſpeculum creaturarum, & ænigmata ſimilitudinum percipiat; & ad ſic percipienda divina perficit fides, quæ virtus dicitur. Sed intellectus donum, ut Gregorius dicit * (ſuper Ezech. homil. XIX.) de auditis mentem illuſtrat, ut homo etiam in hac vita prælibationem futuræ manifeſtationis accipiat: & ad hoc etiam conſonat nomen doni. Illud enim proprie donum dici debet quod ex ſola liberalitate donantis competit ei in quo eſt, & ooo ex debito ſuæ conditionis.

Ad primum ergo dicendum, quod dona poſſunt dici virtutes, inquantum perficiunt ad bene operandum; & humaoæ, ſecundum quod operationes quæ ex donis eliciuntur, non ſunt communes hominibus, & brutis; ſed ſunt ſupra virtutes, inquantum ultra humanum modum perficiunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio dooi non ſalvatur in virtutibus etiam infuſis quantum ad omnia, ſecundum quod ſalvatur in donis prædictis: quia modus operandi qui eſt in virtutibus, eſt ſecundum conditionem humanam, quamvis ſubſtantia habitus ſit ex divino munere; & ita aliquo modo poteſt dici virtus donum.

Ad tertium dicendum, quod quia ea quæ ſunt ſupra nos, non poſſumus cognoſcere niſi ex his quæ ſecuodum nos ſunt; ideo nomina donorum ſumuotur ex his quæ virtutibus conveniunt, quamvis in donis illa quæ ſunr virtutum, ſiot modo eminentiori quam in virtutibus: unde æquivoce prædicta nomioa de virtutibus, & donis dicuntut.

Ad quartum dicendum, quod in omnibus diffinitionibus datis de virtutibus humanis vel exprimitur aliquid quod ad modum humanum pertinet, vel in ipſo actu, ex quo ſumitur diffinitio virtutis, intelligitur modus agendi homini proportionatus: uode diffioitiooes illæ non conveoiunt donis ſecuodum quod de virtutibus dantur.

Ad quintum dicendum, quod voluntas non habet aliquam imperfectionem de ratione ſui in nobis quantum ad modum ſuæ opera-

(*a*) *Al.* & *rei.*

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ibi tamen quod *ad maturitatem ſapientiæ per intellectum pervenimus*. In Moral. autem Lib. I. cap. XV. *Intellectus in die ſuo convivium parat: quia in eo quod audita penetrat reficiendo cor, tenebras eius illuſtrat*. Sed ſequentia non occurrunt.

Digitized by Google

operationis, ſicut intellectus, qui cognoſcit accipiendo a phantaſmatibus: unde in ſtatu viæ Deum per eſſentiam amamus, non autem videmus. Et ideo non poteſt accipi ſupra illam virtutem quæ eſt in voluntate, aliquod donum perficiens ad agendum nobiliori modo quam ſit modus virtutis: & ideo cum donum non ſit ſupra virtutem, niſi ratione modi, non erit inconveniens quod virtus perficiens voluntatem quantum ad ſui ſupremum, dignior ſit quolibet dono.

Ad ſextum dicendum, quod dona de quibus nunc loquimur, ſunt virtutes divinæ: unde reducuntur ad virtutes exemplares quas ponit in Deo, quæ non ſunt idem ſpecie cum virtutibus politicis, ſed ſunt ſupra eas, ut dicit Philoſophus in VII. Ethic. (cap. 1.)

ARTICULUS II.

Utrum dona debeant eſſe plura quam ſeptem.

2. 2. *quæſt.* LXVIII. *art.* 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod plura debeant eſſe dona quam ſeptem aſſignata. Dona enim perficiunt ad modum altiorem quam virtus. Ergo ſingulis virtutibus debent reſpondere ſingula dona. Sed inter theologicas virtutes ſoli fidei videntur dona aliqua reſpondere, ſicut intellectus, & ſapientia. Ergo videtur quod debeant eſſe alia dona quæ reſpondeant ſpei, & caritati.

2. Præterea. Circa ea quæ ſunt temperantiæ, magis homo infirmatur quam circa materiam alicuius alterius. Sed dona dantur ad tollendam imperfectionem quæ eſt in virtutum actibus ex conditione humanæ naturæ. Ergo temperantiæ debet reſpondere aliquod donum.

3. Præterea. Inter iſta dona ponuntur tria quæ pertinent ad executionem, ut pietas, fortitudo, & timor. Sed fortitudini adiungitur ſuum motivum, ſcilicet conſilium, pietati vero ſcientia. Ergo timori debet aliquod directivum alterum aſſignari.

4. Præterea. Ad iuſtitiam reducuntur, ſicut partes, pietas, latria, amicitia, & multa alia, ut ſupra dictum eſt. Ergo qua ratione pietas ponitur donum, eadem ratione omnes aliæ partes iuſtitiæ.

5. Præterea. Ad prudentiam pertinet non ſolum conſilium, ſed etiam iudicium, ſicut ſupra dictum eſt. Ergo ſicut conſilium ponitur donum, ita & iudicium.

6. Sed contra. Videtur quod debeant eſſe pauciora. Quia quanto aliqua cognitio eſt altior, tanto magis univerſalis, & minus multiplex. Sed dona ſunt ſupra virtutes. Cum igitur virtutes ad cognitionem pertinentes ſint fides, & prudentia, non debent eis quatuor dona ad cognitionem pertinentia reſpondere.

7. Præterea. Donum, ut dictum eſt, videtur aliqnid altius quam bonum virtutis eſſe. Sed timor non videtur ſonare in aliquam eminentiam. Ergo non videtur quod debeat inter dona computari.

8. Præterea. Non poteſt eſſe ſpecies altior ſuo genere, neque aliquid altius ſeipſo. Sed donum eſt aliquid altius virtute. Cum ergo pietas ſit pars iuſtitiæ, & fortitudo ſit quædam virtus cardinalis, videtur quod neutra debeat dici donum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex prædictis patet, tria ſunt genera virtutum. Sunt enim virtutes intellectuales, theologicæ, & morales: in quibus omnibus hoc commune invenitur quod perficiunt ad actus ſuos ſecundum humanum modum. Unde cum donum elevet ad operationem quæ eſt ſupra humanum modum, oportet quod circa materias omnium virtutum ſit aliquod donum quod habeat aliquem modum excellentem in materia illa; nec tamen oportet quod tot ſint dona quot ſunt virtutes: quia in unoquoque genere in quo multa continentur, convenit eſſe unum ſummum; & ita reſpectu multarum virtutum quæ ſunt unius coordinationis, poteſt unum donum excellentiam importare. Sicut etiam ſupra dictum eſt, multæ virtutes, etiam quæ ſunt circa diverſas materias, aſſignantur partes unius virtutis, ſecundum quod in materia eius communicant. Operatio autem humana, ad quam humano modo virtus perficit, vel pertinet ad contemplationem, ſecundum quam conſpiciuntur neceſſaria, & æterna; vel pertinet ad actionem, ſecundum quam diſponuntur contingentia, quæ libero arbitrio ſunt ſubiecta. In contemplatione autem humana duplex eſt via. Una ſecundum quam proceditur ad aguitionem neceſſariorum, & æternorum, quæ pertinet ad inventionem. Alia ſecundum quam ex principiis primis alia ordinantur, quæ pertinet ad iudicium. In prima autem via proceditur humano modo ex ſenſu in me-

Digitized by Google

memoriam, ex memoria in experimentum, & ex experimento in prima principia, quæ ſtatim notis terminis cognoſcuntur: & hunc proceſſum perficit *intellectus*, qui eſt habitus principiorum. Ulterius in eadem via proceditur inquirendo ex iſtis principiis in concluſiones; & ad hoc perficit alia virtus intellectualis, quæ dicitur *ſcientia* quantum ad ea quæ rationi ſubiacent; in his autem quæ ſuper rationem ſunt, perficit *fides*, quæ eſt inſpectio divinorum in ſpeculo, & in ænigmate. Quod autem ſpiritualia quaſi nuda veritate capiantur, ſupra humanum modum eſt; & hoc facit donum *intellectus*, qui de auditis per fidem mentem illuſtrat, ut dicit Gregorius. In alia autem via contemplationis motus humanus eſt ut ex ſimplici inſpectione primorum principiorum, & altiſſimarum cauſarum homo de inferioribus iudicet, & ordinet; & hoc fit per *ſapientiam*, quam ponit Philoſophus intellectualem virtutem in VI Ethic. (cap. v. & vi.) quia ſapientis eſt ordinare, ut in principio Metaphyſic. (cap. ii.) dicitur. Sed quod homo illis cauſis altiſſimis uniatur transformatus in earum ſimilitudinem, per modum quo *qui adhæret* (*a*) *Deo*, *unus ſpiritus eſt*, I. Corinth. vi. ut ſic quaſi ex intimo ſui de aliis iudicet, & ordinet non ſolum cognoſcibilia, ſed etiam actiones humanas, & paſſiones; hoc ſupra humanum modum eſt, & hoc per *ſapientiæ* donum efficitur. Ex parte autem actionis duo inveniuntur, ſcilicet dirigere, quod pertinet ad cognitionem; & exequi, quod eſt affectionis. In cognitione autem practica, quæ dirigit in operibus moralibus, invenitur duplex via, ſicut & in contemplationis cognitione, ſcilicet inventio, & iudicium. In inventione autem modus humanus eſt quod procedatur inquirendo, & coniecturando ex his quæ ſolent accidere: quia ex talibus, & circa talia eſt moralis conſideratio, ut Philoſophus dicit: & hæc inventio ſecundum hunc modum perficitur per *eubuliam*, quæ eſt bona conſiliatio. Sed quod homo accipiat hoc quod agendum eſt, quaſi per certitudinem a Spiritu ſancto edoctus, ſupra humanum modum eſt; & ad hoc perficit donum *conſilii*. In via autem altera modus humanus eſt quod ex his quæ frequenter ſolent accidere, homo de inventis per conſilium iudicet probabiliter, quod fit per *gnomen*, & *ſyneſim*; & ulterius ordinem huius iudicii imponat inferioribus, quod fit per *prudentiam*, quæ præceptiva eſt. Sed quod homo certitudinaliter ſentiat de his quæ agenda occurrunt, ſupra hominem eſt; & hoc fit per donum *ſcientiæ*, quæ docet converſari in medio pravæ & perverſæ nationis: unde & ipſum nomen certitudinem importat. Executio autem activæ vitæ in duobus conſiſtit, ſcilicet in operationibus, quibus fit communicatio ad alterum, & in paſſionibus, quibus homo ad ſeipſum diſponitur. Operationes autem quibus fit communicatio ad alterum, ſecundum humanum modum regulantur, vel ex eo ad quem eſt communicatio, ſicut cum ei aliquid exhibetur, quod facit *iuſtitia*; vel ex ipſo qui ad alterum ſua communicat, inquantum bonum eius relucet in tali communicatione, ut menſura harum communicationum: quæ quidem communicatio vel eſt in hoc quod homo ſua tribuit, quod facit *liberalitas* in mediocribus, & *magnificentia* in maximis donis, vel ſumptibus: vel in eo quod ſeipſum alteri exhibet ſive per cognitionem, ut ſcilicet cognoſcatur talis qualis eſt per dicta, & facta, quod facit virtus quædam quæ a Philoſopho (Eth. IV. cap. xiii.) dicitur *veritas*; ſive per affectionem, inquantum ſe delectabilem exhibet ſociis, ut in ludis, quod facit *eutrapelia*; vel in communi vita, quod facit *amicitia*, quæ a Philoſopho (VIII. Ethic.) virtus ponitur per quam homo ad unumquemque decenter ſe habet in dictis, & factis. Sed quod ratio communicationis quantum ad omnia prædicta non attendatur ex bono communicantis, vel eius ad quem eſt communicatio (ut (*b*) in his terminis includatur, ut homo alteri tantum tribuat quantum debet, vel quantum ei expedit qui tribuit, ſed quantum eſt Deo acceptum divinum bonum quod in ſe, vel in proximo relucet) hoc ſupra humanum modum eſt; & hoc fit per donum *pietatis*. Paſſiones autem vel pertinent ad concupiſcibilem, vel ad iraſcibilem. In paſſionibus ergo iraſcibilis dirigendis ſecundum humanum modum accipitur pro menſura, vel regula, rationis bonum. Paſſiones enim iraſcibilis ad tria reducuntur. Primum eſt ſpes, quæ eſt reſpectu ardui boni conſequendi: quæ quidem dirigitur per hoc quod homo penſatis viribus propriis ſecundum eorum menſuram ad ardua virtutis opera ſe extendat; & hoc facit *magnanimitas*, quæ eſt circa magnos honores, & quædam virtus innominata, quæ eſt circa mediocres. Honor enim virtuti debetur. Secundum autem eſt timor, & audacia,

dacia,

(a) Vulgata *Domino*. (b) *Forte* ut non in his terminis includatur.

Digitized by Google

dacia, quæ ſunt reſpectu mali difficilis imminentis; & in his paſſionibus dirigimur, ut ſecundum quantitatem ſuarum virium quis huiuſmodi aggrediatur, vel fugiat, quod ad *fortitudinis* virtutem pertinet. Tertium ira, quæ conſurgit ex læſione præcedente, in qua dirigimur ut homo non inſurgat in vindictam ultra quantitatem offenſæ, & ordinem iuris, quod facit *manſuetudo*. Sed quod homo in omnibus his pro menſura accipiat divinam virtutem, ut ſcilicet ad ardua virtutis opera ſe extendat, ad quæ ſcit ſe ſuis viribus non ſufficere, & pericula quæ vires ſuas excedant, non formidet divino auxilio innixus, & de illatis iniuriis non ſolum vindictam non requirat, ſed etiam gloriam habeat in remunerationem intendens, ſupra humanum modum eſt; & hoc totum efficitur per donum *fortitudinis*. In paſſionibus autem concupiſcibilis, quæ ſunt amor, concupiſcentia, & delectatio, ſecundum humanum modum dirigimur ad bonum rationis, ut ſcilicet tantum homo ad temporalia bona afficiatur quantum indiget; quod fit per *temperantiam*, quæ eſt circa maximas delectationes, & concupiſcentias, & ſecundum alias ei annexas. Sed quod homo ex reverentia divinæ maieſtatis omnia hæc ut ſtercora arbitretur, ſupra humanum modum eſt; & hoc per donum *timoris* perficitur: unde in Pſalm. cxviii. 120. dicitur: *Confige timore* (a) *tuo carnes meas*.

Quidam vero accipiunt numerum donorum ſecundum pronitates ad peccatum, eo quod donum eſt ad auferendum defectum potentiæ in qua eſt virtus: unde dicunt, quod contra pronitatem ad ſuperbiam eſt *timor* ad humilitatem inclinans; contra pronitatem ad invidiam, quæ proximo compati neſcit, eſt *pietas*; contra avaritiam *ſcientia*, cuius eſt bene converſari cum hominibus, unicuique reddendo quod ſuum eſt, quod avaritiæ opponitur; contra acidiam, *fortitudo*; contra iram, quæ agit omnia (b) in præcipiti, *conſilium*; contra gulam quæ ſenſus hebetat, *intellectus*; contra luxuriam *ſapientia*, quia guſtato ſpiritu deſipit omnis caro.

Alii vero accipiunt numerum donorum ſecundum ea quæ in Chriſto exigebantur ad patiendum: quæ quidem fuerunt quatuor; ſcilicet reverentia ad Patrem mittentem, & ſic eſt *timor*; compaſſio, vel miſericordia ad eos pro quibus patiebatur, & ſic eſt *pietas*; virilitas ad paſſiones ſuſtinendas, & ſic eſt *fortitudo*; & fructus paſſionis conſideratio, & ſic eſt *intellectus*. (c) *Conſilium* autem fortitudinem dirigit, *ſcientia* pietatem, *ſapientia* intellectum.

Alii vero accipiunt ſecundum ea quæ ex peccato conſequuntur. Conſequuntur enim in concupiſcibili duritia, ut non ſubveniatur proximo, & contra hanc eſt *pietas*; in iraſcibili timiditas, contra quam eſt *fortitudo*; & præſumptio, ſive audacia, contra quam eſt *timor*. In rationali vero reſpectu finis, hebetudo ut non cognoſcatur, contra quam eſt *intellectus*; & ſtultitia, ut non aſſiciatur aliquis debite ad finem, & contra hanc eſt *ſapientia*. Sed reſpectu eorum quæ ſunt ad finem, ignorantia, qua ſcilicet homo neſcit quid expediat ad proſecutionem finis, & contra hanc eſt *ſcientia*; & præcipitatio, per quam homo ex impetu paſſionis magis ducitur in his quæ ſunt agenda, quam ex electione, & contra hanc eſt *conſilium*.

Alii vero aliter accipiunt, dicentes, quod dona perficiunt in duplici vita. In contemplativa quidem *ſapientia* per modum guſtus experientis; *intellectus* per modum viſus inſpicientis. In activa autem quantum ad receſſum a malo, *timor*; quantum ad operationem boni, ad quod omnes tenentur, *pietas* ut exequens, & *ſcientia* ut dirigens; quantum vero ad operationem boni, ad quod non omnes tenentur, *fortitudo* ut exequens, & *conſilium* ut dirigens. Sed prima aſſignatio magis videtur accepta ſecundum proprias rationes donorum.

Ad primum igitur dicendum, quod fides eſt in intellectu, ſpes autem, & caritas in voluntate, ut prius dictum eſt. Intellectus autem humanus ex ſua natura habet imperfectionem in modo intelligendi, quia ſpiritualia non poteſt percipere niſi deveniens in ea ex ſenſibilibus; ſed voluntas non habet ex ſui natura aliquem modum imperfectionis, ut dictum eſt: & ideo caritati, & ſpei non reſpondet aliquod donum quod perfectiori modo operetur: imperfectio enim quæ eſt in actu ſpei, non eſt ex modo operandi, ſed magis ex diſtantia obiecti.

Ad ſecundum dicendum, quod perfectio temperantiæ conſiſtit in retrahendo a delectationibus circa quas eſt, unde & nomen ac-

(a) *Al. deeſt* tuo. (b) *Al.* in præcipitio. (c) *Nicolai*. Adduntur autem tria, quia conſilium fortitudinem dirigit.

accepit; perfectio autem fortitudinis in ſuſtinendo, vel aggrediendo; iuſtitiæ autem in operando quæ ad alterum ſunt. Et ideo iuſtitiæ reſpondet donum quod eſt ad operandum, ſcilicet *pietas*; & fortitudini donum quod eſt ad ſuſtinendum, & aggrediendum, quod eodem nomine nominatur: temperantiæ autem donum quod ſonat in receſſum ab aliquo, ſcilicet *timor*, ut prius dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod idem eſt directivum in receſſu a termino, & in acceſſu ad alium terminum: & ideo *timor*, qui ſonat in receſſum, non habet aliquod ſpeciale directivum præter ea quæ dirigunt in aliis exequentibus, quæ pertinent ad acceſſum ad terminum.

Ad quartum dicendum, quod quia donum elevat hominem ad id quod eſt ſupra ſe, ideo convenienter donum reſpondens iuſtitiæ ex illa parte iuſtitiæ ſumitur quæ ei quod maxime ſupremum eſt, debetur. Huiuſmodi autem eſt *pietas*, quæ debetur Deo, & patri carnali, vel etiam patriæ.

Ad quintum dicendum, quod iudicium prudentiæ per donum *ſcientiæ* perficitur, ſicut & conſilium per donum *conſilii*.

Ad ſextum dicendum, quod multæ aliæ virtutes pertinent ad cognitionem quam fides, & prudentia, ſicut patet de omnibus intellectualibus; & ideo ratio procedit ex falſis.

Ad ſeptimum dicendum, quod *timor* ſonat in quamdam ſubiectionem hominis per quamdam reverentiam. Quanto autem creatura magis creatori ſubiicitur, tanto altior eſt; ſicut materia quanto magis ſubiicitur formæ, tanto perfectior eſt: & ideo *timor* in excellentiam ſonat, ſecundum quod importat reverentiam ad Deum: ſic enim maxime donum eſt.

Ad octavum dicendum, quod *pietas* quæ eſt donum, eſt ſupra iuſtitiam, & ſupra omnes partes eius, ut ex prædictis patet: & ideo non eſt idem cum pietate, quæ eſt pars iuſtitiæ.

ARTICULUS III.

Utrum dona maneant in patria.

1. 2. *quæſt.* lxviii. *art.* 6.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod dona non remaneant in patria. Donum enim fortitudinis videtur eſſe contra difficultates ordinatum. Sed in patria non erit aliqua difficultas. Ergo ibi non erit fortitudinis donum.

2. Præterea. Pietas eſt ad compatiendum proximo. Sed in patria non erit compaſſio. Ergo nec pietas donum.

3. Præterea. Timor eſt ad retrahendum a malo, & ex fide conſequitur. Sed in patria evacuabitur fides, & omne malum ceſſabit. Ergo non erit ibi timor.

4. Præterea. Secundum Damaſcenum (Lib. II. de Fid. orth. cap. xxii.) conſilium eſt de dubiis. Sed in patria non erit dubitatio. Ergo nec conſilium.

5. Præterea. I. Corinth. xiii. 8. *Scientia deſtruetur*: ipſa enim docet converſari in medio pravæ & perverſæ nationis: quod in patria penitus non erit. Ergo neque donum ſcientiæ erit in patria.

6. Præterea. Dona omnia, ut dictum eſt, tollunt imperfectionem quæ eſt in virtutibus quantum ad modum operandi. Sed in patria non erit imperfectio. Ergo donis non indigebimus; ſed ipſæ virtutes perfectæ ſufficient.

Sed contra. Chriſtus fuit ſimul verus viator, & comprehenſor. Sed in Chriſto fuerunt dona excellentiſſima, ut patet per id quod dicitur Iſai. xi. Ergo per comprehenſionem gloriæ non excluduntur; & ita remanebunt in patria.

Præterea. Dona ſunt perfectiora virtutibus cardinalibus. Sed illæ manent in patria. Ergo multo fortius dona.

Præterea. Per donum elevatur homo ſupra humanum modum, ſicut patet ex dictis. Sed hoc præcipue erit in patria, quando erimus æquales Angelis Dei, ut dicitur Matth. xxii. Ergo dona permanebunt in patria.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod modus unicuique rei ex propria menſura præfigitur: unde modus actionis ſumitur ex eo quod eſt menſura, & regula actionis: & ideo cum dona ſint ad operandum ſupra humanum modum, oportet quod donorum operationes menſurentur ex altera regula quam ſit regula humanæ virtutis, quæ eſt ipſa Divinitas ab homine participata ſuo modo, ut iam non humanitus, ſed quaſi Deus factus participatione, operetur, ut ex prædictis patet: & ita omnia dona communicant in menſura operationis; differunt autem in materia circa quam operantur. Illa enim quæ in vita (*a*) activa perficiant,

(a) *Al. deeſt* activa.

ciant, habent materiam communem cum moralibus virtutibus; illa vero quæ perficiunt in vita contemplativa, habent materiam communem cum theologicis, & intellectualibus virtutibus, eo quod præcipuum obiectum contemplationis Deus eſt, qui eſt obiectum theologicarum virtutum. Dona igitur illa quæ perficiunt in vita activa, non manent quantum ad actus quos habent circa propriam materiam, ſicut nec virtutes cardinales: quia nec timor a noxiis retrahit, nec fortitudo difficilia ſuſtinere facit: ſed remanebunt quantum ad actus quos habent circa Deum, qui eſt menſura operationis in illis, ſicut timor hominem per reverentiam Deo ſubiiciet. Dona autem illa quæ perficiunt in vita contemplativa, remanebunt quantum ad actus quos habent circa propriam materiam, & quantum ad actus quos habent circa propriam menſuram; ſed perficientur quantum (*a*) ad modum: quia quantumcumque dona ad altiorem modum elevent quam ſit communis homini modus, numquam tamen in via ad modum patriæ pertingere poſſunt.

Et per hoc patet reſponſio ad prima quinque, quæ procedunt de donis perficientibus in vita activa ſecundum actus quos habent circa propriam materiam.

Ad ſextum dicendum, quod dona illa quæ communicant cum virtutibus in obiecto quod in patria remanebit, non remanebunt in patria a virtutibus illis diſtincta, a quibus non diſtinguuntur, niſi ex imperfectione, & perfectione in modo operationis; quod patet de intellectu, & fide: quia viſio, quæ fidei ſuccedit, ad intellectus donum perfectum pertinet, ut patet in Gloſſa Matth. v. Et ſimiliter eſt de ſapientia, per quam filii Dei vocabimur in comparatione ad ſpem, quæ ad hanc celſitudinem aſpirat. Sed dona illa quæ communicant cum virtutibus moralibus in materia quæ in patria non (*b*) remanebit, non remanebunt quo ad actus quos habent circa materiam illam in qua cum virtutibus communicabunt, ſed quantum ad actus quos habent circa menſuram, in qua non communicant cum virtutibus. Et ideo actus illorum donorum remanebunt diſtincti ab actibus virtutum qui erunt in patria, & erunt actus horum donorum medii inter actus virtutum theologicarum & actus moralium virtutum, ſicut qui in patria remanebunt: quia actus virtutum theologicarum erunt circa Deum ſecundum ſe, ſicut caritatis in diligendo ipſum; actus vero doni erunt circa Deum, inquantum eſt regula dirigens ad operandum in omnibus aliis; ſicut timor reverentiam ad Deum habebit, ex qua in hac vita omnia mundi proſpera contempſit. Actus vero virtutis cardinalis erit circa finem proprium, quem quis conſecutus eſt ex meritoriis actibus virtutum; ſicut (*c*) actus temperantiæ nullo (*d*) defectu noxio delectari, ut in præcedenti diſtinctione dictum eſt.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudines reſpondeant ſingulis donis.

1. 2. *quæſt.* IX. *art.* 1.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod beatitudines non reſpondeant ſingulis donis. Sicut enim ſupra dictum eſt, ſingulis virtutibus non reſpondent ſingula dona. Sed beatitudines ſunt virtutes, ut dicit Gloſſa ſuper illud Pſal. 11. *Purgatum ſeptuplum*. „ In ſermone (inquit) Domini „ ſeptem præmittuntur virtutes, quæ & „ beatitudines dicuntur, quia perfectos, & „ bonos faciunt. " Ergo beatitudines, & dona non reſpondent ſibi invicem.

2. Præterea. In via non poteſt eſſe beatitudo rei, ſed ſpei tantum. Sed quilibet actus meritorius facit ſperare beatitudinem, quia ſpes eſt ex meritis proveniens, ut ſupra diſtin. xxvi. dictum eſt. Ergo non oportet quod beatitudines reſpondeant donis, quæ ſunt ſupra modum humanum perficientia, ſed virtutibus, quantumcumque imperfectis.

3. Præterea. Beatitudines ponuntur geminatæ, ſicut patet Matth. v. 3. *Beati pauperes ſpiritu, quoniam ipſorum eſt regnum cælorum*: hoc totum ad unam beatitudinem pertinet. Dona autem ponuntur ſingillatim. Ergo dona, & beatitudines non correſpondent ſibi invicem.

4. Præterea. Inter dona (*e*) primo computatur ſapientia. Sed ſapientiæ non correſpondet paupertas ſpiritus, quæ prima inter beatitudines ponitur. Ergo beatitudines non recte reſpondent donis.

5. Præterea. Dona ſunt tantum ſeptem; beatitudines autem octo. Ergo non reſpondent ſibi invicem.

6. Præterea. Inter dona ponuntur quatuor ad cognitionem pertinentia. Sed inter

 bea-

a) *Al.* ad motum. (b) *Al.* remanebunt. (c) *Al.* deeſt actus. (d) *Forte* affectu. (e) *Al.* proprie.

beatitudines una tantum pertinet ad cognitionem, illa ſcilicet qua dicitur (Matth. v. 8.) *Beati mundo corde, quoniam Deum videbunt*. Ergo non reſpondent beatitudines donis.

7. Præterea. Scientia in omnibus actibus qui ad vitam activam pertinent, videtur dirigere.; Ergo ſcientiæ non magis correſpondet illa beatitudo, *Beati qui lugent*, ut Gloſſa dicit, quam aliqua aliarum.

Sed contra eſt quod dicitur in Gloſſa Matth. v. ibi enim ſingulæ beatitudines ſingulis donis adaptantur.

Præterea. Beatitudo, ſive felicitas, ſecundum Philoſophum (X. Eth. cap. VII. vel X.) eſt operatio ſecundum perfectam virtutem. Sed dona ſunt perfectiſſimæ virtutes, ut ex dictis patet. Ergo & beatitudines correſpondent donis.

Præterea. Dona a magiſtris ponuntur media inter virtutes & beatitudines. Sed dona reſpondent virtutibus, ut ex dictis patet. Ergo & beatitudines reſpondent donis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod beatitudines ſunt quidam habitus perfectiores donis, ſicut dona ſunt perfectiora virtutibus. Unde dicunt, quod virtutes perficiunt ad actus primos, dona autem ad actus ſecundos, ſed beatitudines ad actus tertios. Sed non de facili poteſt aſſignari differentia inter actus beatitudinum, & donorum, quæ ſufficiat ad differentiam habituum; quod patet ex differentia quam aſſignant, quæ non eſt niſi ſecundum intenſionem, & remiſſionem, quod non ſufficit ad diverſificandum habitum. Et ideo aliter dicendum, quod beatitudines non ſunt habitus diſtincti a virtutibus, & donis; ſed ſunt operationes virtutum perfectarum ex adiunctione donorum, ſive potius (a) operationes ipſorum donorum. Et hoc conſonat dictis ſanctorum, qui beatitudines virtutes nominant eo modo loquendi quo virtus dicitur actus virtutis. Conſonat etiam ipſi Evangelio, quod inter beatitudines multa enumerat quæ manifeſte ad dona, vel virtutes pertinent. Conſonare etiam videtur ad hoc Magiſter, qui de beatitudinibus ſpecialem tractatum non facit, ſicut de virtutibus, & donis. Conſonat etiam Philoſophorum dictis, qui felicitatem dicunt etiam eſſe operationem ſecundum perfectam virtutem. Perfectio autem virtutis poteſt tripliciter accipi. Primo quantum ad ſpeciem virtutis, ſicut prudentia quæ dirigit alias virtutes morales, & ſapientia quæ dirigit alias intellectuales. Unde a Philoſopho (X. Ethic. cap. VII. vel XII.) felicitas civilis ponitur operatio prudentiæ; felicitas autem contemplativa, ſapientiæ. Secundo quantum ad ſtatum perfectionis, ad quam perfectionem virtus pervenit per augmentum: & hæc etiam perfectio requiritur ad felicitatem ſecundum Philoſophum in I. Ethic. (cap. VI. vel X.) quia ſicut una dies non facit ver, ita nec beatum. Tertio quantum ad modum; & ſic dona poſſunt dici perfectæ virtutes, ut ex dictis patet: vel etiam virtutes quibus dona adiunguntur, ſecundum quod unus habitus ex additione alterius adiuvatur; & ſic beatitudines, de quibus loquitur Dominus Matth. v. dicuntur operationes perfectæ virtutis. Et quia dona, ut dictum eſt, habent duplices actus, quoſdam qui pertinent ad viam, & quoſdam qui pertinent ad patriam; ideo in ſingulis beatitudinibus duo ponuntur, unum pertinens ad ſtatum viæ, (b) aliud autem ad ſtatum patriæ. Differt tamen in his quæ pertinent ad vitam contemplativam, & activam. Vita enim contemplativa & hic incipit, & in futuro conſummatur: unde actus qui erunt perfecti in patria, quodammodo in hac vita inchoantur, ſed imperfecti ſunt. Donum autem intellectus, cuius eſt ſpiritualia apprehendere, in patria ad ipſam divinam eſſentiam pertinget, eam intuendo: unde in ſexta beatitudine quæ ad donum intellectus pertinet, ponitur quantum ad ſtatum patriæ: *Quoniam ipſi Deum videbunt*. Sed in ſtatu viæ ſpiritualia, & præcipue Deum, magis videmus cognoſcendo quid non eſt, quam apprehendendo quid eſt: & ideo quantum ad ſtatum viæ ponitur *cordis munditia* non ſolum a paſſionum illecebris (quam munditiam donum intellectus non facit, ſed præſupponitur per vitam activam perfectam) ſed etiam ab erroribus, & phantaſmatibus, & ſpiritualibus formis, a quibus omnibus docet abſcedere Dionyſius in Lib. de myſtica Theologia (cap. I.) tendentes in divinam contemplationem. Similiter etiam donum ſapientiæ, cuius eſt ſpiritualia quæ intellectus apprehendit, iudicare, ſive ordinare, ſive approbare, infallibiliter, & recte iudicabit, & ordinabit de omnibus quæ ei ſubduntur, ſive ſint apprehenſiones, ſive operationes: & in hoc quædam ſimilitudo

Deitatis

(a) *Al. deeſt* operationes. (b) *Al.* aliud autem patriæ.

Digitized by Google

Deitatis in homine apparebit, cum Deus a providendo, & iudicando nomen acceperit, ſecundum quam homo filius Dei manifeſte oſtendetur. Unde in ſeptima beatitudine, quæ (*a*) ad ſapientiam reducitur, dicitur: *Quoniam filii Dei vocabuntur*. In ſtatu autem viæ magis operatur in removendo impedimenta, quæ prædictam ordinationem perturbare poſſunt, quam eam aſſequatur: & ideo *pacificatio* ponitur in ſeptima beatitudine quantum ad ſtatum viæ, per quam perturbantia pacem, quæ eſt ordinationis prædictæ terminus, quietare conatur & in ſeipſo, & etiam quantum ad alios qui quocumque modo ei obediunt. Activæ autem vitæ finis eſt non cognitio, ſed operatio: & ideo actus conſilii, & ſcientiæ, quæ in vita activa dirigunt, non computantur inter beatitudines; ſed tamen beatitudines, quæ ſunt actus donorum exequentium, in Gloſſa Matth. v. ei attribuuntur, inquantum actus habitus exequentis eſt etiam quodammodo habitus dirigentis. Ad donum autem timoris, ut dictum eſt, pertinet omnia temporalia bona ex reverentia divinæ maieſtatis deſpicere: quorum quædam ſunt extrinſeca, ſicut divitiæ, & honores, & horum contemptus ad primam beatitudinem pertinet, qua dicitur: *Beati pauperes ſpiritu*. Paupertas enim ſpiritus, ut dicit Gloſſa, duas habet partes, ſcilicet rerum abdicationem, & ſpiritus, ideſt ſuperbiæ, contritionem. In patria enim non erit actus timoris circa temporalia bona, ſed circa id quod erat ratio contemnendi iſta temporalia. Et ideo in hac beatitudine ponitur, quantum ad ſtatum patriæ, *dominium regni cælorum*, in quo divitiæ, & honores cæleſtes comprehenduntur, ex quorum conſideratione temporalia contemnebantur. Alia vero temporalium bonorum intrinſeca ſunt homini, (*b*) ſcilicet deliciæ: & horum contemptus pertinet ad tertiam beatitudinem, qua dicitur: *Beati qui lugent*: & ponitur quantum ad ſtatum patriæ conſolatio futura, ex cuius reſpectu conſolatio temporalis deſpiciebatur. Et quia circa difficiliora magis rationis directione indigemus, ideo tertia beatitudo attribuitur dono dirigenti, ſcilicet ſcientiæ; prima autem dono exequenti, ſcilicet timori: difficilius enim abnegantur intrinſeca quam extrinſeca bona. Ad donum autem fortitudinis pertinet omnia difficilia ſuſtinere cum gaudio. Eſt autem duplex difficultas. Una in labore operationum, & talis ſuſtinentia ad quartam beatitudinem pertinet, qua dicitur: *Beati qui eſuriunt, & ſitiunt iuſtitiam*; ideſt, qui qualibet laborioſa, & difficilia in proſecutione operationum iuſtitiæ ſuſtinent. Sed quantum ad ſtatum patriæ ponitur *ſaturitas*, in qua comprehenditur omne illud quod laborantes recreare ſolet. Alia difficultas eſt in paſſionibus illatis tolerandis, cuius ſuſtinentia ad octavam beatitudinem pertinet, qua dicitur: *Beati qui perſecutionem patiuntur propter iuſtitiam*. Sed quia iſta iuſtitia eſt manifeſtativa omnium præcedentium, ideo nec ſpeciale ſibi præmium redditur, ſed reditur ad caput, ideſt ad præmium poſitum in prima beatitudine, ut per hoc oſtendatur quod omnium beatitudinum præmia (*c*) ei debentur; & propter hoc etiam non attribuitur alicui ſpeciali dono. Sed quarta attribuitur dono fortitudinis. Ad donum autem pietatis pertinet perficere in his quæ ad alterum ſunt: Ad alterum autem aliquis bene ſe habet dupliciter. Uno modo, ut moleſtiæ ei non inferantur, etiam ſi ipſe prius intulerit; & hoc pertinet ad ſecundam beatitudinem, qua dicitur: *Beati mites*: Gloſſa: „ Qui „ cedunt improbis, & vincunt in bono „ malum. " Et quia impugnatio proximi plerumque contingit propter pacificam poſſeſſionem temporalium bonorum, ideo in hac beatitudine ponitur, quantum ad ſtatum patriæ, *poſſeſſio terræ*, ſcilicet viventium. Alio modo aliquis ſe habet bene ad alterum, ut beneficia ei exhibeat; & hoc pertinet ad quintam beatitudinem, qua dicitur: *Beati miſericordes*: & ponitur pro præmio liberativo ab omni miſeria, cuius intuitu aliquis miſerias aliorum relevat. Sed quia difficilius eſt benefacere quam non nocere, ideo ſecunda beatitudo attribuitur dono exequenti, ſcilicet pietati; quinta autem dono dirigenti, ſcilicet conſilio, quod ad alterum eſt, ſicut & pietas. Scientia enim non dicit ordinem ad alterum, ſicut nec timor.

Ordo autem harum beatitudinum accipitur ſecundum quod ab exterioribus homo magis ad interiora progreditur: quia maxime extrinſeca ſunt bona temporalia exterioraa; poſt hoc autem paſſiones innatæ; poſt hoc operationes propriæ exteriores: (*d*) tum quia in his eſt labor: poſt hoc compaſſio inter-

(a) *Al.* ad ſeptimam. (b) *Al. deeſt* ſcilicet. (c) *Al. omittitur* ei. (d) *Supplet Nicolai* tum quia ſunt priores, & manifeſtiores quo ad nos; tum quia in his &c.

Digitized by Google

interior; poſt hoc apprehenſio; poſt hoc ordinatio. Paſſio vero illata ponitur ultimo, quaſi aliorum manifeſtativa.

Ad primum igitur dicendum, quod beatitudines dicuntur virtutes, inquantum ſunt actus perfectarum virtutum, ſcilicet donorum: & ideo beatitudines reſpondent donis, ſicut operationes habitibus.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus imperfecta facit ſperare beatitudinem futuram ſolum merendo ipſam, ſed virtus perfecta per meritum, & aſſimilationem ad ipſam; ſicut etiam pueros bonæ indolis dicimus felices, ſecundum Philoſophum in I. Ethic. (cap x. vel xiv.) inquantum in eis quoddam indicium futuræ felicitatis apparet.

Ad tertium dicendum, quod habitus donorum ſunt idem in via, & in patria; actus autem non: & ideo beatitudines geminantur, non autem dona.

Ad quartum dicendum, quod dona ſunt tantum a Deo, & ideo præordinantur ſecundum quod ſunt perfectiora: ſic enim ſunt Deo propinquiora. Sed operationes donorum, quæ ſunt etiam beatitudines, ſunt etiam a nobis: & ideo ordinantur ſecundum quod ſunt priora quo ad nos, quibus eſt aſcenſus ab inferioribus ad ſuperiora, & de imperfectis ad perfecta.

Ad quintum dicendum, quod non oportet quod ſingulis donis ſingulæ beatitudines reſpondeant: quia alicui dono reſpondent duæ beatitudines, & alicui beatitudini duo dona, unum ſicut dirigens, alterum ſicut exequens, ut ex dictis patet. Sed ſecundum hoc dicuntur beatitudines donis reſpondere, quia non eſt aliqua beatitudo quæ directe non reſpondeat alicui dono, neque aliquod donum cui non reſpondeat aliqua beatitudo.

Ad ſextum dicendum, quod vitæ activæ finis non eſt cognitio: & ideo cum beatitudo finem quemdam nominet, non poteſt poni in vita activa aliqua beatitudo pertinens ad cognitionem, ſed ſolum in vita contemplativa, cuius perfectio in cognitione conſiſtit. Sed dona nominant habitus, qui non ſunt fines: & ideo non eſt ſimilis ratio de donis, & beatitudinibus.

Ad ſeptimum dicendum, quod quamvis ſcientia, & conſilium dirigant in omnibus actibus activæ, tamen quidam eorum magis per quamdam appropriationem reducuntur ad ſcientiam, vel conſilium, quam alii, ut ex dictis patet.

ARTICULUS V.

Utrum fructus correſpondeant donis.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod fructus non correſpondeant donis. Quia, ut dicit Ambroſius, * virtutes fructus dicuntur, quia ſuos poſſeſſores ſancta, & ſincera delectatione reficiunt. Sed virtutes non reſpondent donis, ſed præcedunt ea. Ergo nec fructus.

2. Præterea. Fructus videtur in præmium ſonare. Sed dona non tantum ad præmium, ſed ad ſtatum etiam meriti pertinent. Ergo donis fructus non reſpondent.

3. Præterea. Fructus a fruendo dicitur. Sed Deo ſolum fruendum eſt, ut Auguſtinus dicit (Lib. I. de doct. chriſt. cap. 1.) Ergo videtur eſſe tantum unus fructus, ſicut una fruitio; & ita non poſſunt fructus correſpondere donis, quæ ſunt ſeptem.

4. Præterea. Fructus diſtinguuntur ſecundum diverſos ſtatus virtutum, ut patet Matth. xiii. in Gloſſa.: quia fructus triceſimus debetur coniugatis, ſexageſimus autem viduis, ſed centeſimus virginibus. Dona autem non diſtinguuntur ſecundum diverſos ſtatus, quia in omnibus ſtatibus poſſunt aliquo modo dona haberi. Ergo fructus non reſpondent donis.

5. Præterea. Gal. v. ponuntur multo plures fructus quam ſeptem. Cum ergo dona ſint tantum ſeptem, fructus autem duodecim, videtur quod fructus non reſpondeant donis.

Sed contra. Beatitudines reſpondent donis. Sed beatitudo continet fructum, cum non ſit ſine delectatione, ut dicitur I. Ethic. (cap. xii. vel xv.) Ergo fructus donis reſpondent.

Præterea. Sap. iv. 15. dicitur: *Bonorum laborum glorioſus eſt fructus*. Sed non ſunt aliqui labores digniores quam in operibus donorum. Ergo fructus donis reſpondent.

Præterea. Delectationes virtutum dicuntur fructus, ut patet ex auctoritate Ambroſii inducta. Sed non minor eſt delectatio in donorum actibus quam in actibus virtutum. Ergo fructus reſpondent donis.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod nomen fructus a corporalibus ad ſpiritualia transfertur.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Colligitur ex Lib. de paradiſo, ſed expreſſe, ut iam ſupr.

tur. Dicitur enim in corporalibus fructus quod de terræ naſcentibus expectatur: & ideo omne illud quod de re aliqua quis conſequitur, quaſi mercedem laboris circa illam impenſi, dicitur fructus. Hoc autem eſt & illud quod de re aliqua principaliter expectatur; & ſic fructus omnis noſtri operis Deus eſt: & iterum illud quod quis conſequitur ex operatione, non principaliter propter hoc operans, dicitur fructus; & ſic delectationes quæ in bonis operibus ſunt, ſunt quidam fructus bonorum operum: & hoc modo in auctoritate prædicta accipit Ambroſius fructum, dicens ipſas virtutes fructus eſſe, inquantum delectant. Secundum Philoſophum autem III. Ethic. (cap. VI. & VII. vel X. & XI.) omnis operatio procedens ex habitu perficiente naturam, habet delectationem annexam: unde cum felicitas, vel beatitudo ſit operatio ſecundum virtutem perfectam, quoddam formale completivum beatitudinis eſt ipſa delectatio: & ideo fructus qui delectationem nominant, beatitudinibus reſpondent, ſicut beatitudines donis. Inter fructus autem computantur quidam qui ſunt eſſentialiter delectatio, ut *gaudium* quantum ad unionem, & præſentiam bonorum; & *pax* quantum ad remotionem impedimentorum perturbantium delectationem: & ideo hi duo fructus reſpondent omnibus donis, & beatitudinibus. Quidam vero ponuntur quaſi ratio delectationis, & cauſa. Eſt autem delectatio in operibus activæ, & contemplativæ vitæ. In operibus autem activæ vitæ ratio delectationis eſt duplex. Uno modo ex remotione impedientium veram delectationem ſpiritus: delectatio enim ex operatione non impedita cauſatur, ſecundum Philoſophum (Ethic. VII. cap. XIV. vel XIII.) Alio modo ex præſentia bonorum ſpiritui convenientium. Impeditur autem ſpiritualis delectatio vitæ activæ dupliciter. Uno modo per delectationes contrarias, ſcilicet bonorum temporalium: ſicut enim operationes contrariæ ſunt, ita & delectationes, ut dicit Philoſophus in X. Ethic. (cap. V. vel VIII.) Temporalis autem delectatio vel eſt in bonis exterioribus, ſcilicet divitiis, & honoribus; & hanc delectationem cohibet *modeſtia*, quæ fructus ponitur, & reſpondet paupertati ſpiritus: vel etiam in delectationibus carnis; & ſic reprimuntur vel abſtinendo ab illicitis, quod facit *caſtitas*, vel etiam a licitis, quod facit *continentia*, ſecundum Gloſſam (interlinealem:) & hi duo fructus reſpondent beatitudini luctus: & per conſequens hi tres fructus reſpondent dono timoris quaſi exequenti. Vel aliter ſecundum Philoſophum in VII. Ethic. (cap. IX. vel XIV.) poteſt diſtingui caſtitas a continentia, ut per continentiam ſic reprimantur concupiſcentiæ ut non dominentur, per caſtitatem autem ut etiam ſubiiciantur. Alio modo impeditur delectatio ſpiritualis per exteriores difficultates: quæ quidem conſiſtunt vel in labore actionum, quem vincit *longanimitas*: unde hic fructus reſpondet quartæ beatitudini, (a) & dono fortitudinis: vel etiam in dolore paſſionum, & hic dupliciter vincitur. Uno modo ut per eas conſtantia animi non frangatur quantum ad ſeipſum; & hoc facit *patientia*; & hic fructus reſpondet octavæ beatitudini: *Beati qui perſecutionem patiuntur:* & dono fortitudinis. Alio modo ut homo ab inferente non turbetur ad nocendum ei; & hoc facit *manſuetudo*: & hic fructus reſpondet mititati, quæ eſt ſecunda beatitudo, & dono pietatis. Bonum autem conveniens ſecundum activam vitam, quod delectationem facit, eſt etiam in affectu, ſecundum quod homini omne bonum complacet & ſui, & alterius: hoc enim eſt hominem dulcem habere animum, & ſic eſt *bonitas:* Gloſſa (interlinealis) „ dulcedo animi: " & in ordine ad effectum, ſecundum quod homo eſt bene communicativus ſuorum ad alios; & ſic eſt *benignitas:* & hi duo fructus reſpondent beatitudini quintæ, quæ eſt de miſericordia, & dono pietatis. Omnes autem prædicti fructus reſpondent donis conſilii, & ſcientiæ quaſi dirigentibus. In vita autem contemplativa non poteſt eſſe aliquid delectationem impediens, niſi ex parte activæ vitæ: quia ſecundum Philoſophum *. (Eth. Lib. VII. cap. ult.) delectationi quæ eſt in conſiderando, non eſt contrarium. Unde non eſt ibi ratio delectationis, niſi ex præſentia boni, in quo mens quieſcit; & hoc dupliciter. Uno modo per cognitionem ſpiritualium ſine dubitatione, & ſic eſt *fides:*

(a) *Addit Nicolai* (quæ eſt de iuſtitia.)

Ex Edit. P. Nicolai.

* I. Topicorum cap. XIII.

des: Gloſſa „ de inviſibilibus certitudo: “ & reſpondet ſextæ beatitudini, & dono intellectus. Alio modo per intimam unionem ad ſpiritualia, ex quo poteſt iudicare de omnibus aliis, quia *ſpiritualis omnia iudicat*: I. Corinth. II. 15. & ſic eſt *caritas*: & reſpondet ſeptimæ beatitudini, ſcilicet *Beati pacifici*, & dono ſapientiæ.

Ad primum igitur dicendum, quod virtutes dicuntur fructus non ratione habituum, ſed quia in operibus delectationem annexam habent: unde & virtutes quæ inter fructus nominantur, ſicut caſtitas, manſuetudo, & huiuſmodi, non ponuntur inquantum ſunt virtutes, ſed inquantum habent aliquam rationem delectandi.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut peccatum habet ſuam pœnam annexam (*a*) aliquam: quia omnis inordinatus animus ſibi eſt pœna, ut dicit Auguſtinus in Lib. Confeſs. (cap. XII.) ita & meritum habet ſuum fructum adiunctum; qui tamen fructus in futuro complebitur, ſicut & malorum pœna: & ideo donis reſpondent fructus etiam quantum ad actus quos in via habent.

Ad tertium dicendum, quod frui aliquo, proprie eſt ipſum ut fructum habere. Hoc autem habet aliquis ut fructum quem expectat principaliter ex ſuo opere. Unde illo quod conſequitur ex opere non principaliter expectato, non proprie dicitur aliquis frui, ſed ſolum illo quod principaliter expectatur, quod eſt ſolum Deus. Et ideo quamvis ſit una tantum fruitio, ſunt tamen multi fructus: quia quidquid conſequitur, etiam ſi non principaliter expectatur, poteſt dici fructus.

Ad quartum dicendum, quod diſtinctio fructuum ſit dupliciter. Uno modo ſecundum intenſionem, & remiſſionem; & ſic fructus diſtinguuntur in Evangelio, quia de quibuſdam operibus maius erit gaudium quam de aliis. Alio modo quantum ad diverſas rationes gaudendi; & ſic dividitur quaſi eſſentialiter, & per ſe: & hoc modo diſtinguitur Galat. V. & ſic donis reſpondent fructus, ut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod eidem dono poſſunt reſpondere multi fructus, ſecundum quod habet multos actus, ut dictum eſt: & ideo non oportet quod ſint tot fructus quot dona.

ARTICULUS VI.

Utrum petitiones reſpondeant donis.

1. AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod petitiones donis non reſpondeant. Auguſtinus enim dicit in Ench. (cap. CXV.) quod tribus primis petitionibus æterna poſcuntur, reliquis vero quatuor temporalia. Sed unumquodque donorum pertinet ad præſentem vitam, in qua temporaliter vivitur, & ad futuram, in qua ad æternitatem pervenimus, ut ex dictis patet. Ergo donis petitiones non reſpondent.

2. Præterea. Auguſtinus in epiſtola (CXXI.) ad Probam dicit: *Quiſquis dicit, petendo ſcilicet, quod ad iſtam evangelicam* (*b*) *precem pertinere non poſſit, etiam ſi non illicite orat, carnaliter orat*. Sed multa alia poſſunt peti a Deo non carnaliter quam ſeptem dona, ſicut ſeptem virtutes, & gratiam, & neceſſaria vitæ. Ergo petitiones dominicæ orationis ſeptem donis non reſpondent.

3. Præterea. Omnia dona ſunt quædam bona a Deo donata. Sed petitiones orationis dominicæ non tantum ſunt ad conſecutionem boni, ſed etiam ad remotionem mali. Ergo dona petitionibus non reſpondent.

4. Præterea. In donis ſunt quatuor quæ ad cognitionem pertinent. Sed in petitionibus nulla videtur ad cognitionem pertinere. Ergo petitiones donis non reſpondent.

5. Præterea. Petitiones ad impetrandum ordinatæ ſunt. Sed impetrare aliquid a Deo non eſt niſi habentis virtutem. Cum igitur dona ſimul cum virtutibus infundantur, videtur quod petitiones non ordinentur ad dona.

6. Præterea. Auguſtinus in Ench. (cap. CXVI.) dicit, quod hoc totum eſt una petitio: *Et ne nos inducas in tentationem*; *ſed libera nos a. malo:* quod patet ex hoc quod non ponitur ibi, Et *libera nos a malo*, ſed ponitur ibi *ſed*. Similiter dicit, quod tertia petitio, ſcilicet *Fiat voluntas tua*, concluditur in duabus primis: & ita videtur quod non ſint niſi quinque petitiones, ſicut etiam Lucas ponit. Sed dona ſunt ſeptem. Ergo petitiones non reſpondent donis.

7. Præterea. Secunda petitio, ſecundum Auguſtinum ibidem, pertinet ad reſurre-

&io-

(a) *Forte ſuperflua* vox aliquam. (b) Al. *partem*.

Digitized by Google

ctionem corporis. Sed nullum donum ad reſurrectionem pertinet. Ergo petitiones donis non reſpondent.

Sed contra. Idem eſt quod a Deo petitur, & ab ipſo accipitur: unde dicitur Ioan. XVI. 24. *Petite, & accipietis*. Sed dona ſunt quæ proprie a Deo accipiuntur. Ergo & ipſa ſunt quæ per petitiones petuntur; & ita petitiones, & dona mutuo ſibi correſpondent.

Præterea. In Gloſſa Matth. VI. dicitur: *In precibus eſt ut impetremus dona, in donis ut operemur* (a): *de operatione beatitudines conſequentur*. Ergo ſicut beatitudines reſpondent donis, ita dona reſpondent petitionibus.

Præterea. Sicut eadem Gloſſa dicit, ſeptem petitionibus omnia dona præſentis vitæ, vel futuræ continentur. Sed in his omnibus etiam dona perficiunt, ut ex dictis patet. Ergo dona, & petitiones correſpondent ſibi.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod reductio petitionum ad dona non intelligitur hoc modo quod in petitionibus ſolum habitus donorum petantur, ſed quia petitur per quamlibet petitionem aliquid eorum quæ ad aliquod donorum pertinent. Hæc autem reductio poteſt attendi dupliciter. Uno modo in generali, ut ſcilicet quidquid ad dona pertinet, etiam ad petitiones pertineat, & e converſo; & ſic fit reductio eorum ad invicem non ſolum per appropriationem, ſed etiam per proprietatem: quia ſicut dona ſufficienter perficiunt in omnibus quæ ſunt activæ, & contemplativæ vitæ ſive in præſenti, ſive in futuro, ita & in omnibus per petitiones divinum auxilium imploratur. Alio modo in ſpeciali; & ſic per proprietatem non poteſt fieri reductio ſingulorum donorum ad ſingulas petitiones: quia ea quæ in diverſis petitionibus poſtulantur, poſſunt pertinere ad unum donum, & e converſo; ſed per appropriationem quamdam, inquantum ſingulæ petitiones habent aliquam ſimilitudinem cum ſingulis donis, ſicut & de beatitudinibus dictum eſt. Eſt enim alia ratio diſtinguendi dona, & petitiones. Cum enim dona ſint habitus ordinati ad operandum, oportet quod diſtinguantur ſecundum obiecta, in quibus diverſificari oportet actus ſecundum ſpeciem. Sed petere oportet omnia quibus indigemus ad operandum, quæ non poſſumus niſi a Deo habere. Unum autem donum ad ſui operationem indiget pluribus auxiliis, & idem auxilium valet ad actus multorum donorum. Indigemus autem auxilio divino tam in operibus contemplativæ quam in operibus activæ.

In operibus autem contemplativæ indigemus duplici auxilio. Unum eſt ut ipſorum contemplabilium, ſcilicet divinorum, maieſtas, & dignitas appareat; alias contemplatione, (b) & admiratione, quæ contemplationem allicit, digna non eſſent: & hoc auxilium petitur per primam petitionem: *Sanctificetur nomen tuum*: in qua petitur ut nomen eius, quod ſemper ſanctum eſt, etiam apud homines ſanctum habeatur; hoc eſt, non contemnatur, ut Auguſtinus dicit ad Probam (epiſt. CXXI. cap. XI.) Unde idem eſt petere hoc quod illud Eccli. XXXVI. 4. *Sicut in conſpectu eorum ſanctificatus es in nobis*, (c) *ita & in conſpectu noſtro magnificare in eis*. Et quia ex hoc quod homo huius excellentiæ particeps fit, ordinare, & iudicare habet, quod eſt ſapientiæ; ideo hæc petitio ad ſapientiam reducitur, & ad ſeptimam beatitudinem. Aliud autem auxilium eſt ut in contemplatione horum magnalium noſtram beatitudinem cognoſcamus, ut ſic magis his contemplandis homo inhæreſcat: & hoc auxilium petitur per ſecundam petitionem: *Adveniat regnum tuum*: Gloſſa: „ ideſt, manifeſtetur hominibus: “ (d) ut ſcilicet in nobis veniat, & in Chriſto regnare mereamur, ſecundum Auguſtinum ad Probam (ubi ſupra.) Unde idem eſt hoc petere, ut idem dicit, quod dicere: *Oſtende faciem tuam, & ſalvi erimus* (Pſal. LXXIX. 8.) & ideo hæc petitio reducitur ad ſextam beatitudinem, & donum intellectus.

In operibus autem activæ indigemus duplici auxilio. Primum eſt ut bona nobis conferantur, quibus ad bene operandum adiuvemur. Secundum eſt ut mala impedientia removeantur. Bonum autem duplex eſt nobis neceſſarium ad vitam activam. Unum quod eſt directe ad opus virtutis ordinans, ſicut ipſum honeſtum bonum; & hoc petitur in tertia petitione: *Fiat voluntas tua ſicut in cælo, & in terra*: in qua ſecundum Auguſtinum petimus obedientiam ad Deum, ut ſic fiat a nobis voluntas eius in terris,

(a) Addit Nicolai *mandata*. (b) *Al. deeſt* & admiratione. (c) Vulgata: *ſic in conſpectu noſtro magnificaberis*. (d) *Nicolai*: ut ſcilicet nobis veniat, & in eo regnare mereamur.

terris, ſicut fit ab Angelis in cælis. Unde ſecundum ipſum, idem eſt hoc petere, quod dicere: *Greſſus meos dirige ſecundum eloquium tuum* (Pſalm. cxviii. 133.) & hoc reducitur ad quintam beatitudinem, quæ eſt de miſericordia: quia miſericordiam præcipue nobis Deus præcipit: & per conſequens ad donum conſilii. Aliud eſt organice ad virtutem ſerviens, ſicut temporalia ſubſidia, quibus homo ad bene operandum iuvatur; & hoc pertinet ad quartam petitionem, qua dicitur: *Panem noſtrum quotidianum da nobis hodie:* quia, ſecundum Auguſtinum ibidem, per hoc quod dicitur, *hodie*, ſignificatur hoc tempus: ubi vel ſufficientiam illam petimus a Patre quæ ſuperexcellit, in nomine panis (*a*) totum ſignificantes: vel ſacramentum fidelium: & hoc eſt idem quod petitur Proverb. xxx. 8. (*b*) *Divitias, & paupertatem ne dederis mihi; ſed tantum victui meo tribue neceſſaria*: & hæc petitio reducitur ad quartam beatitudinem: quia huiuſmodi ſubſidia vitæ ſunt quæ nos in laboribus huius vitæ ſuſtentant: & per conſequens ad donum fortitudinis.

Impediens autem operationem activæ vitæ eſt triplex. Primo malum culpæ, præteritum quidem in actu, ſed manens in reatu macula, & inquinatione; & contra hoc malum petitur auxilium per quintam petitionem, qua dicitur: *Dimitte nobis debita noſtra, ſicut & nos dimittimus debitoribus noſtris:* ubi, ut dicit Auguſtinus ibidem, nos admonemur & quid petamus, & quid faciamus, ut accipere mereamur: & hoc idem petiit qui dixit (Pſalm. vii. 5.) *Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis*: & hoc reducitur ad tertiam beatitudinem, quæ eſt de luctu: quia (*c*) ea remittuntur peccata: & per conſequens ad donum ſcieotiæ. Secundum eſt malum futurum, quia timemus inclinans ad peccatum; & circa hoc petitur auxilium in ſexta petitione, cum dicitur: *Et ne nos inducas in tentationem*: in qua, ſecundum Auguſtinum, petimus ne deſerti divino auxilio alicui tentationi vel conſentiamus decepti, vel cedamus afflicti. Et hoc idem petitur Eccli. xxiii. 6. *Aufer a me ventris concupiſcentias*: & hoc reducitur ad ſecundam beatitudinem, (*d*) quæ eſt de mititate: quia præcipue tentationes ad malum, ſuot moleſtiæ quæ a proximis inferuntur, quibus provocamur ut eis noceamus, quas tentationes per illam beatitudinem vincimus; & per conſequens ad donum pietatis. Tertium eſt malum præſens, quodcumque ſit illud; & contra hoc petitur auxilium per ſeptimam petitionem, qua dicitur: *Sed libera nos a malo*. Unde Auguſtinus dicit, quod homo chriſtianus in qualibet tribulatione conſtitutus, in hac petitione gemitus edit: & hoc idem petivit qui dixit (Pſalm. lviii. 1.) *Eripe me ab inimicis meis Deus meus*: & hoc reducitur ad beatitudinem quæ eſt paupertas ſpiritus: quia eius eſt in tribulatione auxilium petere: & per conſequens ad donum timoris.

Poſſunt autem tres ultimæ petitiones aliter diſtingui, ſecundum Auguſtinum; ut prima earum petatur auxilium contra malum culpæ; ſecunda autem contra inclinantia in culpam; tertia vero contra pœnæ malum.

Ad primum igitur dicendum, quod (*e*) in obedientia ad Deum, quæ omne honeſtum actionis complectitur, & contemplationis bona in hac vita incipiunt, & in futura conſummantur: & quantum ad hanc conſummationem Auguſtinus dicit, quod per tres primas petitiones petious bona æterna; in aliis autem petitionibus petimus ea quæ tantum in hac vita ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod in hac oratione non ſolum petuntur habitus donorum: quia petitiones horum habituum, quantum ad intellectum, & ſapientiam comprehenduntur in primis duabus petitionibus: ſed quantum ad omnes habitus donorum, vel virtutum, qui (*f*) dirigunt in vita activa, petuntur in tertia petitione, quia omnes habitus operativi non ſunt niſi ad obediendum Deo; ſed per ſingulas petitiones petuntur ea quæ aliquo modo pertineot ad omnia dona.

Ad tertium dicendum, quod quamvis dona ſint quædam bona a Deo data, tamen ad hoc quod poſſint habere debitas operationes, oportet quod a malis homo liberetur.

Ad quartum dicendum, quod duæ petiones pertinent ad cognitionem contemplativam; ſed ad cognitionem practicam non ponuntur aliquæ petitiones pertinentes, eadem ratione qua nec aliquæ beatitudines, ut dictum eſt.

Ad quiotum dicendum, quod quamvis homo non habens virtutes, non poſſit dona

(a) *Al.* totam ſignantes. (b) Vulgata: *Mendicitatem, & divitias ne dederis mihi: tribue tantum &c.* (c) *Nicolai* per eam. (d) *Al.* & hoc eſt. (e) *Al. deeſt* in. (f) *Al.* diligunt.

na impetrare ea merendo, poteſt tamen impetrare per modum diſpoſitionis ad illa: & iterum aliquis habens virtutes, & dona poteſt impetrare perſeverantiam in eis.

Ad ſextum dicendum, quod, ſimpliciter loquendo, ſunt ſeptem petitiones, ut dictum eſt; non tamen eſt inconveniens ut earum una aliquo modo includatur in alia, ſicut aliquid eſt in alio in potentia.

Ad ſeptimum dicendum, quod quia in reſurrectione corporis præcipue, & totaliter participes erimus regni divini, ideo dicit Auguſtinus, quod (*a*) ſecunda petitio pertinet ad reſurrectionem corporum, non quia directe corporis reſurrectio petatur.

EXPOSITIO PRIMAE PARTIS TEXTUS.

SPiritus ſapientiæ, & intellectus &c. Ratio ordinis ex prædictis patet. Combinationis autem ratio hæc eſt, quia ſimul combinantur dona duo, quorum unum dirigit alterum; ſicut *ſapientia* dirigit *intellectum*, proprie loquendo; *conſilium* autem *fortitudinem* per quamdam appropriationem: quia ſicut præcipue conſilio indigemus in operationibus ſupererogationis, ita & in fortitudine: *ſcientia pietatem*, quia neutrum ſonat niſi id ad quod omnes tenentur. *Timor* autem, quia eſt receſſus a malo, ideo non indiget proprio directivo, ut ex dictis patet; tamen, proprie loquendo, *conſilium*, & *ſcientia* dirigunt in omnibus tribus donis exequentibus.

Spiritus timoris. Hic ſpecialiter dicitur Chriſtum repleviſſe, quia propter ſuam imperfectionem minus in ipſo eſſe videbatur: ideo quia principaliter ad patiendum venerat, quod per humilitatem eſt completum, quæ pertinet ad donum timoris Domini.

Quidam tamen ſecundum effectum timorem in Chriſto, & in Angelis tantum eſſe contendunt. Hoc eſt verum de timore ſecundum actum affectus, qui eſt timere ſeparationem, & non quantum ad quemlibet actum affectus, ut poſtea dicetur.

DIVISIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

POſtquam determinavit de donis in generali, hic determinat de dono timoris, qui propter ſui multiplicem acceptionem, ſpecialem difficultatem habet. Dividitur autem hæc pars in duas. Primo determinat de timore in generali; ſecundo autem de timore Chriſti ſpecialiter, ibi, *Cum autem fuerit in Chriſto timor pœnæ, quæritur, an iſte timor fuerit mundanus, vel ſervilis, vel initialis*. Prima in duas. In prima ponit diſtinctionem timoris; in ſecunda ſolvit quamdam contrarietatem, ibi, *Et attende quod quatuor hic diſtinguuntur timores*.

De his eiſdem timoribus latius diſputat Auguſtinus. Hic ponit comparationem timorum ad invicem, & circa hoc duo facit. Primo comparat timores ad invicem; ſecundo ex dictis quamdam concluſionem infert, ibi, *Illud quoque diligenter eſt notandum*. Circa primum duo facit. Primo comparat timorem filialem ad ſervilem; ſecundo initialem ad utrumque, ibi, *In quibus etiam timorem initialem ſignificavit*. Circa primum autem tria facit. Primo ponit proprietatem timoris ſervilis. Secundo oſtendit differentias timoris caſti, vel filialis ad ipſum, ibi, *Eſt autem alia ſententia*. Tertio per ſimilitudinem differentiam manifeſtat, ibi, *Non potes melius explanare quid interſit inter duos timores, quam ſi ponas duas mulieres maritatas &c.*

In quibus etiam initialem timorem ſignificavit. Hic comparat timorem initialem ad alios duos, & circa hoc duo facit. Primo oſtendit diſtinctionem eius ab utroque dictorum; ſecundo ponit quamdam convenientiam ipſius ad timorem ſervilem, ibi, *Sciendum autem eſt, quod uterque timor ..... in Scripturæ diverſis locis dicitur initium ſapientiæ*.

QUAESTIO II.

HIc eſt duplex quæſtio. Prima de timore, de quo agitur hic. Secunda autem de aliis donis exequentibus, ſcilicet pietate, & fortitudine.

Circa primum quæruntur tria.
Primo. De timore in generali.
Secundo. De timore ſervili.
Tertio. De timore filiali.

(*a*) Al. *deeſt* ſecunda petitio.

ARTICULUS I.

Utrum diffinitio Damaſceni de timore ſit bona.

2.2. *queſt.* XIX. *art.* 2. & 9.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod Damaſcenus inconvenienter timorem diffiniat, dicens (Lib. III. de Fide cap. XXIII.) *Timor eſt deſiderium ſecundum ſyſtolen movens*. Deſiderium enim ad concupiſcibilem pertinet; timor autem eſt in iraſcibili. Ergo timor non eſt deſiderium.

2. Præterea. Deſiderium eſt reſpectu boni. Sed obiectum timoris eſt malum: unde Philoſophus dicit in III. Ethic. quod timor eſt expectatio mali. Ergo timor non eſt deſiderium.

3. Præterea. Deſiderium ad proſecutionem pertinet. Sed timor eſt fuga mali, ut dicit Gloſſa Ioan. 1. Ergo timor non eſt deſiderium.

4. Præterea. Secundum ſyſtolem movere, eſt movere ſecundum contractionem. Sed tractio, cum ſit motus corporalis cordis, non eſt in omnibus in quibus eſt timor, ſcilicet in Angelis. Ergo male diffinit timorem.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod Magiſter hic male diſtinguat timoris partes. Quia ſecundum Philoſophum in I. Topic. (cap. XIII.) ſi unum oppoſitorum dicitur multipliciter, & reliquum. Sed timor, & ſpes ſunt oppoſita. Cum igitur ſpes non dicatur multipliciter, nec timor diſtingui debet.

2. Præterea. Paſſiones, & actus, & habitus diverſificantur ſecundum obiecta. Sed idem eſt obiectum timoris mundani, ſervilis, & initialis, ſcilicet pœna. Ergo videtur quod non debeant ad invicem diſtingui.

3. Præterea. Perfectum, & imperfectum circa amorem non diverſificant caritatem. Sed timor initialis, & caſtus non differunt niſi ſecundum perfectum, & imperfectum. Ergo non debent diſtingui ad invicem.

4. Sed contra. Videtur quod debuerit plures partes timoris aſſignare. Timor enim ex concupiſcentia cauſatur. Sed concupiſcentia carnis contra concupiſcentiam oculorum, quæ eſt concupiſcentia mundi, dividitur I. Ioan. II. Ergo mundanus timor, quo timemus mundi bona perdere, debet diſtingui contra timorem carnis quo timemus carnis pericula pati.

5. Præterea. Magiſter ponit in fine lectionis timorem quemdam naturalem, qui differt ſecundum ipſum ab omnibus aliis. Ergo videtur quod inſufficienter aſſignet tantum quatuor timores.

6. Præterea. Damaſcenus II. Lib. (de Fide cap. XV.) aſſignat plures differentias, ſcilicet *ſegnitiem*, *erubeſcentiam*, *verecundiam*, *admirationem*, *ſluporem*, *agoniam*. Ergo videtur quod hæc diviſio quæ hic ponitur, ſit (a) inſufficiens.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod timor non debeat inter dona computari. Timor enim ponitur una de quatuor principalibus paſſionibus. Sed nulla aliarum ponitur donum, immo ſpes ponitur virtus, gaudium ponitur fructus, dolor ponitur pars pœnitentiæ, ſcilicet contritio. Ergo nec timor ſimiliter debet poni donum.

2. Præterea. Dona dantur nobis in adiutorium humanæ infirmitatis. Sed ipſe timor infirmitatem importat. Ergo non debet dici bonum.

3. Præterea. Auguſtinus dicit XIV. de Civit. Dei (cap. VII.) *Timor eſt amor fugiens quod ei adverſatur*. Sed amor non eſt donum, immo virtus. Ergo nec timor donum debet poni.

Sed contra eſt quod dicitur Iſai. XI. ubi timor inter alia dona ſancti Spiritus nominatur.

Præterea. Illud quod eſt principium ſalutis, non eſt a nobis, ſed donum Dei eſt, ut dicit Auguſtinus. Sed timor eſt principium ſalutis: Iſai. XXVI. 17. (b) *A timore tuo, Domine, concepimus ſpiritum ſalutis*. Ergo timor eſt donum Spiritus ſancti.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum, quod diffinitio data ſecundum Damaſcenum convenit omni timori. Sed quia nomina paſſionum a paſ-

(a) *Al.* ſufficiens. (b) Vulgata: *Sic facti ſumus a facie tua, Domine. Concepimus, & quaſi parturivimus & pepe rimus ſpiritum: ſalutes non fecimus in terra.*

a paſſionibus ſenſitivæ partis ad operationes ſuperioris partis transferuntur, ut ſupra dictum eſt, ideo videamus primo qualiter dicta diffinitio competat timori qui eſt paſſio ſenſitivæ partis. Quælibet autem illarum paſſionum pertinet ad appetitivam partem; ſed inter eas eſt differentia ſecundum Avicennam in VI. de naturalibus (cap. VII.) quia diſpoſitiones cordis in quibuſdam paſſionibus ſunt quaſi activæ, in quibuſdam quaſi paſſivæ. Diſpoſitio autem cordis activa eſt vel ſecundum perfectionem cordis in ſeipſo, ſicut eſt amplitudo, & dilatatio cordis, quæ eſt in gaudio; vel ſecundum etiam perfectionem cordis ad aliquid agendum, vel patiendum, vel obtinendum, ſicut eſt fortitudo cordis, quæ requiritur in audacia, & ſpe. Diſpoſitio autem paſſiva cordis per oppoſitum eſt, vel ſecundum defectum ipſius in ſeipſo, quæ dicitur coangustatio, quæ requiritur in triſtitia; vel ſecundum defectum ipſius per comparationem ad aliquid agendum, quæ dicitur debilitas cordis, quæ requiritur in timore, & deſperatione. Contractio autem ſignificat motum alicuius ab alio, a quo retrahitur in ſeipſum, ubi quodammodo congregatur: & ideo importat diſpoſitionem cordis quæ eſt debilitas, per quam aliquis ab alio deficit, in ſeipſo conſiſtens. Sic igitur patet intellectus diffinitionis Damaſceni: quia dixit *deſiderium* ad ſignificandum genus timoris, qui eſt actio, vel motus appetitus. Quod autem dixit, *ſecundum ſyſtolem movens*, differentiam propriam aſſignavit, quæ a cauſa materiali eius ſumitur. Et per hanc ſimilitudinem dicitur etiam timor in ſpiritualibus, dum motus voluntatis ab aliquo reſilit, & in ſeipſo conſiſtit.

Ad primum igitur dicendum, quod deſiderium ponunt ibi large pro appetitu, qui communis eſt iraſcibili, & concupiſcibili.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod etiam in fuga eſt appetitus fugiendi, qui hic deſiderium dicitur.

Ad quartum dicendum, quod in ſpiritualibus eſt contractio per ſimilitudinem, ut dictum eſt (in corp. art.)

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod timor hic diſtinguitur ſecundum ordinem timentis ad Deum, cui per unum timorem magis appropinquat, vel diſtat, quam per alium. Cum enim timor in fuga mali conſiſtat; malum autem eſt pœna, & culpa; erit timor quidam qui conſiſtit in fuga mali culpæ tantum, per quam homo a Deo ſeparatur, ſcilicet timor caſtus, vel filialis; alius autem qui conſiſtit in fuga mali pœnæ. Pœna autem eſt duplex. Una pro cuius vitatione peccatum quandoque committitur, ſicut ſunt temporales pœnæ; & hanc pœnam refugit timor mundanus, vel humanus. Alia eſt pro cuius vitatione numquam fit peccatum, ſed magis vitatur, ſicut pœna quæ erit poſt hanc vitam; & hanc pœnam fugit timor ſervilis. Alius autem timor eſt qui fugit utrumque malum, pœnæ ſcilicet, & culpæ, ſcilicet initialis, qui habet oculum ad utrumque: & ideo eſt medius inter ſervilem & caſtum.

Ad primum igitur dicendum, quod malum contingit multifariam; bonum autem uno modo, ſecundum Dionyſium (de div. Nom. cap. IV.) & Philoſophum (II. Ethic. cap. V. vel VI.) & ideo ſpes, quæ reſpicit bonum, non ita dividitur ſicut timor, qui reſpicit malum.

Ad ſecundum dicendum, quod non eadem pœna eſt quam reſpicit timor mundanus, & ſervilis, ut ex dictis patet. Servilis vero, & initialis eamdem pœnam reſpiciunt; ſed ſervilis tamquam principale obiectum, initialis autem non, ſed magis malum culpæ: unde magis ſe tenet cum caſto timore quam cum ſervili.

Ad tertium dicendum, quod timor initialis diſtinguitur a caſto, non ſecundum quod imperfecte ſe habet ad id quod perfecte ſe habet caſtus timor; ſed quia ſe habet etiam ad aliud obiectum, quamvis ex conſequenti, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod timor mundanus ſecundum ſpeciem naturæ ab humano diſtinguitur; ſed in eodem gradu ponuntur ſecundum propinquitatem ad meritum, & demeritum, ſecundum quod hic timores diſtinguuntur.

Ad quintum dicendum, quod natura ſalvatur etiam in merito, & demerito: & ideo timor naturalis non ponit aliquem gradum diſtantiæ, vel propinquitatis ad meritum, vel demeritum: & propter hoc de ipſo non facit mentionem in diviſione prima.

Ad ſextum dicendum, quod illæ partes timoris aſſignantur ſecundum obiecta. Sic autem non intendit hic dividere timorem, ſed ſicut dictum eſt (in corp.)

SO-

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod timor mundanus, & humanus, cum ſint inordinati, non poſſunt eſſe donum Spiritus ſancti; ſed ſunt vel paſſiones, vel electiones ſimiles paſſionibus, aut etiam habitus, ſecundum quod habitus nomine operationis, vel paſſionis nominantur. Similiter etiam timor ſervilis non pertingit ad perfectionem doni, ſicut nec fides informis ad perfectam rationem virtutis. In omni enim virtute hoc eſt commune, ſecundum Philoſophum (V. Ethic. cap. xv. vel xvii.) quod virtuoſus operatur boni gratia, vel propter turpis vitationem. Timor autem ſervilis operatur bonum non propter fugam turpis, ſed propter fugam triſtis: unde deficit a perfectione virtutis, & multo amplius a perfectione doni, quod eſt virtute perfectius. Timor autem caſtus, & initialis, ſecundum quod participat timorem caſtum, habet rationem doni: cuius ratio eſt, quod altiori menſura ſuos actus modificat quam ſit menſura humana. Menſura enim humanorum operum eſt rationis bonum: unde virtuoſus abſtinet a malis, fugiens, & timens inconveniens rationis, quod eſt turpe: & iſte timor eſt annexus cuilibet virtuti. Sed timor qui eſt donum, facit abſtinere a malis propter fugam inconvenientis, quod eſt in ſeparatione a Deo: & ideo ipſum Deum habet pro menſura ſuæ operationis. Et quia modus a menſura cauſatur, ideo operatur ſupra humanum modum, & propter hoc eſt donum.

Ad primum igitur dicendum, quod timor, ſecundum quod eſt paſſio, non eſt donum, ſed ſecundum quod eſt habitus quidam a Deo infuſus. Similiter etiam neque ſpes, ſecundum quod eſt paſſio, eſt virtus, ſed ſecundum quod eſt habitus quidam perficiens ad actum ſimilem paſſioni, quæ eſt ſpes. Dolor autem qui eſt paſſio ſenſitivæ partis, non eſt pars pœnitentiæ, quamvis etiam talis poſſit eſſe pœnitentiæ adiuncta; ſed dolor in rationali parte conſiſtens, qui eſt operatio magis quam paſſio. Gaudium etiam quod eſt in parte ſenſitiva animæ, non eſt fructus; ſed quod eſt in ratione, non poteſt dici paſſio proprie loquendo, quamvis aliquid habeat de ſimilitudine paſſionis.

Ad ſecundum dicendum, quod timor eorum quæ ſunt ſub homine, ad infirmitatem hominis pertinet; ſed timor Dei, qui eſt ſupra hominem, non eſt infirmitatis, ſed maximæ perfectionis in ipſo: quia in hoc ipſo inferius perfectiſſimum eſt quod ſuo ſuperiori maxime ſubditur.

Ad tertium dicendum, quod timor Dei eſt amor, non eſſentialiter loquendo, ſed per cauſam: quia amor eſt cauſa timoris.

ARTICULUS II.

Utrum timor ſervilis ſit a Spiritu ſancto.

2. 2. *quæſt.* xv. *art.* 4.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod timor ſervilis non ſit a Spiritu ſancto. Quidquid enim eſt a Spiritu ſancto, poteſt eſſe ſimul cum ipſo. Sed timor ſervilis non habetur ſimul cum Spiritu ſancto, qui ſine caritate non habetur, cum qua non eſt timor ſervilis. Ergo timor ſervilis non eſt a Spiritu ſancto.

2. Præterea. Sicut Deus propter ſeipſum amandus eſt, ita propter ſeipſum timendus eſt. Sed amor mercenarius, quo quis amat Deum propter bona temporalia, non eſt a Spiritu ſancto, cum ſit illicitus: quia plus amantur illa bona temporalia quam Deus. Ergo & timor ſervilis, quo Deus propter pœnas timetur, non eſt a Spiritu ſancto.

3. Præterea. Illud quod naſcitur ex radice peccati, non eſt a Spiritu ſancto. Sed timor ſervilis ex tumore naſcitur, qui eſt radix peccati: unde ſuper illud Iob iii. 11. *Quare non in vulva mortuus ſum? &c.* dicit Gregorius (Lib. IV. Moral. cap. xxv. vel xxviii.) „ Cum ex peccato præſens „ pœna metuitur, & amiſſa Dei facies non „ amatur; timor ex tumore eſt, non au„ tem ex humilitate.“ Ergo videtur quod timor ſervilis non ſit a Spiritu ſancto.

Sed contra. Rom. viii. *Non accepiſtis ſpiritum ſervitutis &c.* Gloſſa:* „ Unus Spi„ ritus eſt, qui facit duos timores, ſcilicet „ ſervilem, & caſtum.“ Sed caſtus timor conſtat quod eſt a Spiritu ſancto. Ergo & ſervilis.

Præterea. Non eſt minus timere Deum quam credere. Sed fides etiam informis eſt a Spi-

Ex Edit. P. Nicolai.

* Nullius nomen præſeferens, etſi ex Auguſtino colligatur, ex quo & ibi refert Beda.

a Spiritu ſancto. Ergo & timor ſervilis eſt a Spiritu ſancto.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod uſus timoris ſervilis non ſit bonus. Uſus enim bonus eſt quo fit bonum, & bene. Sed ſecundum Auguſtinum * (de gratia novi teſt. cap. XXI. ſeu epiſt. CXXI. ad Honoratum) ſuper illud Roman. VIII. *Non accepiſtis ſpiritum ſervitutis &c.* in timore ſervili etiam ſi aliquid fiat bonum, non tamen bene. Ergo uſus eius eſt malus.

2. Præterea. Omnis actus timoris ex aliquo amore procedit. Sed actus timoris ſervilis non procedit ex amore caritatis. Ergo procedit ex amore libidinoſo: ergo eſt malus.

3. Præterea. Una circumſtantia indebita facit totum actum malum. Sed actus timoris ſervilis videtur eſſe ſerviliter timere, quæ eſt circumſtantia turpis. Ergo uſus timoris ſervilis eſt malus.

Sed contra. Cuius uſus malus eſt, ipſum etiam malum eſt: quia *non poteſt arbor bona fructus malos facere*: Matth. VII. 7. Sed timor ſervilis eſt bonum, cum ſit a Deo. Ergo uſus eius bonus eſt.

Præterea. Uſus timoris ſervilis eſt abſtinere a peccato, & ad ſapientiam introducere. Hoc autem eſt bonum. Ergo uſus ſervilis timoris eſt bonus.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod timor ſervilis non tollatur adveniente caritate. Timor enim ſervilis a fide informi conſurgit. Sed fides informis manet ſecundum ſubſtantiam habitus, & formatur caritate quæ advenit. Ergo & timor non expellitur caritate adveniente.

2. Præterea. Per caritatem advenientem non tollitur niſi peccatum, & quod eſt ex peccato introductum. Hoc autem non eſt timor ſervilis, cum ſit a Deo. Ergo non expellitur caritate adveniente.

3. Præterea. Quod ſe habet ex additione ad aliud, includit illud, & non tollit. Sed timor initialis ſe habet ex additione ad ſervilem: quia timet pœnam ſicut ſervilis, & ulterius ſeparationem. Ergo timore initiali adveniente, non expellitur timor ſervilis. Ergo nec adveniente caritate, ſine qua non eſt timor initialis.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus in littera, quod adveniente caritate pellitur timor ſervilis.

Præterea. Libertas non compatitur ſecum ſervitutem. Sed caritas adveniens libertatem facit: quia *ubi Spiritus Domini*, qui ſine caritate non eſt, *ibi libertas*: II. Corinth. III. 17. Ergo timor ſervilis expellitur adveniente caritate.

Præterea. Nullus principaliter timens pœnam, habet caritatem. Sed quicumque habet timorem ſervilem, eſt huiuſmodi. Ergo &c.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſecundum Philoſophum in I. Metaph. (cap. II.) liber eſt qui ſui cauſa eſt; ſervus autem per contrarium intelligendus eſt qui alterius cauſa eſt, & non ſui. Sumus autem cauſa eorum quæ ad nos pertinent, per voluntatem: unde illud dicitur aliquis facere libere quod ſpontanea voluntate facit; illud autem ſerviliter ad quod faciendum ſibi voluntas deeſt: facit autem illud coactus ab alio violentia, vel metu; & ideo cum triſtitia, quia omne coactum eſt contra voluntatem, & triſte, ut dicitur in V. Metaph. (cap. V.) & ſecundum hoc dicitur aliquis ex libertate ſpiritus aliquid facere, quia beneplacito ſuæ voluntatis delectabiliter facit; timore autem ſervili, quod facit coactus metu pœnæ, & per conſequens cum triſtitia: mallet enim non facere, niſi pœna timeretur. Patet igitur quod ſervilitas ex illa parte conſequitur timorem qua ad aliquid faciendum, vel dimittendum inclinat. Hæc autem inclinatio non intrat eſſentiam timoris, ſed eſt effectus eius; eſſentiam vero ſuam habet ex comparatione ad proprium obiectum, quod eſt pœna æterna, quam fides indicat. Unde ſervilitas eſt accidens timoris, & non intrat eſſentiam eius: & ideo eſſentia eius bona eſt, quia refugere pœnas æternas non eſt niſi bonum. Unde ſervilis timor ſecundum eſſentiam ſuam eſt a Spiritu ſancto, non tamen donum Spiritus ſancti, niſi communiter loquendo, ut dici-

Ex Edit. P. Nicolai.

* Refert ex illo Beda in eum locum; ſed ex Libro Sententiarum Proſperi, hoc eſt ex Auguſtino a!. ipſomet Proſpero collectarum, ſumptum eſt, ſententia 272. quæ *de negligentiis* inſcribitur.

dicimus, omne quod a Spiritu ſancto datur, donum eius eſſe. Sic autem non loquimur de donis. Sed illa ſervilitatis conditio quæ includit privationem voluntatis iuſtitiæ, non eſt a Spiritu ſancto.

Ad primum igitur dicendum, quod quædam ſunt a Spiritu ſancto quæ non ſunt cum Spiritu ſancto, ſicut fides informis, & timor ſervilis: quod quidem non eſt niſi propter defectum comitantem: quædam vero ſunt a Spiritu ſancto, & cum ipſo ſunt, ſicut caritas; quædam vero cum ipſo, ſed non ab ipſo, ſicut peccatum veniale; quædam vero nec ab ipſo, nec cum ipſo, ſicut mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectum amoris eſt bonum; ſed obiectum timoris, prout nunc loquimur, eſt malum quod fugitur. In Deo autem eſt bonitatem invenire; & ideo eſt propter ſeipſum, & non propter aliud diligendus. Sed nullum malum in ipſo eſt; eſt autem ab ipſo aliquod malum, ſcilicet malum pœnæ: & ideo propter pœnam quam infligit, Deum timere non eſt malum ſecundum ſe. Quomodo autem timore reverentiæ bonum excellens timeatur, infra (art. 3. quæſtiunc. 4.) dicetur.

Ad tertium dicendum, quod Gregorius loquitur de timore ratione ſervilitatis, inquantum ſcilicet peccatum voluntate retinet: quod patet ex hoc quod præmiſſis verbis ſubiungit: *Superbit quippe qui peccatum, ſi liceat non puniri, non deſerit*. Vel dicendum, quod timor ille ex quo naſcitur timor ſervilis pœnæ, quantum ad actum ſuum non eſt timor inordinatus, qui eſt radix peccati; ſed eſt timor naturalis, quo quis omne nocivum naturaliter refugit.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod quidquid eſt de ſubſtantia habitus, oportet quod in actu eius eluceſcat, eo quod quales ſunt habitus, tales actus reddunt, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III.) non autem oportet quod omne quod accidit alicui habitui, ſemper in actu eius manifeſtetur; ſicut fidei informi accidit habere aliquid repugnans caritati; non tamen oportet quod ſemper in actu eius caritati repugnans aliquid inveniatur. Cum igitur ſervilitas timoris habitui accidat ex imperfectione ſubiecti, ut ex dictis patet, non oportet quod actus eius ſemper conditiones ſervilitatis in ſe habeat; ſed poterit habere bonitatem proportionatam ſubſtantiæ ſui habitus, non ſcilicet meritoriam, ſicut nec habitus habet bonitatem gratuitam. Et quia habitus perfectam rationem bonitatis non habet, ideo defectus alicuius debitæ bonitatis in actu, ſive deordinatio aliqua non repugnat ſubſtantiæ habitus, ſicut repugnat omnis actus inordinatus habitui virtutis, qui habet bonitatem perfectam. Et propter hoc virtutis uſus ſemper eſt bonus, peccati autem ſemper eſt malus; ſed timoris ſervilis actus poteſt eſſe & bonus, & malus.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur quando aliquid fit timore ſervili ratione ſuæ ſervilitatis.

Ad ſecundum dicendum, quod actus timoris ſervilis quando bonus eſt, non eſt ex amore gratuito, neque ex amore libidinoſo, ſed ex amore naturali, quo quis vult conſiſtentiam, & bene eſſe ſui ſubiecti: & ideo horret omnem pœnam, ſive quam experientia docet, ſicut in naturali timore, ſive quam fides demonſtrat, ſicut in ſervili.

Ad tertium dicendum, quod non ſemper timere ſerviliter eſt actus timoris ſervilis, ut ex dictis (in corp.) patet.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod timor ſervilis manet adveniente caritate quantum ad ſubſtantiam, ſed non quantum ad ſervilitatem. Conſtat enim quod homo caritatem habens timet pœnas æternas, quod erat proprium obiectum eius quantum ad ſubſtantiam habitus: quod enim hæc plus quam alia timeat, non eſt de ratione habitus, ſed de ratione ſervilitatis.

Et per hoc patet ſolutio ad utramque partem (a) rationum.

ARTICULUS III.

Utrum timor caſtus ſit idem in ſubſtantia cum timore ſervili.

2. 2. *quæſt.* XIX. *art.* 5. 8. & 11.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod timor caſtus ſit idem in ſubſtantia cum timore ſervili. Sicut enim ſe habet timor ſervilis ad fidem informem, ita timor caſtus ſe habet ad fidem formatam. Ergo commutatim ſicut ſe habet fides

(a) *Al.* rationis.

des informis ad fidem formatam, ita ſe habet timor ſervilis ad caſtum. Sed fides formata eſt idem in ſubſtantia cum fide informi. Ergo & timor caſtus cum ſervili.

2. Præterea. Separatio a Deo, quam timet timor caſtus, includitur in pœna æterna, quam timet timor ſervilis. Sed ſicut ſe habent obiecta, ita ſe habent habitus. Ergo timor caſtus includitur in timore ſervili, & ita non differunt ſecundum ſubſtantiam.

3. Præterea. Ea quorum unum eſt ratio alterius, ad eumdem habitum pertinent, ſicut dilectio Dei, & proximi. Sed ſeparatio a Deo eſt ratio omnis pœnæ æternæ. Ergo ad eumdem habitum pertinent: ergo timor caſtus, & ſervilis non differunt ſecundum ſubſtantiam habitus.

Sed contra. Plus diſtat a perfectione doni timor ſervilis quam virtus, quæ eſt timore ſervili perfectior, ut dictum eſt. Sed donum timoris differt ſecundum ſubſtantiam habitus a virtute. Ergo multo fortius a timore ſervili.

Præterea. Habitus diverſificantur per actus, & obiecta. Sed inhoneſtum, vel turpe, quod timet timor caſtus; & triſte, ſive pœnale, quod timet ſervilis timor, non dicuntur malum una ratione, neque univoce. Ergo timor ſervilis, & caſtus non ſunt idem habitus.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod initialis differat ſecundum ſubſtantiam a caſto. Initialis enim includit ſervilem, quia timet pœnam. Sed ſervilis ſecundum ſubſtantiam habitus differt a caſto. Ergo & initialis.

2. Præterea. Idem non dividitur contra ſeipſum. Sed timor caſtus in littera dividitur contra initialem. Ergo non eſt idem ſecundum ſubſtantiam cum ipſo.

3. Præterea. Sicut initialis eſt perfectior ſervili, ita caſtus eſt perfectior initiali. Sed initialis non eſt idem cum ſervili: ſi enim ſit idem, non erit idem cum caſto, qui differt ſecundum ſubſtantiam a ſervili, ut probatum eſt. Ergo & caſtus non eſt idem cum initiali.

Sed contra. Perfectum, & imperfectum non variat ſubſtantiam habitus. Sed timor caſtus, & initialis differunt ſecundum perfectum, & imperfectum. Ergo non differunt ſecundum ſubſtantiam habitus.

Præterea. Habitus diſtinguuntur per actus, & obiecta. Sed idem eſt obiectum quod principaliter reſpicit timor initialis, & caſtus, ut probatum eſt. Ergo ſunt idem ſecundum ſubſtantiam habitus.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod timor caſtus diminuatur caritate creſcente. Timor enim initialis, & caſtus, ut probatum eſt, ſunt idem ſecundum ſubſtantiam. Sed timor initialis decreſcit caritate creſcente, ut in littera dicitur. Ergo & timor caſtus.

2. Præterea. Omnis timor habet pœnam, ut dicitur I. Ioan. IV. Sed caritas perfecta non habet pœnam. Ergo quanto creſcit caritas, tanto quilibet timor decreſcit.

3. Præterea. Ubi eſt impoſſibilitas ſeparationis, ibi non eſt timor ſeparationis. Ergo quanto aliquis difficilius ſeparatur a Deo, tanto minuitur ſeparationis timor. Sed quanto caritas magis creſcit, tanto aliquis difficilius a Deo ſeparatur, quia ſtrictius ei colligatur. Ergo quanto magis creſcit caritas, tanto magis decreſcit ſeparationis timor, qui dicitur caſtus.

Sed contra. Timor caſtus eſt donum Spiritus ſancti. Sed omnes virtutes, & dona ſimul creſcunt, ſicut & ſimul infunduntur. Ergo creſcente caritate creſcit timor caſtus.

Præterea. Amor eſt timoris cauſa. Sed creſcente cauſa creſcit effectus. Ergo caritate creſcente creſcit timor.

QUAESTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod timor evacuetur gloria adveniente. Ratio enim timoris eſt poſſibilitas ad malum. Sed in illis qui ſunt in gloria, non eſt poſſibilitas ad aliquod malum, quod eſt timoris obiectum. Ergo non erit ibi timor aliquis.

2. Præterea. Spes videtur eſſe maioris perfectionis quam timor: quia ſpes perficitur per fortitudinem cordis, timor autem per debilitatem, ut dictum eſt. Sed ſpes non manet in patria. Ergo multo minus timor.

3. Præterea. Omne quod eſt perfectionis, eſt in Deo. Sed timor non eſt in Deo. Ergo non eſt perfectionis: ergo excluditur adveniente gloria.

Sed contra Pſalm. XVIII. 10. *Timor Domini ſanctus* (*a*) *permanet in ſeculum ſeculi*.

Præterea. Timor debetur ſummæ maieſtati. Malachiæ 1. 6. *Si ego Dominus, ubi eſt timor meus?* Sed in futuro exolvemus Deo

(a) *Vulgata permanens.*

Deo quidquid ei debemus. Ergo timebimus ipſum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod duplex eſt malum: quoddam quod conſiſtit in voluntate eius cui ineſt, quod dicitur malum culpæ; quoddam vero eſt malum contra voluntatem eius cui ineſt, quod dicitur malum pœnæ. Malum autem culpæ abhorret quis vel ex hoc quod declinat a rectitudine rationis, & ſic eſt timor inhoneſti contrarii, inditus cuilibet virtuti; vel ex hoc quod declinare facit ab ipſo Deo, & ſic pertinet ad donum timoris. Horror autem declinationis a regula aliqua, eſt propter amorem regulæ. Unde timor qui eſt donum, cauſatur ex amore Dei: & ideo dicitur timor amicabilis, vel filialis, inquantum Deus dicitur pater noſter; vel etiam caſtus, inquantum Deus dicitur metaphorice ſponſus animarum noſtrarum. Timor autem ſervilis, ut ſupra dictum eſt, inclinat ad aliquid faciendum contra voluntatem. Unde oportet quod illud malum habeat quaſi obiectum proprium quod eſt contra voluntatem, ex hoc rationem mali habens quod eſt malum pœnæ: & ita ſervilis, & caſtus non habent idem obiectum, ſed diverſa: & propter hoc differunt ſecundum ſubſtantiam habitus.

Ad primum igitur dicendum, quod idem eſt fidei formatæ, & informis obiectum; non autem timoris ſervilis, & caſti. Proportio autem commutata non tenet in omnibus, ſed in numeris, & magnitudinibus, ut dicitur in I. Poſteriorum (text. XIII.)

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut amicus, quamvis delectationem habeat ex præſentia amici, non tamen propter hoc quærit amici præſentiam ut in ipſo delectetur, ſed propter amicum ipſum, cui vult coniungi quantumcumque poteſt; ita & timor caſtus non timet ſeparationem inquantum eſt pœna, ſed inquantum eſt elongatio ab amato.

Ad tertium dicendum, quod illud quod eſt ratio alterius ſicut formaliter complens obiectum, non pertinet ad alium habitum, vel potentiam, ſicut lux, & color: & hoc modo Deus eſt ratio diligendi proximum per caritatem. Sed illud quod eſt ratio alterius ſicut cauſa, non oportet quod ad eumdem habitum pertineat, nec etiam ad eamdem potentiam; ſicut calor qui eſt ratio odoris, cognoſcitur tactu, odor autem olfactu. Et ſimiliter ſeparatio a Deo dicitur eſſe ratio pœnæ æternæ ſicut cauſa: unde non oportet quod ad eumdem habitum pertineat.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod in quolibet dictorum eſt conſiderare duos actus. Unum principalem, quem timor elicit, ſcilicet refugere hoc malum, vel illud. Alius eſt ſecundarius, quem timor imperat; ſcilicet facere, aut dimittere hoc, vel illud propter fugam illius mali cuius eſt timor. Timor ergo initialis quantum ad primum actum non differt a timore caſto: quia timere pœnas æternas non eſt actus timoris initialis, ſed compatitur ſecum iſtum actum, ſicut & timor caſtus: ſed actus timoris initialis eſt timere ſeparationem, ſicut & caſti, quamvis non ita perfecte. Sed in ſecundo actu differt caſtus timor, & initialis: quia initialis non ſolum imperat actum aliquem, vel dimiſſionem propter ſeparationem, ſed etiam propter pœnam: quod non contingit in timore caſto, qui ad ſolam ſeparationem oculum habet. Actus autem imperati per accidens comparantur ad habitus imperantes: & ideo timor initialis & caſtus ſunt idem in ſubſtantia habitus, differunt tamen accidentaliter, ut ex dictis patet.

Ad primum igitur dicendum, quod initialis non includit ſervilem ſecundum eſſentiam, ſed inquantum concurrunt ad unum actum imperandum.

Ad ſecundum dicendum, quod dividuntur ex oppoſito ratione illius accidentis in quo differunt, ſcilicet perfectionis, & imperfectionis in actu elicito, & quantum ad motivum in actu imperato, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod timor ſervilis differt in obiecto, & per conſequens in principali actu a timore initiali, non autem initialis a caſto: unde non eſt ſimilis ratio.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in iſtis timoribus eſt duplex actus, ut dictum eſt. Si ergo loquamur de actu elicito, ſic aliter dicendum eſt in timore ſervili, & aliter in initiali, & caſto. Actus enim elicitus a timore initiali, & caſto eſt timere ſeparationem, ad quod duo requiruntur: unum ex parte ſubiecti, quod imperfectionis eſt, ſcilicet poſſibilitas ad ſeparationem, quia de impoſſibili non eſt timor; aliud ex

parte

Digitized by Google

parte obiecti, ſcilicet amor eius a quo quis timet ſeparari, quia ab eo quod quis non amat, ſeparari non curat; & hoc perfectionis eſt. Augmentum ergo caritatis facit creſcere actum timoris ſeparationis quantum ad hoc quod perfectionis eſt, ſed facit decreſcere quantum ad hoc quod imperfectionis eſt. Et quia habitus ad hoc ſunt ut imperfectionem a ſubiecto abiiciant, ideo creſcente caritate creſcit habitus timoris caſti, & initialis. Actum autem quem elicit habitus timoris, qui prius erat ſervilis, caritas ſimiliter facit decreſcere quantum ad poſſibilitatem pœnæ: quia quanto caritas eſt maior, tanto eſt maior remotio a pœna. Sed non facit ipſum creſcere quantum ad comparationem ad obiectum: quia caritas non eſt amor directe illius boni, cui contrariatur illa pœna. Nec iterum quantum ad hoc facit decreſcere niſi ſecundum comparationem, ſecundum quod caritate creſcente ſemper (a) extenditur magis & magis a timoris caſti actu. Si autem loquamur de actu imperato iſtis duobus timoribus, ſic nullo modo actum timoris caſti diminuit, ſed actum timoris ſervilis ſemper diminuit: & perfecta caritas quantum ad hoc eum foras mittit, ut numquam iam oculus habeatur ad pœnam in agendis, vel dimittendis. Actum vero timoris initialis diminuit quantum ad hoc quod habet oculum ad ſeparationem.

Ad primum igitur dicendum, quod initialis in littera non dicitur diminui quantum ad hoc quod habet commune cum caſto amore, ſed quantum ad hoc quod habet commune cum ſervili.

Ad ſecundum dicendum, quod timor non habet pœnam, niſi inquantum reſpicit aliquid quod contrariatur voluntati, ſcilicet pœnam: & hoc eſt ſervilis, & initialis timoris.

Ad tertium, & ad alia ſequentia patet ſolutio per id quo dictum eſt (in corp.)

SOLUTIO IV.

Ad quartam quæſtionem dicendum, quod timor, proprie loquendo, habet malum pro obiecto; non autem quodlibet malum, ſed malum in arduo conſtitutum: alias non eſſet in iraſcibili. Malum autem quod facile vinci, aut vitari poteſt, non timemus; ſed odimus tantum. Malum autem ſeparationis a Deo eſt in arduiſſimo conſtitutum: unde quando poſſibilitas ad hoc malum tolletur, remanebit adhuc operatio hominis ad Deum ut ad arduum: & ideo tolletur timor quantum ad hunc actum qui eſt timere ſeparationem, ſed manebit quantum ad actum qui eſt admirari, vel revereri illud arduum, quod fit quando ex conſideratione tantæ altitudinis homo in propriam reſilit parvitatem.

Et per hoc patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpes ponit diſtantiam ad illud arduum, non autem timor: & ideo ſpes non manet ſicut timor.

Ad tertium dicendum, quod ſubdi ſuperiori eſt de perfectione creaturæ, non autem de perfectione Creatoris. Non enim quod eſt perfectionis in uno, eſt perfectionis in altero, & præcipue in Deo. Differt enim perfectio naturæ conditæ, & glorificatæ, & increatæ, ut in II. diſt. IV. dixit Magiſter.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de aliis duobus donis ſubſequentibus.
Primo quæritur de fortitudine.
Secundo de pietate.

ARTICULUS I.

Utrum fortitudo quæ eſt donum, differat a fortitudine quæ eſt virtus.

1. 2. *quæſt.* CXXXIX. *art.* 1.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod fortitudo quæ eſt donum, non differat a fortitudine quæ eſt virtus. Quia ſecundum Dionyſium in cæl. Hierar. (cap. VII.) ſpiritualium proprietates ex nominibus nos oportet accipere. Sed (b) habitus virtutis, & doni communicant in nomine fortitudinis. Ergo communicant in proprietate; & ita videntur eſſe idem ſecundum rem.

2. Præterea. Gregorius dicit (c) in I. Moralium (cap. XV. vel XXIII.) quod fortitudo eſt quæ dat confidentiam trepidanti: & loquitur de dono fortitudinis. Sed hoc idem pertinet ad fortitudinem quæ eſt virtus, quia eſt circa timores imperturbatus virtuoſus fortis, ut dicitur in III. Ethic. (cap. XI. vel XIV.) Ergo ſunt idem.

3. Præterea. Donum, ut dictum eſt, differt a virtute, inquantum excedit ipſam.

(a) *Forte* exceditur. *Al.* ſæpe extenditur. (b) *Al.* habitus, virtutes, & donum. (c) *Al.* in principio.

Sed fortitudinis virtus, cum ſit circa difficillimum, quod eſt mors, non poteſt excedi ab aliquo. Ergo donum fortitudinis non differt a fortitudine virtute.

Sed contra. Diverſorum generum, & non ſubalternatim poſitorum, diverſæ ſunt ſpecies, & differentiæ, ſecundum Philoſophum in Antepradicamentis. Sed donum, & virtus ſunt huiuſmodi genera. Ergo fortitudo quæ eſt in genere doni, differt a fortitudine quæ eſt in genere virtutis.

Præterea. In Lib. de ſpiritu, & anima * (cap. xx.) dicitur, quod fortitudinis eſt non tantum terrenas cupiditates (a) reprimere, ſed penitus obliviſci. Sed cupiditates non ſunt materia fortitudinis quæ eſt virtus. Ergo oportet quod intelligatur de dono fortitudinis; & ita videtur quod non ſit una fortitudo quæ eſt donum, & quæ eſt virtus.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Quæritur, quis ſit actus eius in via. Et videtur quod non habeat unum actum. Quia, ſicut communiter dicitur, fortitudo exequitur in illis ad quæ non omnes tenentur, in quibus etiam conſilium dirigit, ſicut ſunt opera ſupererogationis. Sed hæc non poſſunt reduci ad unum actum ſecundum ſpeciem, cum huiuſmodi opera fere ſecundum omnes virtutes inveniantur. Ergo fortitudo non habet unum actum ſecundum ſpeciem.

2. Præterea. Gregorius dicit, quod ſpiritus fortitudinis eſt miraculis, & doctrina fulgere. Sed hæc duo ſunt diverſa genera & ad invicem, & ad alios actus, qui dono fortitudinis aſſignantur. Ergo idem quod prius.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de Doctrina chriſtiana (Lib. II. cap. VII.) ubi loquitur de donis, quod fortitudinis eſt ab omnium tranſeuntium mortifera iucunditate ſeipſum ſequeſtrare. Gregorius autem dicit (Lib. I. Moral. cap. XXIII.) quod fortitudo circa adverſa fiduciam dat trepidanti. Sed hæc duo non reducuntur ad unum genus, cum unum videatur pertinere ad materiam temperantiæ, aliud autem ad materiam fortitudinis, vel patientiæ. Ergo videtur quod non habeant unum actum.

Sed contra. Habitus diſtinguuntur per actus. Sed fortitudo donum eſt unus habitus. Ergo habet unum actum.

Præterea. Donum eſt ſimplicius quam virtus, cum ſit ſublimius. Sed fortitudo virtus habet unum actum principalem, ſcilicet ſuſtinere pericula propter bonum. Ergo multo fortius donum fortitudinis habet unum actum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Quæritur de actu fortitudinis in patria. Et videtur quod ibi nullum actum habeat. Quia in quarta beatitudine ponitur ad ſtatum gloriæ pertinens ſaturari. Sed hoc non ſignificat aliquem actum. Cum ergo quarta beatitudo dono fortitudinis adaptetur, videtur quod non habeat aliquem actum in patria.

2. Præterea. Proprium fortitudinis videtur eſſe difficilia ſuſtinere. Sed in patria omnis difficultas tolletur; alias non eſſet ibi ſumma delectatio. Ergo non erit ibi actus fortitudinis.

3. Præterea. Fortitudinis actus ad vitam activam pertinet. Sed vita activa, ut ſancti dicunt, non remanebit in patria, ſed contemplativa tantum. Ergo non erit ibi actus fortitudinis.

Sed contra. Habitus nihil aliud videtur eſſe quam habilitatio ad actum: unde Commentator dicit in III. de Anima, quod habitus eſt quo quis agit quando vult. Sed habitus fortitudinis manebit in patria, ut Magiſter ſupra per auctoritates probavit. Ergo & actus fortitudinis ibi erit.

Præterea. Habitus ſine actu eſt ſimilis ſomno, ſecundum Philoſophum in I. Ethic. (cap. IX. vel X.) Sed felix, & beatus, ut ibi dicitur, non eſt ſimilis dormienti, ſed vigilanti, cum ſit in ultima ſua perfectione. Ergo, cum ſit ibi habitus fortitudinis, erit actus.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod dona a virtutibus, ut dictum eſt, differunt, inquantum dona altiori modo operantur: & ſecundum hoc oportet

(a) Al. deprimere.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Inter opera Auguſtini ſuppoſititia.

Digitized by Google

tet accipere differentiam doni fortitudinis a fortitudinis virtute. Modus autem unicuique ex propria menſura præfigitur, ut dictum eſt prius. Unde ſciendum eſt, quod fortitudinis virtus menſuram ſui actus habet humanas vires: unde ea quæ ſupergrediuntur vires hominis, neque aggreditur, neque ſuſtinet. Unde Philoſophus in III. Ethic. (cap. x. vel xv.) dicit, quod fortis eſt inſtupefactibilis ut homo, in his ſcilicet terribilibus quæ ſunt ſecundum hominem. Sed donum fortitudinis habet pro menſura ſui actus divinam potentiam, de cuius auxilio confidit, ſicut dicitur in Pſal. XVII. 30. *In Deo meo tranſgrediar murum*, idest omne quod poſſet humanæ infirmitati obviare.

Ad primum igitur dicendum, quod fortitudo donum, & virtus conveniunt in aliqua proprietate, quia utrumque eſt ad aliquid difficile ſuſtinendum; ſed non oporter quod ſint omnino idem in re.

Ad ſecundum dicendum, quod trepidatio ex duobus poteſt conſurgere. Uno modo tantum ex difficultate adverſantium; & hanc trepidationem reprimit fortitudinis virtus. (*a*) Alio modo ex difficultate adverſantis, ſimul & infirmitate hominis ad reſiſtendum, vel etiam impotentia; & hanc trepidationem reprimit donum fortitudinis ex fiducia divini auxilii.

Ad tertium dicendum, quod virtus fortitudinis eſt circa difficillima ſecundum genus, non tamen ſecundum comparationem ad operantem, quia non excedunt vires eius; ſed fortitudinis donum etiam eſt circa illa quæ excedunt humanam facultatem: nec tamen ſtulte, quia non excedunt facultatem divinæ potentiæ, cui donum illud innititur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod quanto aliqua potentia altior eſt, tanto ad plura ſe extendit. Et quia humana facultas eſt infirma reſpectu divinæ facultatis, ideo ad diverſas difficultates ſunt ordinatæ diverſæ humanæ facultates, & quandoque ſeparantur ab invicem: aliquis enim habet facultatem ut facile ſuperare poſſit difficultates quæ ſunt in delectationibus, qui tamen non facile ſuperare poteſt difficultates quæ ſunt in paſſionibus illatis; & ſic de aliis. Sed divina facultas eſt una & eadem reſpectu omnium prædictarum difficultatum. Et ideo quia fortitudinis virtus facultati humanæ innititur, non eſt reſpectu omnium difficultatum, ſed reſpectu aliquarum, quæ ſunt maximæ in genere humanarum: unde excellenter fortitudinis nomen habet: ad alias autem difficultates ſunt ordinatæ aliæ virtutes, quæ ſunt facultates quædam. Sed fortitudinis donum utitur divina voluntate quaſi ſua, ſecundum quod in Pſal. XVII. 1. dicitur: *Diligam te Domine* (*b*) *virtus mea*: & ideo unum donum fortitudinis ſe extendit ad omnes difficultates quæ in humanis rebus poſſunt accidere etiam ſupra facultatem humanam, ſicut Apoſtolus dicebat Philipp. ult. 13. *Omnia poſſum in eo qui me confortat*. Et ideo oportet actum doni fortitudinis accipere circa omnia difficilia proportionabiliter actui fortitudinis circa quædam difficilia. Cum autem fortitudo virtus ſit circa timores, & audacias, habet duos actus: unum qui eſt aggredi, inquantum moderatur audacias; alium qui eſt ſuſtinere, inquantum moderatur timores. Sed hic actus eſt principalior, inquantum difficilius eſt ſuſtinere difficultates præſentes quam tendere in abſentes. Et ſimiliter actus doni fortitudinis principalis eſt ſuſtinere omnes difficultates ſive in paſſionibus, ſive in operationibus: & ad hunc ordinatur alius actus qui eſt difficilia, & ardua aggredi ſpe divini auxilii. Hi autem duo actus non differunt ſecundum ſpeciem, quia unus ad alium ordinatur, & eadem eſt ratio dirigendi in ipſis: & ideo donum fortitudinis habet unum actum ſecundum ſpeciem.

Ad primum igitur dicendum, quod quia ſupererogationis opera maxime videntur habere difficultatem humanas vires excedentem, ideo præcipue circa illa dicitur eſſe donum fortitudinis: nihilominus eſt & circa alias difficultates, circa quas eſt etiam virtus communiter, ſed non eodem modo, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod ad virtutem fortitudinis pertinet aliquid dupliciter. Uno modo ſicut principale obiectum, vel actus, ſicut mortis pericula quæ propter bonum ſuſtinentur. Alio modo ſicut inſtrumenta, vel auxilia, quibus indiget fortis ad ſuum actum, ut arma, & ſocietates bellantium. Ita etiam donum reſpicit ipſas difficultates quæ ſunt in paſſionibus, & in operationibus humanis principaliter, ſed miracula, & doctrinam quaſi auxilia ad

(*a*) Al. Alia ex difficultate. (*b*) Vulgata *fortitudo*.

ad ſuum actum: ſicut patet in Apoſtolis, qui miraculis, & doctrina totum mundum ſub fide captivum duxerunt in obſequium Chriſti: & ſecundum hoc dicit Gregorius, quod ad donum fortitudinis pertinet miraculis, & doctrina fulgere.

Ad tertium dicendum, quod illa quamvis pertineant ad diverſas virtutes, poſſunt tamen pertinere ad unum donum, ut dictum eſt; & ſic ſunt idem obiectum ſpecie, ſecundum quod ſpecificantur inde unde ſpecificatur donum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod quicumque (*a*) operatur ſecundum aliquam menſuram, oportet quod habeat aliquem actum ſecundum quem reſpicit ad menſuram illam, & aliquem ſecundum quem reſpicit ad menſuratum. Unde cum fortitudo menſuret actum ſuum circa difficultates ex divina poteſtate, habet aliquem actum in comparatione ad difficultates quas ſuſtinet, vel aggreditur, & aliquem in comparatione ad divinam poteſtatem, cui innititur: & primus actus non erit in patria, ubi difficultas nulla erit; ſed ſecundus erit ibi, quia perfectiſſime divinæ potentiæ innitetur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in corporalibus quamvis ſaturitas non nominet aliquem actum, tamen aliquid præſupponit, ſcilicet ſumptionem cibi; ita & ſaturitas quæ ibi ponitur, quæ eſt repletio omnium ex quorum defectu (*b*) difficultas contingebat, præſupponit quemdam (*c*) ſpiritualem eſum, ſecundum quem homo ab ipſa divina potentia bona prædicta ſumit, ei innixus.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis vita activa non maneat quantum ad ſui eſſentiam, manet tamen quantum ad ſui menſuram in finem: quia in his quæ activæ vitæ ſunt, ex ipſa divina veritate regulamur.

Ad tertium patet ſolutio ex prædictis.

ARTICULUS II.

Utrum pietas ſit donum.

1. 2. *quæſt.* CXXI. *art.* 3.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod pietas non ſit donum. Donum enim immediatius ordinat ad Deum quam virtus. Sed pietas quæ eſt virtus, immediate in Deum ordinat: quia ſecundum Auguſtinum in X. de Civit. Dei (cap. 1.) proprie pietas Dei cultus ſolet intelligi, quam Græci theoſebiam vocant. Ergo pietas non eſt donum, cum non coniungat Deo immediatius quam pietatis virtus.

2. Præterea. Pietas ſecundum Gregorium (*d*) in I. Moralium (ut ſup.) eſt quæ docet opera miſericordiæ frequentare. Hæc autem pietas videtur eſſe idem cum miſericordia, quæ eſt virtus. Ergo cum Gregorius ibi loquatur de pietate quæ ponitur donum, videtur quod pietas quæ ponitur donum, ſit virtus. Nulla autem virtus eſt donum. Ergo pietas nullo modo poteſt eſſe donum.

3. Præterea. Pietas, ſecundum Tullium de part. orat. & de inven. Lib. II. eſt benevolentia in parentes: & ponit eam partem iuſtitiæ. Sed iuſtitia eſt virtus. Ergo & pietas: ergo non eſt donum.

Sed contra eſt quod dicitur Iſai. XI. ibi enim inter dona computatur.

Præterea. Pietas videtur eſſe excellentiſſimum in tota chriſtiana vita: quia ad omnia valet, ut dicitur I. Tim. (cap. IV.) Et hoc etiam dicit ibi Gloſſa Ambroſii (Ambroſiaſtri.) Ergo pietas maxime debet poni donum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Quæritur de actu pietatis quem habet in via. Et videtur quod non habeat unum actum ſecundum ſpeciem. Auguſtinus enim in Lib. de Doct. chriſtiana (Lib. II. cap. VII.) dicit, quod pietatis eſt honorare ſanctos, non contradicere Scripturæ, ſive intellectæ, ſive non intellectæ: & loquitur ibi de dono pietatis: quod patet ex his quæ dicit in quodam ſermone de Trinitate (Lib. I. de ſerm. Domini in monte cap. IV.) ubi eumdem actum attribuit pietati, ad quem ſecundo loco inter dona aſcenditur. Gregorius autem aſſignat ei

(a) *Al.* hoc operatur. (b) *Al.* facultas. (c) *Al.* ſpecialem. (d) *Al.* in principio.

Digitized by Google

ei pro actu, miſericordiæ operibus inſiſtere. Ergo cum iſta (a) duo non reducantur in idem genus, videtur quod actus pietatis non ſit idem ſecundum ſpeciem.

2. Præterea. Pietas, ut communiter dicitur, in eiſdem (b) exequitur in quibus ſcientia dirigit. Sed ſcientia dirigit in omnibus actibus humanis, quia docet converſari ſine offenſione in medio pravæ & perverſæ rationis. Ergo & pietas eſt circa omnes humanos actus; & ita non habet ſolum unum actum in ſpecie.

3. Præterea. Secunda beatitudo qua dicitur, *Beati mites*, ad pietatem reducitur. Sed mititas, ſive manſuetudo, eſt circa paſſiones iræ, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. XI. vel XIII.) Ergo & circa eadem eſt pietas. Sed ipſa eſt etiam in communicationibus quæ ſunt ad alterum, ut patet per auctoritatem Gregorii inductam. Cum ergo hæc duo non reducantur ad idem genus, videtur quod pietas non habeat unum actum ſecundum ſpeciem.

Sed contra. Eſt unus habitus. Ergo habet unum actum principalem.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Quæritur de actu eius in patria. Et videtur quod non habeat ibi aliquem actum. Quia pietas in communicationibus conſiſtit quæ ad alterum ſunt. Sed huiuſmodi communicationes non erunt in patria, quia omnes ſufficientiam ibi a Deo accipient: propter inſufficientiam enim uniuſcuiuſque in ſe introductæ ſunt communicationes, ut patet per Philoſophum in V. Ethic. (cap. VII. vel VIII.) Ergo non erit ibi pietatis actus.

2. Præterea. Ad pietatem pertinet miſericordiæ opera frequentare, ut dictum eſt per auctoritatem Gregorii. Sed ibi non erunt opera miſericordiæ, ubi nulla erit miſeria. Ergo actus pietatis non erit in patria.

3. Præterea. In ſecunda beatitudine, quæ pertinet ad pietatem, ponitur quantum ad ſtatum patriæ, poſſeſſio terræ. Sed hoc non videtur aliquem actum importare. Ergo pietas in patria nullum actum habebit.

Sed contra. Iuſtitiæ virtus magis videtur in patria permanere quam fortitudo, ut prius dictum eſt. Cum ergo donum fortitudinis, quod reſpondet virtuti fortitudinis, habeat aliquem actum in patria, multo fortius pietas, quæ reſpondet iuſtitiæ, ut videtur.

Præterea. In patria nihil erit otioſum, & fruſtra. Sed habitus fruſtra eſſet, ſi non in actum exiret, quia operatio eſt finis habitus. Cum ergo habitus doni pietatis in patria maneat, & actus eius ibidem manebit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod tota moralis materia in tres partes dividitur, ſcilicet in delectabilia, quæ carnalis affectus proſequitur; in difficilia, quæ refugit; & in communicabilia, quæ ad alterum ſunt, quæ potius in actione quam paſſione conſiſtunt. In ſingulis ergo eorum dirigit & donum, & virtus, ſed differenter. Virtus enim dirigit in his accipiens regulam aliquid humanum, ſed donum accipiens pro regula aliquid divinum. In delectationibus ergo virtute dirigimur quaſi dignitate humanæ naturæ, cuius deturpationem per temporales delectationes refugimus; ſed dono dirigimur quaſi regula ipſa dignitate divina, a qua ſeparari per inquinationem huiuſmodi bonorum refugimus; quod ad timorem pertinet. Similiter patet ex dictis (art. I. quæſtiunc. I.) quod differenter dirigit donum fortitudinis a virtutibus, quæ ad difficultates ſuſtinendas, vel aggrediendas ordinantur. Et ſimiliter contingit in communicationibus quæ ad alterum ſunt: quia in his dirigunt virtutes, accipientes pro menſura aliquid humanum, puta obſervantes decentiam, vel debitum eius qui communicationes facit; ſed donum accipit in his regulam ipſum Deum, ut ſicut dictum eſt, quod in fortitudine homo aggreditur difficilia utens divina potentia per confidentiam quaſi ſua; ita communicat ſe ad alterum utens Deo quaſi ſeipſo, ut ſcilicet ea quæ ipſum decent in huiuſmodi communicationibus, quaſi Deo unitus exequatur. Unde Dominus Matth. V. ad beneficentiam cæleſtis Patris hortatur, qui ſolem ſuum facit oriri ſuper bonos, & malos. Et quia communicatio quæ ad divina eſt, nomen pietatis habet, ideo & donum quod in communicationibus divinam menſuram habet, pietas nominatur.

Ad primum igitur dicendum, quod donum immediatius ordinat ad Deum quantum ad modum operandi, ſive menſuram operis, quam virtus; non autem quantum ad obiectum, vel finem. Quamvis ergo pietas

(a) *Al.* dona. (b) *Al.* exquiritur: *item* requiritur.

pietas virtus, quæ latria dicitur, ipſi Deo exhibeatur; in hoc tamen accipit aliquid humanum pro menſura ſcilicet beneficium a Deo acceptum, ratione cuius eſt debitor ei: ſed pietas quæ eſt donum, accipit in hoc aliquid divinum pro menſura, ut ſcilicet Deo honorem impendat, non quia ſit ei debitus, ſed quia Deus honore dignus eſt, per quem modum etiam ipſe Deus ſibi honori eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod pietas donum in hoc differt a miſericordia, quia miſericordia ſtudet ad relevandas miſerias proximorum ex hoc quod ſunt coniuncti vel ſanguine, vel familiaritate, vel ſaltem naturæ ſimilitudine, in omnibus aliquid humanum pro menſura accipiens, ſicut aliæ virtutes; ſed pietas donum movetur ad relevandas eorum miſerias ex aliquo divino, ſcilicet inquantum ſunt filii Dei, vel divina ſimilitudine inſigniti: unde & magis proprie nomen pietatis habet, quæ divinum quid ſonat: quamvis & ipſa miſericordia ſecundum Auguſtinum X. de Civ. Dei (cap. 1.) more vulgi pietas dicatur, quod ideo accidit, quia eam ſibi Deus quaſi ſacrificium placere teſtatur. Unde & Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. VI.) quod dona habent aliquid ſimile Deo ſacratis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in parentibus eſt aliquid divinum reſpectu filiorum, inquantum ipſi filiis cauſa ſunt eſſendi: & ideo virtus beneficentiæ ad ipſos, pietas vocatur: accipit tamen menſuram aliquid humanum, ut dictum eſt, in quo differt a dono.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod pietas donum uno & eodem modo dirigit in communicationibus omnibus quæ ad alterum ſunt, aliam tamen menſuram accipiens quam virtutes: quæ menſura, quia ſimplex eſt, & una, ideo pietas unus habitus eſt (a) ſpecialis: & ex comparatione ad hanc menſuram omnis eius actus ſpecificatur.

Ad primum igitur dicendum, quod donum pietatis operatur & in materia latriæ, & in materia miſericordiæ, quamvis alio modo ab eis: & ideo non eſt inconveniens, ſi illa duo ad pietatem pertineant: exhibere enim reverentiam ſacræ Scripturæ, & aliis divinis, ad latriam pertinere videtur.

Ad ſecundum dicendum, quod ſcientia dirigit in omnibus humanis, in quibus exequuntur & timor, & pietas, & fortitudo; ſed per quamdam adaptationem ſcientia, & pietas combinantur: quia in his quæ ad alterum ſunt, homo operans quaſi iudicium quoddam exercet: iudicium autem, & imperium de agendis ad ſcientiam pertinet, ſicut & ad prudentiam: & ſimiliter per quamdam adaptationem fortitudini conſilium combinatur, quia in rebus difficilibus, in quibus habet fortitudo executionem, præcipue conſilia inquirimus, quamvis conſilium in omnibus humanis dirigat.

Ad tertium dicendum, quod ira & perturbat hominem in ſeipſo, & commovet eum ad alium, inquantum eſt appetitus vindictæ; & per conſequens manſuetudo hominem & in ſeipſo perficit, & ad alterum: & ex hac parte mititas ad pietatem reducitur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod de actu pietatis plus poteſt in patria remanere quam de actu fortitudinis: poteſt enim non tantum remanere actus qui eſt per comparationem ad menſuram quam pietas donum attendit, ſcilicet adhærere ipſi Deo; ſed etiam actus qui eſt per comparationem ad eos quibus beneficia præſtare paratus erat ſecundum affectum, ut ſcilicet benevolentiam ad eos ſervet, & de eorum bonis congaudeat, & de ſuis etiam largiatur ſecundum modum iſtius vitæ, ſecundum quem ſuperiores aliquid influunt inferioribus, ſecundum doctrinam Dionyſii (de cæl. Hierar. cap. VIII.)

Ad primum ergo dicendum, quod non erit communicatio ad ſupplendam indigentiam, ſed ad augendam lætitiam.

Ad ſecundum dicendum, quod (b) loquitur de pietate ſecundum actum quem habet in via.

Ad tertium dicendum, quod poſſeſſio terræ præſupponit hauſtum ſufficientiæ a Deo, per quem poſſint in alios influere vel ſecundum affectum, vel ſecundum effectum.

EXPOSITIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

Hic timor malus eſt. Non enim quandocumque timetur periculum carnis, dicitur timor humanus; neque quando timetur amiſſio boni temporalis, dicitur timor

(a) Al. ſpiritualis. (b) Supple Gregorius. Al. loquimur.

mor mundanus; ſed tantum quando talis timor eſt inordinatus, & ideo ſemper ſonat in malum.

Cum (a) ſupra Beda duos dixerit eſſe timores. Beda diſtinxit timores ſecundum quod retrahunt a malo culpæ, & diſtinxit ſecundum retrahentia, quæ ſunt duo, pœna futura, & ſeparatio a Deo. Sed Magiſter diſtinxit timores ſecundum inclinationes ad malum, & ſecundum retractionem non ſolum quantum ad motiva, ſed etiam quantum ad ſtatus.

Sed eo quod mala times, corrigis te. Contra. Auguſtinus dicit (in Pſal. CXVIII. ſuper illis verbis, *Confige timore tuo carnes meas*) quod in timore ſervili manet voluntas peccandi. Ergo non corrigit ſe. Et dicendum, quod manet voluntas non abſoluta, ſed conditionata, quæ velleitas dicitur, ut ſcilicet peccaret, ſi impune liceret.

Sciendum tamen, quod uterque timor, ſcilicet ſervilis, & initialis, in Scripturæ diverſis locis dicitur initium ſapientiæ. Videtur hoc eſſe falſum: quia ſapientia eſt perfectius donum quam timor, & ita timor non eſt principium eius. Et dicendum, quod non eſt principium ſicut creans eſſentiam eius, ſed ſicut diſpoſitio ad ipſam, a quo incipit motus in ſapientiam perveniens.

DISTINCTIO XXXV.

Quomodo differunt ſapientia, & ſcientia.

POſt præmiſſa diligenter conſiderandum eſt, in quo differat ſapientia a ſcientia. De hoc Auguſtinus ita ait (Lib. XIV. de Trin. cap. I.) „ Philoſophi diſputantes de ſapientia, diffinierunt eam dicentes: Sapientia eſt rerum humanarum, divinarumque ſcientia. Ego quoque utrarumque rerum cognitionem, ideſt divinarum, & humanarum, & ſapientiam, & ſcientiam dici poſſe non nego. Verum iuxta diſtinctionem Apoſtoli qua dicit (I. Corinth. XII. 9.) Alii datur ſermo ſapientiæ, alii ſermo ſcientiæ: illa diffinitio dividenda eſt, ut rerum divinarum cognitio ſapientia proprie nuncupetur, humanarum vero cognitio proprie ſcientiæ nomen obtineat. Neque vero quidquid ſciri ab homine poteſt in rebus humanis, ubi plurimum ſupervacuæ vanitatis, & noxiæ curioſitatis eſt, huic ſcientiæ tribuo; ſed illud tantum, quo fides ſaluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: qua ſcientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipſa fide plurimum. Aliud eſt enim ſcire tantummodo quod homo credere debeat propter adipiſcendam vitam beatam; aliud eſt ſcire quomodo hoc ipſum & piis opituletur, & contra impios defendatur: quæ proprio vocabulo appellatur ſcientia. " De his quoque duabus virtutibus idem Auguſtinus differentiam inter eas aſſignans ſuper Pſalm. (CXXXV.) ait: „ Diſtat ſapientia a ſcientia, teſtante ſancto Iob, qui quodammodo ſingula diffiniens ait (cap. XXVIII. 28.) Sapientia eſt pietas; ſcientia vero eſt abſtinere a malis. (1) Pietatem vero hoc loco poſuit Dei cultum, quæ græce dicitur theoſebia, quæ eſt in cognitione, & dilectione eius quod ſemper eſt, & incommutabiliter manet, quod eſt Deus. Abſtinere vero a malis, eſt in medio pravæ nationis prudenter verſari. " Idem quoque inter hæc duo aperte diſtinguens ait (Lib. XII. de Trin cap. XIV.) „ Diſtat ab æternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus; & illa ſapientiæ, hæc ſcientiæ deputatur: quamvis & illa quæ ſapientia eſt, poſſit nuncupari ſcientia, ut Apoſtolus loquitur (I. Corinth. XIII. 12.) ubi dicit: Nunc ſcio ex parte: quam ſcientiam profecto contemplationis Dei vult intelligi. In hoc ergo differentia eſt, quia ad contemplationem ſapientia, ad actionem vero ſcientia pertinet. " Ecce aperte demonſtratum eſt, in

(1) *Ita Septuaginta. Vulgata:* „ Ecce timor Domini ipſe eſt ſapientia, & recedere a malo intelligentia.
(a) Al. *Cum autem Beda dixit &c.*

in quo differat ſpiritus ſapientiæ, & ſpiritus ſcientiæ, ſcilicet ut ſapientia divinis, ſcientia humanis attributa ſit (1) rebus. Et ut docet Auguſtinus (Lib. XIII. de Trin. cap. XIX.) utrumque agnoſcimus in Chriſto, ſcilicet & rem divinam, & rem humanam: & ideo de ipſo habemus ſapientiam, & ſcientiam. Cum enim legitur (Ioan. I. 14.) „ Verbum caro factum eſt, " in Verbo intelligitur verus Dei Filius; in carne agnoſcitur verus hominis filius. Item cum dicitur (ibid.) „ Vidimus „ plenum gratiæ, & veritatis, " gratiam referamus ad ſcientiam, & veritatem ad ſapientiam: quia in Chriſto ſapientia, & ſcientia fuit plenarie: & nos ſcientiam, & ſapientiam de eo habemus qui eſt Deus, & homo.

In quo differat ſapientia ab intellectu.

OStenſa differentia inter ſapientiam & ſcientiam, quid diſtet inter ſapientiam & intellectum videamus. In hoc differunt illa duo: quia ſapientia proprie eſt de æternis, quæ veritati æternæ contemplandæ intendit; intelligentia vero non modo de æternis eſt, ſed etiam de rebus inviſibilibus, & ſpiritualibus temporaliter exortis. Per eam enim & natura ſumma quæ fecit omnes naturas, ideſt divina, conſideratur, & quæ poſt ipſam ſunt ſpirituales, & inviſibiles naturæ, ut Angeli, & omnes animæ bonæ affectiones conſpiciuntur. In hoc differentia eſt ergo, quia ſapientia tantum Creator inſpicitur; intellectu vero & Creator, & creatura quædam. Item intellectu intelligibilia capimus tantum; ſapientia vero non modo capimus ſuperiora, ſed etiam in cognitis delectamur. Sic ergo diſtingui poteſt inter illa tria, ſcilicet ſcientiam, intellectum, & ſapientiam. Scientia valet ad rectam adminiſtrationem rerum temporalium, & ad bonam inter malos converſationem; intelligentia ad Creatoris, & creaturarum inviſibilium ſpeculationem; ſapientia vero ad ſolius æternæ veritatis contemplationem, & delectationem.

Quod intellectus, & ſcientia, de quibus hic agit, non illa ſunt quæ naturaliter habet homo.

ET notandum, quod intellectus, & ſcientia, quæ dicuntur dona Spiritus ſancti, alia ſunt ab intellectu, & ſcientia quæ naturaliter ſunt in hominis anima. Hæ (2) enim virtutes ſunt quæ per gratiam infunduntur animis fidelium, aut per eas recte vivant; illa vero naturaliter habet homo ex beneficio creationis, a Deo tamen. Per has autem virtutes, quæ dicuntur Spiritus ſancti dona, illa naturalia reformantur, atque adiuvantur. Ut, verbi gratia, intellectus naturalis peccato obtenebratus, per virtutem quamdam, & gratiam, quæ dicitur ſpiritus intelligentiæ, reformatur, atque adiuvatur ad intelligendum: ita & per illam virtutem quæ dicitur ſpiritus ſapientiæ, iuvatur, atque erigitur mentis ratio ad contemplationem, & delectationem æternæ veritatis.

Quod ſapientia iſta Dei eſt, nec eſt illa quæ Deus eſt.

ILlud etiam ſciendum eſt, quod ſapientia de qua nunc diſſerimus, non eſt illa Dei ſapientia, ut ait Auguſtinus (Lib. XIV. de Trin. cap. 1.) quæ Deus eſt, ſed hominis ſapientia; verumtamen ſecundum Deum eſt, ac verus, & præcipuus cultus eius eſt. Si ergo colat mens hominis Deum, cuius ab eo capax facta eſt, & cuius eſſe particeps poteſt, ſapiens ipſa fit; & non ſua luce, ſed ſummæ illius lucis participatione ſapiens fit. Iſta ergo hominis ſapientia etiam Dei eſt; verumtamen ita Dei eſt ut non ea ſapiens ſit Deus. Non enim participatione ſui ſapiens eſt Deus, ſicut mentes participatione Dei. Sic etiam dicitur iuſtitia Dei non ſolum illa qua ipſe iuſtus eſt, ſed etiam illa quam dat homini cum iuſtificat impium.

DI-

(1) *Al.* rebus, ut docet Auguſtinus. Utrumque &c. (2) *Al.* autem.

Digitized by Google

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de donis, hic oſtendit differentiam quorumdam donorum ad invicem, quæ maxime convenire videntur, ideſt ſapientiæ, ſcientiæ, & intellectus: & dividitur in partes duas. In prima aſſignat differentiam; in ſecunda removet quædam dubia, ibi, *Et notandum, quod intellectus, & ſcientia quæ dicuntur dona Spiritus ſancti, alia ſunt ab intellectu, & ſcientia quæ naturaliter ſunt in hominis anima.* Circa primum duo facit. Primo aſſignat differentiam inter ſcientiam & ſapientiam; ſecundo inter ſapientiam & intellectum, ibi, *Oſtenſa differentia inter ſapientiam, & ſcientiam.*

Et notandum &c. Hic removet quædam dubia: & primo circa ſcientiam, & intellectum; ſecundo circa ſapientiam, ibi, *Illud etiam ſciendum, quod ſapientia de qua nunc diſſerimus, non eſt illa Dei ſapientia quæ Deus eſt.*

QUAESTIO I.

HIc eſt duplex quæſtio. Primo de vita activa, & contemplativa. Secundo de donis perficientibus in utraque vita.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. De diviſione vitæ in activam, & contemplativam.

Secundo. De vita contemplativa.

Tertio. De activa.

Quarto. De comparatione unius ad aliam.

ARTICULUS I.

Utrum vita convenienter dividatur per activam, & contemplativam.

2. 2. *quæſt.* clxxix. *art.* 1. & 2.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod vita inconvenienter dividatur per activam, & contemplativam. Vivere enim, ut dicit Philoſophus in II. de Anima (text. xxxvii.) viventibus eſt eſſe. Sed contemplativum, & activum non oſtendunt differentiam in eſſendo, ſed magis in operando. Ergo non ſunt differentiæ vitæ.

2. Præterea. Philoſophus in II. de Anima (text. com. xvi.) dicit: *Vivere ſecundum hoc principium*, ſcilicet animam vegetabilem, *ineſt viventibus*. Sed anima vegetabilis nullo modo participat contemplationem, neque etiam agere ipſius eſt, ſicut dicitur in VI. Ethic. (cap. xiii. vel xvi.) Ergo vita inconvenienter dividitur per activam, & contemplativam.

3. Præterea. In Lib. de Cauſis (prop. xviii.) dicitur, quod vita eſt continuus motus ab ente ſempiterno. Sed motus operationem importat. Cum ergo omnis operatio ſit actio quædam, videtur quod omnis vita ſit activa; & ita non erit differentia vitæ, *activum*.

4. Præterea. Philoſophus in II. de Anima (text. xiii.) dividit vivere in quatuor, ſcilicet nutriri, ſentire, & moveri ſecundum locum, & intelligere. Ergo inſufficienter dividitur per has duas differentias activum, & contemplativum.

5. Præterea. Auguſtinus in Lib. de Civ. Dei (Lib. XIX. cap. iii.) apponit tertium membrum, ſcilicet compoſitum ex utroque. Ergo videtur quod inſufficienter dividatur per activum, & contemplativum.

Sed in contrarium ſunt multæ auctoritates ſanctorum, quæ dicunt per Martham, & Mariam Luc. x. ſignari duas vitas, activam, & contemplativam.

Præterea. Vita hominis eſt ſecundum id a quo homo eſt homo. Hoc autem eſt intellectus. Cum ergo intellectus dividatur in activum, & contemplativum, ideſt ſpeculativum, & practicum, videtur quod humana vita in hæc duo dividi debeat.

Præterea. Secundum Philoſophum in IX. Ethic. (cap. ult.) illud dicitur eſſe uniuſcuiuſque vita in quo maxime ſtudet, ſicut militis in pugnando, & ebrioſi in potando: unde & in talibus ad amicos convivere volunt. Sed hoc in quo maxime ſtudet quis, eſt illud quod finem ſuæ vitæ ponit. Cum igitur finis humanæ vitæ felicitas ponatur, quæ ſecundum Philoſophos in civilem, & contemplativam dividitur, ut patet in X. Ethic. (cap. vii. & viii. vel xi. & xii.) videtur etiam quod humana vita in activam, & contemplativam dividi debeat.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod nomen vitæ ex hoc ſumptum videtur quod aliquid a ſeipſo poteſt moveri: & ideo ex hoc dicta ſunt primo aliqua vivere, quia viſa ſunt a ſeipſis moveri, ſicut plantæ per motum augmenti, & animalia per motum inſuper lo-

calem; ea vero quæ viſa ſunt non moveri, niſi ab aliis mota, dicta ſunt mortua, vel vita carentia, ſicut lapides, & ligna. Unde etiam per quamdam tranſumptionem ea quorum principium motus in ipſis eſt, dicuntur viventia, quamvis non ſeipſa moveant, ſicut aquæ ſcaturientes impetu ſui motus a terra dicuntur (*a*) vivæ; aquæ autem immobiles congregatæ in lacunis, dicuntur aquæ mortuæ. Ulterius, nomen vitæ attributum eſt omnibus operationibus quas aliquis a ſeipſo exercet non ab alio motus, etiam ſi motus non ſint, ſicut nomen motus ad operationem quamlibet ſolet transferri, ſicut dicitur ſentire, & intelligere motus: & ſecundum hoc non ſolum quæ moventur a ſeipſis, vel per augmentum, vel localiter, dicuntur vivere, ſed omnia quæ ex ſeipſis appetunt, ſentiunt, intelligunt: hæc enim dicuntur operationes vitæ. (*b*) Quamvis autem plures dictarum operationum in aliquo ſint, ex illa tamen dicitur vita eius quæ principalis in ipſo eſt; ſicut animalium vita dicitur in ſentiendo, quamvis etiam nutriantur; & hominum in intelligendo, quamvis etiam ſentiant: & hoc non ſolum eſt accipiendum ſecundum naturales potentias, ſed etiam ſecundum habitus ſuperadditos. Unde vita uniuſcuiuſque hominis dicitur in hoc conſiſtere in quo ſummum ſtudium impendit & curam, ut dicit Philoſophus in IX Ethic. & ſic accipiendo vitam, dividitur in activam, & contemplativam. Cum enim vita humana ordinata (quia de inordinata non intendimus, ſicut eſt voluptuoſa, quæ nec humana eſt, ſed beſtialis) conſiſtat in operatione intellectus, & rationis; habeat autem intellectiva pars duas operationes, unam quæ eſt ipſius ſecundum ſe, aliam quæ ipſius eſt ſecundum quod regit inferiores vires; erit duplex vita humana: una quæ conſiſtit in operatione, quæ eſt intellectus ſecundum ſeipſum, & hæc dicitur contemplativa; alia quæ conſiſtit in operatione intellectus & rationis, ſecundum quod ordinat, & regit, & imperat inferioribus partibus, & hæc dicitur activa vita. Unde ſecundum Philoſophum in VI. Ethic. (cap. v. & vi.) *agere* proprie dicitur operatio quæ eſt a voluntate imperata, in ipſo operante conſiſtens, non in materiam exteriorem tranſmutandam tranſiens: quia hoc eſſet facere, quod eſt operatio mechanicæ artis. Morales enim virtutes, quæ in vita activa perficiunt, circa agibilia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod eſſentia rei ex operatione ipſius cognoſcitur: & ideo ex operationibus, quibus per prius convenit nomen vitæ, tranſlatum eſt nomen ad ipſum eſſe, ſecundum quod alius eſt effectus talium operationum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum animam vegetabilem dicitur eſſe *vivere*, non quaſi in operationibus eius tantum vita conſiſtat, ſed quia operationes (*c*) eius ſunt primæ operationes vitæ in nobis; per quem modum dicitur ſecundum tactum ineſſe ſenſus animalibus.

Ad tertium dicendum, quod illa auctoritas intelligenda eſt de vita qua corpora cæleſtia ponebantur a quibuſdam vivere velut ex ſe mota: quam opinionem videtur ſequi ille qui librum illum condidit.

Ad quartum dicendum, quod Philoſophus diſtinxit vitam ſecundum quod eſt communis omnibus viventibus; ſed nunc loquimur de diviſione vitæ humanæ.

Ad quintum dicendum, quod illud tertium membrum apponitur ab Auguſtino non quantum ad diverſitatem vitæ, ſed magis quantum ad diverſitatem viventium. Quidam enim ſunt qui exercitiis activæ inſiſtunt principaliter, quamvis etiam quandoque contemplationis actus exequantur: quidam vero ſunt qui poſtpoſitis curis activæ, principaliter contemplationi ſtudent: alii vero qui circa utrumque inſiſtunt. Sunt nihilominus & quædam operationes quæ utrumque requirunt, ſicut prædicatio, & doctrina, quæ a contemplatione inchoatæ in actionem terminant, ſicut a cauſa in effectum procedentes: & hoc medium in extremis includitur.

ARTICULUS II.

Utrum vita contemplativa conſiſtat tantum in actu cognitivæ.

2. 2. *quæſt.* clxxx. *art.* 1.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod vita contemplativa conſiſtat tantum in actu cognitivæ. Quia contemplationis finis eſt veritas. Sed veritas tantum ad cognitionem pertinet. Ergo vita contemplativa tantum in operatione cognitivæ conſiſtit.

2. Præ-

(a) *Al.* vivere. (b) *Al.* Quantum. (c) *Al. deeſt* eius.

2. Præterea. Vita contemplativa a ſanctis otium dicitur: & Philoſophus etiam in X. Ethic. (cap. VII. vel XI.) dicit ipſam vacationem. Sed voluntas eſt vis motiva. Cum ergo motus otio, & vacationi repugnet, videtur quod vita contemplativa non conſiſtat in actu affectivæ, ſed ſolum in actu cognitivæ.

3. Præterea. Proportionantur operationes habitibus. Sed dona quæ perficiunt in vita contemplativa tantum, ad cognitionem pertinent, ſcilicet ſapientia, & intellectus. Ergo vita contemplativa conſiſtit tantum in cognitione.

Sed contra. Iſidorus dicit in Lib. differentiarum (Lib. II. num. 29.) quod contemplativa vita eſt quæ vacans ab omni negotio, in ſola Dei dilectione defigitur. Sed dilectio ad affectivam pertinet. Ergo vita contemplativa non conſiſtit tantum in cognitione.

Præterea. Guſtare ad affectum pertinet, ſicut videre ad intellectum. Sed Gregorius dicit (ſuper Ezech. homil. III.) quod contemplativa vita ſapore intimo venturam iam requiem deguſtat. Ergo contemplativa vita non conſiſtit tantum in cognitione.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod conſiſtat in operatione rationis. Vita enim contemplativa eſt vita humana. Sed humana vita eſt ſecundum operationem humanam. Cum ergo operatio humana ſit ſecundum rationem, a qua dicitur homo, videtur quod vita contemplativa conſiſtat in operatione rationis principaliter.

2. Præterea. Vita contemplativa præcipue conſiſtit in cognitione divinorum. Sed inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, cognoſcuntur: Roman. I. cognoſcere autem ex aliquibus alia, rationis eſt. Ergo vita contemplativa præcipue conſiſtit in operatione rationis.

3. Præterea Richardus de ſancto Victore dicit in Libro de contemplatione (I. part. cap. V.) *Contemplationis noſtræ volatus multiformiter variatur: nunc de inferioribus ad ſumma aſcendit, nunc de ſuperioribus ad ima deſcendit; & nunc de parte ad totum, nunc de toto ad partem diſcurrit; nunc a maiori, nunc a minori argumentum trahit* Sed iſte diſcurſus videtur ad rationem pertinere. Ergo vita contemplativa principaliter in actu rationis conſiſtit.

Sed contra. Bernardus in Libro II. de conſideratione (cap. II.) dicit, quod *contemplatio in hoc diſtat a conſideratione, quia conſideratio ad inquiſitionem magis ſe habet, contemplatio autem eſt verus, certuſque animi intuitus*. Sed intueri eſt intellectus, inquirere autem rationis. Ergo contemplativa vita non conſiſtit in actu rationis, ſed intellectus.

Præterea. Secundum Philoſopum in X. Ethic. (cap. VIII. vel XII.) ſecundum vitam contemplativam communicamus cum Deo. Non autem communicamus cum eo ſecundum inquiſitionem rationis, ſed magis ſecundum intellectus intuitum. Ergo contemplativa vita non conſiſtit in actu rationis, ſed intellectus tantum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod omnis actus intellectus ad vitam contemplativam pertineat. Sicut enim ſe habet vita activa ad agibilia, ita ſe habet contemplativa ad contemplabilia. Sed omnes actus circa agibilia ad vitam activam pertinent. Ergo omnes actus intellectus circa intelligibilia ad contemplativam vitam pertinent.

2. Præterea. Vita contemplativa ſecundum Philoſophum in X. Ethic. (cap. VII.) in Philoſophiæ conſideratione conſiſtit. Sed Philoſophia eſt de omnibus entibus. Ergo omnis operatio intellectus pertinet ad vitam contemplativam, cum intellectus non ſit non entium.

3. Præterea. Richardus de Sancto Victore (ubi ſup.) ponit ſex ſpecies contemplationis. Prima eſt, quando ſenſibilia per imaginationem conſiderantes, in eis divinam ſapientiam admiramur. Secunda eſt, quando earum rationes inquirimus. Tertia, quando ex viſibilibus in inviſibilia aſcendimus. Quarta, quando, remota imaginatione, in ſolis intelligibilibus verſamur. Quinta, quando ea conſideramus quæ ex divina revelatione cognoſcimus, non humana ratione. Sexta, quando ea conſideramus quibus etiam humana ratio contradicere videtur. Sed in his ſpeciebus comprehenditur omnis operatio intellectus. Ergo omnis operatio intellectus ad vitam contemplativam pertinet.

Sed contra. Iſidorus in Lib. de ſum. Bono (Lib. III. cap. XV.) *Contemplativa vita mundo renuntians, ſoli Deo vivere delectatur*. Sed non vivit ſoli Deo, niſi quando Deum ſolum cogitat. Ergo non omnis operatio intellectus ad contemplativam vitam pertinet.

Præ-

Præterea. Circa idem videtur eſſe vita contemplativa, & felicitas contemplativa. Sed felicitas contemplativa eſt tantum in conſideratione nobiliſſimi intelligibilis, quod cenſtat Deum eſſe, ſecundum Philoſophum in X. Ethic. (ut ſup.) Ergo vita contemplativa in ſola Dei conſideratione conſiſtit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod vita, ſecundum quod nunc loquimur, conſiſtit in operatione cui aliquis principaliter mancipatur: cuius ratione omnia quæ impedire poſſunt, dimittit; quæ autem adiuvant, quærit, & proſequitur. Hoc autem non poteſt eſſe niſi per voluntatem, cuius eſt inter opera humana unum præ aliis acceptare, quidquid ſit illud. Voluntas autem cum ſit motor omnium potentiarum animæ, oportet quod ad obiecta, & actus omnium potentiarum ſe habeat, prout habent rationem boni: quia unuſquiſque actus debitus cuiuſcumque potentiæ eſt bonum eius. Et ideo vita contemplativa conſiſtit in actu cognitivæ virtutis præacceptatæ per affectivam. Sed cum operatio ſit quodammodo media inter operantem & obiectum, velut perfectio ipſius operantis, & perfecta per obiectum, a quo ſpeciem recipit; ex duplici parte poteſt operatio cognitivæ affectari. Uno modo inquantum eſt perfectio cognoſcentis; & talis affectatio operationis cognitivæ procedit ex amore ſui: & ſic erat affectio in vita contemplativa Philoſophorum. Alio modo inquantum terminatur ad obiectum; & ſic contemplationis deſiderium procedit ex amore obiecti: quia ubi amor, ibi oculus: & Matth. VI. 21. *Ubi eſt theſaurus tuus, ibi eſt & cor tuum:* & ſic habet affectionem vita contemplativa ſanctorum, de qua loquimur. Sed tamen contemplatio eſſentialiter in actu cognitivæ conſiſtit, præexigens caritatem ratione prædicta: unde Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XIV.) *Contemplativa vita eſt caritatem Dei, & proximi tota mente retinere, ab exteriori actione quieſcere; ita ut nil iam agere libeat, ſed calcatis curis omnibus ad videndam faciem ſui Creatoris animus inardeſcat.*

Ad primum igitur dicendum, quod finis contemplationis, inquantum contemplatio, eſt veritas tantum; ſed ſecundum quod contemplatio accipit rationem vitæ, ſic induit rationem affectati, & boni, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas non ſolum eſt motiva quantum ad exteriores motus qui vacationi repugnant, ſed etiam motuum interiorum, etiam ipſius intellectus: qui quidem motus æquivoce dicuntur, ut patet in III. de Anima (text. XXVIII.) ſunt enim actus perfecti; & ideo magis aſſimilantur quieti quam motui: & propter hoc qui operatur ſecundum intellectum, vacare dicitur ab exteriorum actione, ut patet in prædicta auctoritate.

Ad tertium dicendum, quod habitus contemplativæ, quamvis ſit in parte cognitiva, tamen poſſunt eorum actus a voluntate imperari, vel acceptari; & ſic in eis vita contemplativa conſiſtit.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod vita contemplativa conſiſtit in illa operatione quam homo præ aliis acceptat: unde habet rationem finis reſpectu aliarum humanarum operationum, quia aliæ propter ipſam exercentur. Inquiſitio autem rationis ſicut a ſimplici intuitu intellectus progreditur (quia ex principiis quæ quis intellectu tenet, ad inquiſitionem procedit) ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum concluſiones inventæ in principia reſolvuntur, in quibus certitudinem habent. Et ideo vita contemplativa principaliter in operatione intellectus conſiſtit; & hoc ipſum nomen contemplationis importat, quod viſionem ſignificat. Utitur tamen inquiſitione rationis contemplativus, ut deveniat ad viſionem contemplationis, quam principaliter intendit; & hæc inquiſitio ſecundum Bernardum (loc. cit.) dicitur conſideratio.

Ad primum igitur dicendum, quod homo, inquantum eſt contemplativus, eſt aliquid ſupra hominem: quia in intellectus ſimplici viſione continuatur homo ſuperioribus ſubſtantiis, quæ intelligentiæ, vel Angeli dicuntur, ſicut animalia continuantur hominibus in vi æſtimativa, quæ eſt ſupremum in eis, ſecundum quam aliquid ſimile operibus rationis operantur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis creaturæ viſibiles ſint via deveniendi in contemplationem divinorum, tamen in hac (a) via non conſiſtit principaliter contemplatio,

(a) *Al.* vita, *& mox* vitæ.

platio, ſed in termino viæ, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod Richardus non intendit quod in illis diſcurſibus principaliter conſiſtat vita contemplativa, ſed quia utitur eis ad ſuum finem, ſicut dictum eſt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod vita contemplativa ſanctorum præſupponit amorem ipſius contemplati, ex quo procedit. Unde cum vita contemplativa conſiſtat in operatione quam quis maxime intendit, oportet quod ſit circa contemplationem maxime amati: hoc autem Deus eſt: unde principaliter conſiſtit in operatione intellectus circa Deum: unde Gregorius ſuper Ezech. (loc. cit.) dicit, quod contemplativa vita ad ſolum videndum principium anhelat, ſcilicet Deum. Nihilominus tamen & contemplativus conſiderat alia, inquantum ad Dei contemplationem ordinantur ſicut ad finem, puta creaturas, in quibus admiratur divinam maieſtatem, & ſapientiam, & beneficia Dei, ex quibus inardeſcit in eius amorem; & peccata propria, ex quorum ablutione mundatur cor, ut Deum videre poſſit. Unde & nomen contemplationis ſignificat illum actum principalem, quo quis Deum in ſeipſo contemplatur; ſed ſpeculatio magis nominat illum actum quo quis divina in rebus creatis quaſi in ſpeculo inſpicit. Et ſimiliter etiam felicitas contemplativa, de qua Philoſophi tractaverunt, in contemplatione Dei conſiſtit: quia ſecundum Philoſophum (X. Ethic. cap. VII. vel X.) conſiſtit in actu altiſſimæ potentiæ quæ in nobis eſt, ſcilicet intellectus, & in habitu nobiliſſimo, ſcilicet ſapientia, & etiam obiecto digniſſimo, quod Deus eſt. Unde etiam Philoſophi ultimum tempus vitæ ſuæ reſervabant, ut dicitur, ad contemplandum divina, præcedens tempus in aliis ſcientiis expendentes, ut ex illis habiliores fierent ad conſiderandum divina.

Ad primum ergo dicendum, quod actus vitæ activæ non habent ex ſeipſis ordinem, ſicut actus vitæ contemplativæ: unde non poteſt dici, ſimpliciter loquendo, quod conſiſtat in aliquo illorum principaliter; ſed quo ad aliquem conſiſtit principaliter in hoc in quo ille magis exercitatur; ſicut quidam magis inſiſtunt operibus iuſtitiæ, quidam vero operibus temperantiæ, & ſic de aliis.

Ad ſecundum dicendum, quod Philoſophus ibi accipit Philoſophiam ſtricte pro ſapientia de divinis, quæ ſpeciali nomine Philoſophia prima dicitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis illa conſideret interdum contemplativus, non tamen in his principaliter conſiſtit contemplativa vita.

ARTICULUS III.

Utrum vita activa conſiſtat tantum in his quæ ſunt ad alterum.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod activa vita non conſiſtat principaliter in his quæ ad alterum ſunt. Vita enim activa ordinatur ad contemplativam, inquantum diſponit hominem ad contemplationis actum. Sed per virtutes quæ ordinant hominem in ſeipſo, maxime diſponitur homo ad contemplationem, ſicut per caſtitatem, ut dicit Commentator in VII. Phyſic. (text. XX.) Ergo vita activa præcipue conſiſtit in his quæ ſunt hominis ad ſeipſum.

2. Præterea. Vita contemplativa principaliter conſiſtit in contemplatione eius quod maxime diligitur. Ergo & vita activa ſimiliter. Sed homo magis debet ſeipſum diligere quam alios in his quæ virtutis ſunt, ut ſupra diſt. XXIX. (quæſt. 1. art. 5.) dictum eſt. Ergo & vita activa magis conſiſtit in hoc quod homo ſeipſum ordinet quam aliis intendat.

3. Præterea. In his præcipue videtur conſiſtere activa vita in quibus a contemplativa dividitur. Sed in his quæ ad alium ſunt, etiam contemplativa communicat: quia ad eamdem vitam pertinere videtur contemplari, & contemplata docere. In paſſionibus autem propriis moderandis non communicat activa vita cum contemplativa vita. Ergo activa vita præcipue conſiſtit in his quæ ſunt ad ſeipſum.

Sed contra. Iſidorus in Lib. differentiarum (num. 29.) *Activa vita eſt quæ in operibus iuſtitiæ, & proximi utilitate verſatur*. Sed utrumque iſtorum ad alterum pertinere videtur. Ergo in his quæ ad alterum ſunt, præcipue vita activa conſiſtit.

Præterea. Vita activa fecunda dicitur: unde per Liam ſignificatur. Sed fecunditas iſta non conſiſtit niſi in operationibus quæ fiunt ad alios. Ergo vita activa in his præcipue conſiſtit.

QUAE-

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod cognitio nullo modo ad activam pertineat. Sicut enim ſe habet vita contemplativa ad cognitionem, ita ſe habet vita activa ad actionem. Ergo proportionalitate tranſverſa, ſicut ſe habet vita contemplativa ad actionem, ita ſe habet vita activa ad cognitionem. Sed nihil actionis ad contemplativam vitam pertinet. Ergo nihil cognitionis pertinet ad activam.

2. Præterea. Vita activa conſiſtit totaliter in operationibus virtutum moralium, ad quas ſcire parvum, vel nihil confert, ut Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. II.) Ergo videtur quod ad activam vitam nihil cognitionis pertineat.

3. Præterea. Si aliqua cognitio ad activam vitam pertineret, præcipue videretur ad ipſam pertinere conſideratio propriorum actuum. Sed conſiderare peccata quæ quis fecit, pertinet ad vitam contemplativam, ut dicit Bernardus (Lib. V. de conſid. circa fin.) qui ſecundam ſpeciem contemplationis ponit, qua quiſque iudicia Dei, & peccata ſua recogitat. Ergo nulla cognitio ad activam vitam pertinet.

Sed contra. Ad activam vitam pertinent conſilii, & ſcientiæ dona, quæ quidem cognitionem important. Ergo aliqua cognitio eſt in vita activa.

Præterea. Philoſophus dicit in X. Eth. (cap. VIII. vel XII.) quod prudentia eſt cognata morali virtuti. Sed prudentia cognitionem importat. Ergo cum in moralibus virtutibus activa vita conſtet, videtur quod in activa vita ſit aliquid cognitionis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod vita activa non poſſit eſſe ſimul cum contemplativa. Quia vita de qua hic loquimur, conſiſtit in hoc in quo homo maxime ſtudet. Sed impoſſibile eſt quod homo duobus ſummum ſtudium apponat. Ergo impoſſibile eſt quod in homine ſit ſimul vita activa, & contemplativa.

2. Præterea. Vita activa ſignificatur per Martham, quæ turbatur circa plurima, Luc. X. Sed turbatio vacationi repugnat, quam contemplatio requirit. Ergo vita activa non eſt ſimul cum contemplativa.

3. Præterea. Vita activa introducit ad contemplativam: unde Gregorius * (in I. Reg. cap. XIV.) *Qui ad arcem contemplationis aſcendere deſiderat, prius neceſſe eſt ut in campo actionis ſe exerceat*. Sed quod introducit ad aliquid, non eſt neceſſarium illo adveniente: quia ſecundum Bernardum (Lib. V. de conſid. cap. I.) *quid neceſſe eſt ſcalis tenenti iam ſolium?* Ergo activa vita non eſt ſimul cum contemplativa.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de Civ. Dei (XIX. cap. III.) quod quoddam genus hominum eſt compoſitum ex otioſo, & actuoſo: & loquitur de otio contemplationis. Gregorius etiam dicit ſuper Ezech. (hom. XIV.) quod plerumque a contemplativa vita ad activam utiliter animus reflectitur. Ergo contemplativa vita, & activa poſſunt eſſe ſimul.

Præterea. Beata Virgo fuit in utraque vita: & ideo ſecundum Anſelmum (hom. ſuper Luc. X.) in Aſſumptione eius legitur Evangelium de Martha, & Maria, quæ ſignificant vitam activam, & contemplativam. Sed beata Virgo fuit tantum viatrix. Ergo in aliquo viatore poteſt eſſe ſimul activa, & contemplativa vita.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod activa vita conſiſtit in omnibus agibilibus, ſive ſint ad ſeipſum, ſive ad alium; ſed principaliter conſiſtit in his quæ ad alium ſunt: quia bonum multorum, ſecundum Philoſophum in principio Ethic. eſt divinius quam bonum unius: unde & iuſtitia quæ ad alterum eſt, a Philoſopho in V. Ethic. (cap. III.) dicitur eſſe pulcherrima virtutum. Sicut autem vita contemplativa conſiſtit principaliter in optimo contemplabili, ita vita activa in optimo agibili.

Ad primum igitur dicendum, quod per ea quæ ad ſeipſum ſunt, homo diſponit ſe tantum ad contemplativam; licet per ea quæ ad alium comparantur, homo & ſe, & alios diſponat, quia divinius eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod in hoc ipſo quod homo aliorum ſaluti, & regimini ſtudet, ſe plus diligit, & ſibi meliorem partem reſervat: quia divinius eſt & ſibi, & aliis cauſam bonæ operationis eſſe, quam ſibi tantum, ſicut dicit Philoſophus in X. Ethic. (cap. X. vel XV.)

Ad

* Lib. VI. Moral cap. XVII. paulo aliis verbis.

Ad tertium dicendum, quod doctrina eſt duplex. Quædam quæ ad cognitionem veritatis tantum ordinatur; & hæc quamvis ad alterum ſit, limites tamen vitæ contemplativæ non exit. Eſt autem quædam doctrina quæ ordinatur ad perſuadendum bonos mores, quæ prædicatio dicitur; & hæc ad vitam activam pertinet. Unde Gregorius (Lib. VI. Moral. cap. XVIII.) *Qui ad laborem prædicationis ſe dirigit, minus videt, & amplius parit*: & ſic ſignificatur per Liam, quæ erat fecunda, & lippis oculis. Vel dicendum, quod doctrina poteſt dupliciter conſiderari. Uno modo ſecundum quod eſt ad exercitium cognitionis, & profectum ipſius docentis; & ſic ad vitam contemplativam pertinet. Alio modo ſecundum quod intenditur bonum alterius. Sic autem ea quæ cognitionis ſunt etiam ſpeculativæ, exercentur per modum diſpoſitionis rerum temporalium (inter quæ proximus computatur) quod activæ vitæ eſt: & ideo Gregorius dicit ſuper Ezech. (homil. XIV.) quod *activa vita eſt panem eſurienti tribuere, verbum ſapientiæ neſcientem docere &c.*

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod duplex eſt cognitio. Una ſpeculativa, cuius finis eſt veritas, ſecundum Philoſophum in II. Metaph. (text. III.) Alia cuius finis eſt operatio, quæ eſt cauſa, & regula eorum quæ per hominem fiunt. Quæ autem ab homine fiunt, quædam dicuntur factibilia, quæ fiunt per tranſmutationem aliquam exterioris materiæ, ſicut contingit in operationibus artis mechanicæ; quædam vero non tranſeunt in tranſmutationem exterioris materiæ, ſed in moderationem propriarum paſſionum, & operationum. Ad utrumque autem iſtorum practica cognitio dirigit. Unde non omnis practica cognitio in vita activa eſſentialiter invenitur, ſed illa tantum quæ in agibilibus dirigit opera quæ ſunt virtutis moralis. Hæc enim cognitio ad electionem requiritur, in qua principaliter conſiſtit moralis virtus. Contemplativa autem cognitio eſſentialiter non ingreditur activam vitam, quia in operabilibus humanis, cum non habeant veritatem niſi contingentem, propter ſeipſam veritas numquam quæreretur: unde etiam in ſcientiis moralibus finis non eſt cognitio, ſed opus, ſecundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. II.) Sed tamen cognitio contemplativa æternorum aliquando pertinet ad activam vitam, non quod ſit de eſſentia eius, ſed quia præexigitur ad ipſam ſicut cauſa, dum rationes vivendi ex contemplatione æternorum ſumuntur. Sicut enim intellectus eſt rationis & principium, & terminus, ita & vita contemplativa reſpectu activæ: & ideo Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XIV.) quod per hoc quod contemplativa mentem accendit, perfectius activa tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod actio non dirigit contemplationem, ſicut cognitio activa dirigit actionem: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad ſecundum dicendum, quod ad virtutem moralem ſcire ſpeculative de his quæ ab homine non fiunt, nihil prodeſt; de his autem quæ ab homine fiunt, parum confert: ſed ſcientia practica multum confert, cum ſit regula actionis.

Ad tertium dicendum, quod præteritum iam tranſit in neceſſarium: unde conſideratio præteritorum peccatorum magis ad contemplationem quam ad practicam pertinet.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod in omnibus diſpoſitionibus naturalibus contingit quod diſpoſitio in ſuo perfecto eſſe attingit id ad quod diſponit, quod etiam erat per quamdam inchoationem, dum diſpoſitio ad perfectionem tendebat, ſicut patet de calore, & forma ignis: quia quando calor completus eſt in termino alterationis, forma ignis inducitur, & calor ſimul cum forma ignis manet; dum vero erat alteratio, non erat forma ignis, niſi ſecundum quamdam inchoationem. Vita autem activa eſt diſpoſitio ad contemplativam: unde Iſidorus in Lib. de ſum. Bono (Lib. III. cap. XV) *Qui prius in vita activa proficit, bene ad contemplationem conſcendit*. Et ideo quamdiu homo non pervenit ad perfectionem in vita activa, non poteſt in eo eſſe contemplativa vita, niſi ſecundum quamdam inchoationem imperfecte: tunc enim difficultatem homo patitur in actibus virtutum moralium, & oportet quod tota ſolicitudine ad ipſos intendat, unde retrahitur a ſtudio contemplationis. Sed quando iam vita activa perfecta eſt, tunc operationes virtutum moralium in promptu habet, ut eis non impeditus libere contemplationi vacet. Tamen ſecundum quod homo eſt magis, vel minus perfectus in vita activa, circa plura, vel pauciora occupari

ri poteſt activæ vitæ ſimul cum contemplativa. Et quia prælatorum eſt in utraque vita perfectos eſſe, utpote qui medii ſunt inter Deum & plebem, a Deo recipientes per contemplationem, & populo tradentes per actionem; ideo oportet eos in moralibus virtutibus perfectos eſſe: & ſimiliter prædicatores: alias indigne quis prælationis, vel prædicationis officium aſſumit.

Ad primum igitur dicendum, quod ad diverſa poteſt homo principaliter intendere diverſis temporibus, quamvis non ſimul.

Ad ſecundum dicendum, quod turbatio in vita activa non contingit poſtquam ad perfectionem venit: quia tunc iam delectabiliter, & faciliter operatur non perturbatus.

Ad tertium dicendum, quod diſpoſitiones quæ eſſentialiter habenr imperfectionem annexam, non manent cum eo ad quod diſponunt, ſicut fides non manet cum viſione; ſed aliæ diſpoſitiones poſſunt ſimul manere, ſicut dictum eſt: & ſic eſt vita activa.

ARTICULUS IV.

Utrum activa vita ſit nobilior quam contemplativa.

2. 2. *quæſt.* clxxxii. *art.* 1. & 2.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod activa vita ſit nobilior quam contemplativa. Tullius enim in Lib. de offic. (circa fin.) probat præeminentiam iuſtitiæ ad alias virtutes, quia propter exercitium actus eius, actus aliarum interimuntur. Sed ſimiliter aliquis revocatur ab otio contemplationis, ut fructum faciat per laborem actionis. Ergo activa vita eſt dignior quam contemplativa.

2. Præterea. Bonum gentis divinius eſt quam bonum unius. Sed vita contemplativa conſiſtit in bono unius hominis, vita activa in bono multorum. Ergo vita activa eſt nobilior quam contemplativa.

3. Præterea. In omnibus artibus, & potentiis imperans eſt nobilius imperato. Sed politica quæ ad vitam activam pertinet, imperat omnibus diſciplinis, & diſponit de his quæ ad contemplativam vitam pertinent, ſecundum Philoſophum I. Ethic. (cap. II.) Ergo vita activa eſt dignior quam contemplativa.

4. Præterea. Secundum Dionyſium in III. cap. cæleſt. Hier. nihil eſt divinius quam Dei cooperatorem fieri. Hoc autem fit per exercitium activæ, qua homo aliorum reductioni in Deum ſtudet. Ergo hoc videtur eſſe nobiliſſimum.

Sed contra eſt quod dicit Dominus Luc. x. 43. *Maria optimam partem elegit*. Per Mariam autem vita contemplativa ſignificatur. Ergo vita contemplativa nobilior eſt quam activa.

Præterea. Quanto vita alicuius eſt cæleſti vitæ ſimilior, tanto eſt nobilior. Sed vita contemplativa eſt ſimilior cæleſti quam activa: quia in cæleſti vita, ut dicit Auguſtinus ult. Lib. de Civ. Dei (cap. xxx. circa fin.) vacabimus, & videbimus; videbimus, & amabimus; amabimus, & laudabimus: quod ad vitam contemplativam pertinet. Ergo vita contemplativa eſt nobilior quam activa.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod etiam vita contemplativa ſit maioris meriti quam activa. Gregorius enim dicit in Moralibus (ſuper Ezech. homil. III.) *Contemplativa maior eſt merito quam activa: quia activa in uſu præſentis operis laborat; contemplativa vero in ſapore intimo venturam iam requiem deguſtat.*

2. Præterea. Supra dictum eſt (diſtinct. xxx. quæſt. unica art. 4.) quod magis conſiſtit meritum in dilectione Dei quam proximi. Sed in contemplativa vita homo magis inſiſtit dilectioni Dei, in activa autem magis dilectioni proximi. Ergo contemplativa eſt maioris meriti quam activa.

3. Præterea. Quanto magis aliquid beneficiatur a Deo, tanto eſt maioris meriti. Sed ſecundum Philoſophum in X. Ethic. (cap. IX. vel XIII.) Deus maxime beneficiat eos qui contemplationi ſtudent, quaſi ſibi ſimillimos. Ergo videtur quod vita contemplativa plus habeat de merito quam activa.

Sed contra. Totum meritum hominis conſiſtit in acceptatione divina. Sed Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XII.) *Nullum ſacrificium eſt Deo magis acceptum quam* (a) *regimen animarum*. Ergo cum hoc pertineat ad laborem activæ, videtur quod in activa ſit maius meritum.

Præ-

(a) Gregorii textus, *zelus*.

Præterea. Meritum contra præmium dividitur. Sed contemplativa vita plus habet de ratione præmii quam activa: quia paſcitur a Domino contemplativa, ſed activa paſcit, ut dicit Gregorius * (hom. XIV. in Ezech.) Ergo activa plus habet de merito.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod contemplativa vita non ſit diuturnior quam activa. Vita enim activa fuit in Chriſto perfecta. Sed ipſe fuit perfectus comprehenſor. Ergo vita activa manebit in patria; & ita non eſt minus diuturna quam contemplativa.

2. Præterea. Homines erunt in patria æquales Angelis. Sed in Angelis eſt utraque vita: quia quidam ſunt aſſiſtentes, quod ad contemplationem pertinet; quidam miniſtrantes, quod pertinet ad actionem. Ergo utraque vita etiam in hominibus in patria erit; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. In patria manebunt virtutes cardinales, & habebunt aliquos actus, ſimiliter etiam & dona omnia. Sed virtutes cardinales perficiunt in activa vita, & ſimiliter quædam dona. Ergo in patria manebit vita activa; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Luc. x. 43. *Maria optimam partem elegit:* Gloſſa: ** „ Contemplativa „ hic incipit, & in cæleſti patria perficitur; activa autem cum corpore deficit. “

Præterea. Philoſophus in X. Ethic. (ubi ſup.) dicit, quod contemplativa vita diuturnior eſt quam activa.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod duplex eſt ratio boni. Aliquid enim dicitur bonum, quod propter ſeipſum eſt deſiderandum; & ſic vita contemplativa ſimpliciter melior eſt quam activa, inquantum magis aſſimilatur illi vitæ ad quam per activam, & contemplativam nitimur pervenire: unde & contemplativa eſt finis activæ, & fini ultimo vicinior. Aliquid vero dicitur bonum, quaſi propter aliud eligendum; & in hac via vita activa præeminet contemplativæ. Vita enim contemplativa non ordinatur ad aliquid aliud in ipſo in quo eſt: quia vita æterna non eſt niſi quædam conſummatio contemplativæ vitæ, quæ per vitam contemplativam in præſenti quodammodo prælibatur: unde non reſtat quod ordinetur ad aliud, niſi ſecundum quod bonum unius hominis ordinatur ad bonum multorum, ad quod propinquius ſe habet vita activa quam contemplativa. Unde activa quantum ad hanc partem quæ ſaluti proximorum ſtudet, eſt utilior quam contemplativa; ſed contemplativa eſt dignior: quia dignitas ſignificat bonitatem alicuius propter ſeipſum, utilitas vero propter aliud. Sed vita activa quæ non ad alium, ſed ad ſeipſum tantum ordinatur, neque dignior, neque utilior eſt quam contemplativa, immo comparatur ad contemplativam ſicut utile ad id ad quod eſt utile.

Ad primum igitur dicendum, quod vita contemplativa propter activam intermittitur ad tempus, non ſimpliciter; (a) ſeu ratione utilitatis, non ratione dignitatis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut bonum unius conſiſtit in actione, & contemplatione; ita & bonum multitudinis, ſecundum quod contingit multitudinem contemplationi vacare. Sed ad bonum multitudinis pervenitur per regimen activæ vitæ: unde ex hoc non probatur quod activa ſit dignior, ſed utilior.

Ad tertium dicendum, quod politica, ut dicit Philoſophus in VI. Ethic. (prope finem) non præcipit ſapientiæ, & aliis quæ ad vitam contemplativam pertinent, ſed imperat quædam propter ipſa; ſicut etiam imperat quædam propter Deum, cui præcipit ſic, vel ſic cultum exhiberi.

Ad quartum dicendum, quod intelligendum eſt ratione utilitatis in alterum provenientis.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod meritum pendet ex radice caritatis: unde contingit quandoque quod in activa quis plus mereatur quam in contemplativa, vel e converſo, ſecundum quod maiorem habet caritatem, vel minorem. Nihilominus

(a) *Al.* ſed.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Non occurrit in Gregorio loc. cit. ſed implicite hoc habet Auguſtinus ſerm. XXVII. de verbis Domini. ** Ex Gregorio ſumpta partim hom. III. partim hom. XIV. ſuper Ezechielem.

minus tamen cum quæritur de duobus in genere quid ſit maioris meriti, intelligendum eſt quantum pertinet ad rationem ipſorum actuum, non quantum ad ipſos operantes. Eſt ergo duplex meritum, ſcilicet dimiſſionis culpæ, & conſecutionis gloriæ: quantum (*a*) ad primum, maioris meriti dicitur activa quam contemplativa, inquantum laborioſior: unde habet plus de ratione ſatisfactionis. Quantum autem ad meritum conſecutionis gloriæ, ſic contemplativa vita eſt maioris meriti quam activa quantum ad puritatem: quia non admiſcetur ei tantum de pulvere terrenorum, ſicut ſit in activa vita. Sed quantum ad intenſionem meriti videtur contemplativa iterum maioris meriti illa parte activæ quæ circa ſui moderationem ſtudet; minoris autem quantum ad illam partem quæ profectui aliorum invigilat: quia hoc ipſum videtur eſſe fortioris caritatis ſecundum genus, quod homo, prætermiſſa conſolatione qua in Dei contemplatione reficitur, gloriam Dei in aliorum converſione quærat: quia etiam in humana amicitia verus amicus quærit magis bonum amici quam de eius præſentia delectari.

Ad primum ergo dicendum, quod contemplativa dicitur eſſe a Gregorio maior merito, quia minus habet de impuritate demeriti admixtum.

Ad ſecundum dicendum, quod ex dilectione Dei videtur procedere quod homo prætermiſſa propria conſolatione voluntatem Dei implere ſtudeat in aliorum ſalute: unde Gregorius ſuper Ezech. (homil. xv.) *Eſt amanti animæ non parva conſolatio, ſi cum ipſa differtur, per eam multæ colligantur.*

Ad tertium dicendum, quod Philoſophus loquitur de contemplativa vita per comparationem ad activam, quæ in rebus humanis negotiatur, non autem reſpectu illius quæ proximorum ſaluti inſiſtit.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dictum eſt de donis, & virtutibus perficientibus in vita activa, quod manent in patria, ſed non quantum ad eoſdem actus; ſimiliter etiam dicendum eſt de vita activa: unde vita activa quantum ad illos actus quos modo habet, quibus turbatur de proximorum neceſſitatibus, & de propriis paſſionibus, non remanebit: quia tunc panem eſurienti non porriget, ut in Gloſſa inducta ſubiungitur. Manebit autem quantum ad alios actus, qui erunt virtutum, & donorum in patria. Vita autem contemplativa nihilominus eſt diuturnior quam activa: quia manet etiam quo ad illos actus quos in via haber: qui quidem in ſtatu viæ ſunt imperfecti, ſed in patria perficientur. Unde Gregorius dicit ſuper Ezech. (homil. xiv.) de contemplativa vita: *Etiam cum* (*b*) *contendimus, vix aliquid, aut parum attingere valemus.*

Ad primum tamen dicendum, quod non eſt ſimile de Chriſto, & de aliis: quia ipſe erat vetus viator, & comprebenſor: unde ſimul erat in actu perfecto quantum ad utramque vitam etiam ſecundum actus viæ.

Ad ſecundum dicendum, quod Angeli ex ordine naturæ ſunt medii inter Deum & homines, & ideo eis competit miniſterium cuſtodiæ, & huiuſmodi; non autem animabus ſanctorum.

Ad tertium patet ſolutio per id quod dictum eſt (in corp.)

Ad alia etiam patet ſolutio ex prædictis.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de donis perficientibus in utraque vita.
Primo. De dono ſapientiæ.
Secundo. De dono intellectus.
Tertio. De dono ſcientiæ.
Quarto. De dono conſilii.

ARTICULU I.

Utrum ſapientia ſit donum.

2. 2. *quæſt.* xlv. *art.* 1. & 2.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſapientia non ſit donum. Sapientia enim in littera dicitur cognitio divinorum. Hoc autem videtur eſſe fidei, cuius obiectum eſt veritas prima. Cum ergo fides non ſit donum, ſed virtus, videtur quod nec ſapientia.

2. Præterea. In littera dicitur, quod ſapientia eſt cultus Dei; & ſumitur de Iob xxviii. (*c*) ſecundum aliam translationem. Sed latria, quæ cultus dicitur, eſt virtus, & non donum. Ergo ſapientia non eſt donum.

3. Præterea. Nullum donum habetur per acqui-

(a) *Al.* ad præmium. (b) Al. *concedimus*. (c) *Verſ. ult. ſecundum Septuaginta, ubi Vulgata*: Timor Domini ipſa eſt ſapientia: *ut notatum eſt.*

acquiſitionem. Sed ſapientia habetur per acquiſitionem: quia Philoſophus Philoſophiam primam ſapientiam nominat, quæ per doctrinam habetur. Ergo ſapientia non eſt donum.

Sed contra. Iſai. xi. computatur inter alia dona.

Præterea. Dona ponuntur virtutibus altiora. Sed inter omnes habitus videtur ſapientia nobiliſſimum, maxime eorum quæ ad cognitionem pertinent, ut Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. VIII.) Ergo ſapientia maxime debet dici donum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod ſapientia non ſit tantum de divinis. Quia, ſicut dicit Philoſophus in I. Metaph. (cap. II.) oportet ſapientem certiſſimum eſſe de omnibus. Ergo non eſt de divinis tantum.

2. Præterea. Ad ſapientem pertinet determinare medium in virtutibus moralibus, ut patet per diffinitionem Philoſophi in II. Ethic. (cap. VI.) de virtute. Sed divina non ſunt operabilia a nobis. Ergo cum medium virtutis moralis ſit de operabilibus a nobis, videtur quod non ſit ſapientia tantum de divinis.

3. Præterea. Sapientia videtur eſſe circa illa quorum eſt ars mechanica. I. Corinth. III. 10. *Ut ſapiens architectus fundamentum poſui*. Ergo non eſt tantum de divinis.

Sed contra eſt quod ſapientia eſt de cauſis altiſſimis, ſecundum Philoſophum in principio Metaph. Sed cauſæ altiſſimæ ſunt divina. Ergo eſt tantum de divinis.

Præterea. Philoſopqus in VI. Ethicor. (cap. VII. vel VIII.) dicit, quod ſapientia eſt quaſi caput ſcientiarum. Sed omnis cognitionis caput eſt cognitio quæ eſt de divinis. Ergo ſapientia eſt circa divina.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod ſapientia non ſit in intellectu, ſed in affectu magis. Quia ſapientia ſecundum nomen ſuum eſt, ut dicitur Eccli. VI. Sed dicitur a ſapore. Cum ergo ſapor ad guſtum pertineat, qui ad affectum transfertur, ſicut viſus ad intellectum; videtur quod ſapientia ſit in affectu.

2. Præterea. In littera dicitur, quod ſapientia eſt in cognitione, & dilectione eius quod ſemper incommutabiliter manet, quod eſt Deus. Sed dilectio ad affectionem pertinet. Ergo ſapientia eſt in affectione.

3. Præterea. Septima beatitudo, qua dicitur, *Beati pacifici*, ad ſapientiam reducitur. Sed pax ad affectum pertinet. Ergo & ſapientia.

Sed contra eſt quod in littera diffinitur per cognitionem.

Præterea. Omnis virtus intellectualis eſt in parte cognitiva. Sed ſapientia ponitur a Philoſopho virtus intellectualis. Ergo tam ipſa, quam ſapientia donum, quod ei reſpondet, in parte cognitiva eſt.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſapientia ſecundum nominis ſui uſum videtur importare eminentem quamdam ſufficientiam in cognoſcendo, ut etiam in ſeipſo certitudinem habeat de magnis, & mirabilibus, quæ aliis ignota ſunt; & poſſit de omnibus iudicare, quia unuſquiſque bene iudicat quæ cognoſcit; poſſit etiam & alios ordinare per dictam eminentiam. Hæc autem ſufficientia in quibuſdam quidem eſt per ſtudium, & doctrinam, adiuncta vivacitati intellectus: & talis ſapientia a Philoſopho ponitur virtus intellectualis in VI. Ethic. (cap. VIII.) Sed in quibuſdam talis ſufficientia accidit per quamdam affinitatem ad divina, ſicut dicit Dionyſius de Hierotheo in II. cap. de div. Nom. quod patiendo divina, didicit divina: & de talibus dicit Apoſtolus I. Corinth. II. 15. *Spiritualis iudicat omnia*: & I. Ioan. II. 27. (a) *Unctio docebit vos de omnibus*.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſe habet ſapientia quæ eſt virtus intellectualis, ad intellectum principiorum, quia quodammodo comprehendit ipſum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. V. vel VII.) ſecundum quod ex principiis negotiatur circa altiſſima, & difficillima, & de his etiam quodammodo ordinat, inquantum reducit omnia ad unum principium, & eius eſt diſputare contra negantes ipſa: ita ſe habet ſapientia quæ eſt donum, ad fidem, quæ eſt cognitio ſimplex articulorum, quæ ſunt principia totius chriſtianæ ſapientiæ. Procedit enim ſapientiæ donum ad quamdam deiformem contemplationem, & quodammodo explicitam articulorum, quæ fides ſub quodam modo involuto tenet ſecundum huma-

(a) Vulgata: *Unctio eius docet vos &c.*

humanum modum. Et ideo ſapientia eſt donum, fides autem virtus.

Ad ſecundum dicendum, quod ſapientia non dicitur pietas, quæ eſt latria, per eſſentiam, ſed quaſi per cauſam, quia proxime ad latriam inclinat.

Ad tertium dicendum, quod æquivocatio eſt in ſapientia, ut dictum eſt.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in corp. præc. art.) ad ſapientem pertinet iudicare, & ordinare. Iudicium autem de aliquibus fieri non poteſt, niſi per ea quæ ſunt lex, & regula eorum. Semper autem oportet quod ſuperiora ſint inferiorum regula; & ideo oportet de infimis per ſuperiora iudicare: unde quamvis intentio quandoque ab infimis incipiat, & ad ſuprema tendat, tamen iudicium numquam perficitur niſi per ſuperiora, in quibus inferiora reſolvuntur: & ideo oportet ſapientem de altiſſimis cognitorem eſſe. Altiſſimum autem dicitur dupliciter. Uno modo ſimpliciter, quod præeminet omnibus; & hoc modo divina altiſſima ſunt: unde eum qui ſimpliciter ſapiens dicitur, oportet circa divina inſtructum eſſe. Alio modo dicitur altiſſimum in genere aliquo; & qui circa hoc inſtructus eſt, non ſimpliciter, ſed in genere illo ſapiens dicitur; ſicut in artificialibus altiſſimum eſt uſus illorum propter quod fiunt: unde qui habet artem uſualem, quæ architectonica dicitur, in ſingulis artificiis ſapiens illius artificii dicitur: & per modum iſtum prudens in rebus humanis quibus præcipit, ſapiens dicitur. Et quia per delectationes, & alias paſſiones corrumpitur æſtimatio prudentiæ, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. VI.) ideo apud Senecam, & alios morales Philoſophos translatum eſt nomen ſapientiæ ad temperantiam, & alias morales virtutes, inquantum paſſiones refrenant, & ſic prudentiam conſervant: unde dicunt, quod ſapiens non perturbatur, & huiuſmodi. Patet ergo quod ſapientia quæ ſimpliciter ſapientia dicitur, ſive ſit virtus intellectualis, ſive donum, de divinis eſt principaliter: & inquantum per ea de omnibus aliis iudicare poteſt, (a) ſapiens omnium certiſſimus eſſe dicitur.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dictum eſt, ſapientiæ donum eminentiam cognitionis habet per quamdam unionem ad divina, quibus non unimur niſi per amorem, ut qui adhæret Deo, ſit unus ſpiritus cum eo: I. Corinth. VI. Unde & Dominus Ioan. XV. ſecreta Patris ſe revelaſſe diſcipulis dicit, inquantum amici erant. Et ideo ſapientiæ donum dilectionem quaſi principium præſupponit, & ſic in affectione eſt. Sed quantum ad eſſentiam in cognitione eſt: unde ipſius actus videtur eſſe & hic, & in futuro divina amata contemplari, & per ea de aliis iudicare non ſolum in ſpeculativis, ſed etiam in agendis, in quibus ex fine iudicium ſumitur: & ideo Gregorius (Lib. II. Moral. cap. XXXVII.) ſapientiam contra ſtultitiam ponit, quæ importat errorem circa finem intentum.

Ad primum ergo dicendum, quod ſaporem ſapientia importat quantum ad dilectionem præcedentem, non quantum ad cognitionem ſequentem, niſi ratione delectationis, quæ ipſam cognitionem in actu (b) exequitur. Vel dicendum, quod dictum Eccleſiaſtici non intelligitur quantum ad ſimilitudinem nominis cum ſapore: quia illa ſimilitudo, etſi ſit in lingua latina, non tamen eſt in aliis linguis: ſed loquitur quantum ad ſignificatum, quod omnes concipiunt de nomine ſapientiæ, in quacumque lingua dicatur.

Ad ſecundum patet ſolutio per id quod dictum eſt (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod pacificatio illa pertinet ad effectum ordinationis ſapientiæ, quia omnis ordinans pacem intendit; non autem quantum ad eſſentialem ipſius actum.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus ſit donum.

2. 2. quæſt. VIII. *art.* I. 3. & 6.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod intellectus non ſit donum. Nullum enim donum, ſecundum quod nunc de dono loquimur, eſt nobis a natura. Sed intellectus eſt nobis naturaliter inſitus. Ergo intellectus non eſt donum.

2. Præ-

(a) *Al. deeſt* ſapiens. (b) *Forte* conſequitur, *vel* ſubſequitur.

2. Præterea. Ea quæ ſunt unius diviſionis, videntur eſſe unius rationis. Sed intellectus quandoque dividitur contra voluntatem, quandoque autem contra rationem: ſed voluntas non eſt donum, neque ratio. Ergo neque intellectus.

3. Præterea. Gregorius dicit in principio Moral. (Lib. I. cap. xv.) quod intellectus in die ſuo paſcit, dum de auditis mentem illuſtrat. Ergo intellectus eſt ex auditu, ſicut & fides. Sed fides non eſt donum, ſed virtus. Ergo intellectus non eſt donum.

Sed contra eſt quod dicitur Iſai. xi. ubi ſpiritus intellectus computatur inter ſeptem dona Spiritus ſancti.

Præterea. Donorum propria eſt ratio, ut prius dictum eſt, ut per ea quis ſuper humanum modum operetur. Sed operatio intellectus præcipue eſt ſupra hominem, ut dicitur in Ethic. (X. cap. ix. vel xiii.) Ergo intellectus maxime debet dici donum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod donum intellectus non habeat aliquem actum in via. Intellectus enim importat quamdam cognitionem ſine obumbratione: unde Iſaac * dicit, quod ubi obumbratur intellectus, oritur ratio. Sed impoſſibile eſt quod in ſtatu viæ cognoſcamus ſine obumbratione phantaſmatum, ut Philoſophus oſtendit in III. de Anima (text. xxxix.) Ergo intellectus non habet aliquem actum in via.

2. Præterea. Dionyſius dicit 1. cap. cæl. Hier. quod impoſſibile eſt nobis aliter lucere divinum radium, niſi varietate ſacrorum velaminum circumvelatum. Sed ubicumque eſt cognoſcere per aliqua velamina, oportet eſſe collationem, quæ non ad intellectum, ſed ad rationem pertinet. Ergo non eſt poſſibile quod in ſtatu viæ ſit nobis intellectus actus.

3. Præterea. Actus intellectus eſt videre Deum: hoc enim ponitur in ſexta beatitudine, quæ ad intellectum refertur. Sed Deum nullus poteſt videre in hac mortali carne exiſtens. Ergo in ſtatu viæ non habemus uſum intellectus.

4. Præterea. Auguſtinus dicit ** in quodam ſermone de timore, quod intellectus vocatur quo ab omni infirmitate corda mundantur, ut pura intentio dirigatur in finem. Sed impoſſibile eſt in ſtatu viæ ab omni infirmitate corda mundari. Ergo impoſſibile eſt in ſtatu viæ actum intellectus eſſe.

Sed contra. Habitus ordinatur ad actum. Si ergo actus intellectus a nobis in via haberi non poſſet, fruſtra nobis donum intellectus daretur.

Præterea. Sexta beatitudo ad intellectus donum refertur. Sed in illa ponitur aliquid pertinens ad ſtatum viæ, & aliquid ad ſtatum patriæ. Ergo intellectus habet actum in nobis & quantum ad ſtatum viæ, & quantum ad ſtatum patriæ.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod intellectus a ſapientia non differat. Totum enim a parte eſſentialiter non diſtinguitur. Sed intellectus videtur eſſe totum reſpectu ſapientiæ, quæ eſt tantum de Deo, cum intellectus ſit de Deo, & ſpiritualibus creaturis. Ergo intellectus eſſentialiter a ſapientia non differt.

2. Præterea. Sapientia, ut in littera Magiſter dicit, delectationem circa divina experitur. Sed hoc idem videtur ad intellectum pertinere: in conſideratione enim intellectus eſt maxima delectatio, ſicut dicit Philoſophus in X. Ethic. (cap. vii. vel x.) Ergo intellectus a ſapientia non differt.

3. Præterea. Ad eumdem actum non oportet ordinari diverſos habitus, cum habitus diſtinguantur per actus. Sed tam ſapientia quam intellectus ordinantur ad contemplationem. Cum ergo contemplatio ſit unus actus, videtur quod ſapientia, & intellectus ſit unus habitus.

Sed contra eſt quod dividuntur ex oppoſito Iſai. xi.

Præterea. Dona correſpondent virtutibus. Sed alia virtus eſt intellectus, & alia ſapientia, ut patet in VI. Eth. Ergo & aliud eſt unum donum ab alio.

SO-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Philoſophus medicus, de quo etiam I. Part. quæſt. xvi. art. 2. ** Nec in ſerm. de *timore*, *& humilitate*, nec in ſermone de timore Domini dominica ix. poſt Trinitatem, nec in ſermonibus novis id habetur. Alius autem non occurrit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod intellectus ſecundum ſuum nomen importat cognitionem pertingentem ad intima rei. Unde cum ſenſus, & imaginatio circa accidentia occupentur, quæ quaſi circumſtant eſſentiam rei, intellectus ad eſſentiam eius pertingit. Unde ſecundum Philoſophum in III. de Anima (text. xxvi.) obiectum intellectus eſt quid. Sed in apprehenſione huius eſſentiæ eſt differentia. Aliquando enim apprehenditur ipſa eſſentia per ſeipſam, non quod ad eam ingrediatur intellectus ex ipſis quæ quaſi circumvolvuntur ipſi eſſentiæ: & hic eſt modus apprehendendi a ſubſtantiis ſeparatis, unde intelligentiæ dicuntur. Aliquando vero ad intima non pervenitur, niſi per circumpoſita, quaſi per quædam oſtia: & hic eſt modus apprehendendi in hominibus, qui ex effectibus, & proprietatibus procedunt ad cognitionem eſſentiæ rei. Et quia in hoc oportet eſſe quemdam diſcurſum, ideo hominis apprehenſio ratio dicitur, quamvis ad intellectum terminetur in hoc quod inquiſitio ad eſſentiam rei perducit. Unde ſi aliqua ſunt quæ ſtatim ſine diſcurſu rationis apprehendantur, horum non dicitur eſſe ratio, ſed intellectus; ſicut principia prima, quæ quiſque ſtatim probat audita. Primo ergo modo intellectus potentia eſt, ſed ſecundo modo accipiendo, habitus principiorum dicitur. Sicut autem mens humana in eſſentiam rei non ingreditur niſi per accidentia, ita etiam in ſpiritualia non ingreditur niſi per corporalia, & ſenſibilium ſimilitudines, ut Dionyſius dicit (cap. 1. de cæl. Hier. & 1. cap. de eccl. Hierarc.) Unde fides quæ ſpiritualia in ſpeculo, & ænigmate quaſi involuta tenere facit, humano modo mentem perficit; & ideo virtus eſt. Sed ſi ſupernaturali lumine mens intantum elevetur ut ad ipſa ſpiritualia aſpicienda introducatur, hoc ſupra humanum modum eſt: & hoc facit intellectus donum, quod de auditis mentem illuſtrat, ut ad modum primorum principiorum ſtatim audita probentur: & ideo intellectus donum eſt.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod intellectus ad ſpiritualia ingreditur dupliciter. Uno modo per viam remotionis, dum a ſpiritualibus viam quæ in corporalibus invenitur, removet. Alio modo ſecundum quod ulterius in ipſa ſpiritualia (*a*) defigit intuitum. In ſtatu ergo viæ intellectus ingreditur ad ſpiritualia primo modo, maxime ad divina: quia in hoc perficitur cognitio humana ſecundum ſtatum viæ, ut intelligamus Deum ab omnibus ſeparatum, ſuper omnia eſſe, ut dicit Dionyſius in Lib. de myſtica Theologia (cap. iv. & v.) Et ad hoc pervenit Moyſes, qui dicitur intraſſe ad caliginem, in qua Deus erat, Exod. xix. Et propter hoc etiam quantum ad ſtatum viæ munditia ponitur in ſexta beatitudine, quæ pertinet ad depurationem intellectus ab omnibus corporalibus. Sed ad ſecundum modum pertingere non poſſumus in ſtatu viæ, maxime quantum ad Deum; ſed hoc erit in patria. Unde Gregorius ſuper Ezech. (hom. xiv. paulo alia ſetie) *Quamdiu in hac carne mortali vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipſo iam incircumſcripto luminis radio mentis oculos infigat; ſed quidquid de illo modo conſpicitur, non eſt ipſe, ſed ſub ipſo eſt*. Hoc tamen infirmæ mentis deſiderio ſatisfacit: quia ſecundum quod Philoſophus dicit in XI. de animalibus (ſeu de partibus anim. Lib. I. cap. v.) *Amans* (*b*) *in parva comprehenſione amati magis delectatur quam in magna aliorum comprehenſione*. Et ideo, ut ipſe dicit, illud parum quod de ſubſtantiis ſeparatis cognoſcere poſſumus, plus deſideratur, & delectat quam quidquid de aliis rebus cognoſcimus.

Ad primum ergo dicendum, quod umbra quæ in ſtatu viæ in intellectu noſtro nos impedit (*c*) ne in divinam eſſentiam mentis oculos defigere valeamus.

Ad ſecundum dicendum, quod Dionyſius loquitur quantum ad principium revelationis divinorum, in qua quaſi per ſermonem quemdam nobis in ſignis, & figuris proponuntur; ſed ulterius de auditis, (*d*) ſicut per donum intellectus, mens illuſtratur.

Ad tertium dicendum, quod videre Deum defigendo intuitum in eſſentiam eius non poſſumus in ſtatu viæ, ſed alio modo, ut dictum eſt. (in corp.)

Ad

(a) *Al. ſuperfluie* virtutum. (b) Al. *in prima*. (c) *In editis* ut in divinam eſſentiam mentis oculos defigere nequeamus. (d) *Al.* ſic per donum intellectus mens illuſtratur.

Ad quartum dicendum, quod Auguſtinus nominat infirmitatem humanam corporalia phantaſmata, quæ oportet removere per intellectum tendentes in Deum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod intellectus videtur nominare ſimplicem apprehenſionem; ſed ſapientia nominat quamdam plenitudinem certitudinis ad iudicandum de apprehenſis: & ideo intellectus videtur pertinere ad viam (a) inventionis, ſed ſapientia ad viam iudicii. Sed quia iudicium non poteſt eſſe de apprehenſis niſi per ſuprema, quibus ſapiens mente unitur, ut quaſi in ſuperiori collocatus de omnibus iudicet, quæ quidem unio ad divina per dilectionem eſt; ideo ſapientia circa divina principaliter eſt, & habet circa ea delectationem ex dilectione cauſatam; intellectus autem eſt indifferenter circa omnia apprehenſa ſpiritualia, & delectationem ex amore ad apprehenſa cauſatam, quantum eſt in ſe, non importat.

Ad primum ergo dicendum, quod non eodem modo conſiderat de Deo intellectus, & ſapientia: & ideo ſapientia non includitur in intellectu, ſed alio modo, ut dictum eſt (in corp.)

Ad ſecundum dicendum, quod delectatio quæ eſt in actu intellectus, cauſatur ex congruentia operationis ad operantem; non autem ex dilectione ad ea circa quæ eſt operatio, ſicut eſt in ſapientia.

Ad tertium dicendum, quod in contemplatione eſt neceſſaria apprehenſio quæ eſt per intellectum, & iudicium, quod eſt per ſapientiam: & ideo neceſſaria ſunt dona.

ARTICULUS III.

Utrum donum ſcientiæ ſit tantum de humanis.

2. 2. *quæſt.* 11. *art.* 2. & 3.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod donum ſcientiæ non ſit tantum de humanis, ſed etiam de divinis. Dicit enim Auguſtinus in littera, quod ſcientia donum eſt, qua fides defenditur, & roboratur. Sed fides eſt de divinis. Ergo ſcientia eſt de divinis.

2. Præterea. Scientia donum eſt altior quam ſcientia virtus. Sed ſcientia virtus de divinis eſt, ſicut Metaphyſica, vel etiam Theologia. Ergo & ſcientia donum de divinis eſt.

3. Præterea. Caput eſt conforme membris. Sed ſapientia quæ eſt de divinis, in Metaphyſicis dicitur caput ſcientiarum. Ergo ſcientia de divinis eſt.

Sed contra. Per ſcientiam ſcimus converſari in medio pravæ, & perverſæ nationis, ut in littera dicitur. Sed hoc non pertinet ad divina, ſed ad humana. Ergo ſcientia non eſt divinorum, ſed humanorum.

Præterea. Ad idem non ſunt neceſſarii duo habitus. Sed ad divina ordinatur ſapientia. Ergo ſcientia non eſt divinorum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non ſit tantum practica, ſed etiam ſpeculativa. Quia quanto aliqua cognitio eſt altior, tanto ad plura ſe extendit. Sed ſcientia donum eſt altior quam ſcientia quæ ponitur virtus intellectualis. Ergo cum ſcientia quæ eſt virtus intellectualis, ſe extendat ad operabilia, & ſpeculabilia, videtur quod multo fortius ſcientia quæ eſt donum.

2. Præterea. Philoſophus in principio Metaph. (Lib. I. cap. 11.) probat quod ſcientia ſpeculativa eſt nobilior quam practica, inquantum per ſe ſpeculativæ expetuntur, non autem practicæ. Sed ſcientia quæ eſt donum, debet eſſe altiſſima ſcientia. Ergo eſt magis ſpeculativa quam practica.

3. Præterea. Scientia perficit inferiorem rationem, ut Auguſtinus dicit (III. de Trin. cap. XIV. & XV.) inferior autem ratio contra ſuperiorem dividitur. Superior autem eſt tam ſpeculativa quam practica: quia, ſecundum Auguſtinum (Lib. XII. de Trin. cap. VII. & XIV.) *inhæret æternis conſpiciendis*, quod ſpeculationis eſt; *& conſulendis*, quod actionis eſt. Ergo ſimiliter ratio inferior. Ergo ſapientia, & ſcientia ſunt ſpeculativæ, & practicæ.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit (ibid. cap. XIV.) quod actio qua bene utimur rebus temporalibus, ſcientiæ deputatur. Sed uſus rerum temporalium ad practicam pertinet. Ergo ſcientia, de qua hic loquimur, eſt practica.

Præterea. Ab omnibus dicitur, quod ſcientia donum dirigit pietatem. Sed pietas ad activam vitam pertinet. Ergo & ſcientia: ergo eſt practica.

2. Ul-

(a) *Al.* intenſionis.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod in ſcientia humanorum non ſit aliquid noxiæ curioſitatis. Maxime enim cognoſcere mala, malum eſſe videtur. Sed ſcientia malorum bona eſt; alias in Deo non eſſet. Ergo in ſcientia non poteſt eſſe aliquid noxiæ curioſitatis.

2. Præterea. Quanto aliquis magis accedit ad ſuam perfectionem, tanto magis laudabilis eſt. Sed homo per ſcientiam cuiuslibet rei perficitur, quia trahitur de potentia ad actum, cum intellectus noſter ſit potentia omnia intelligibilia, ut dicitur in III. de Anima (text. xiv.) Ergo in ſcientia non poteſt accidere peccatum.

3. Præterea. In medio non eſt accipere ſuperfluum, ſicut nullus poteſt eſſe nimis caſtus. Sed ſcientia in medio conſiſtit, cum ſit virtus intellectualis, ut in xxxiii. diſtinc. (quæſt.1.art.3.) dictum eſt. Ergo non poteſt eſſe ſuperfluitas in ſciendo; & ita non poteſt eſſe aliqua noxietas curioſitatis.

Sed contra. Nullus punitur niſi pro peccato. Sed Hieronymus (epiſt. xxii. ad Euſtochium cap. xiii.) ſe punitum aſtruit pro eo quod in libris Ciceronis ſtudebat. Ergo poteſt eſſe in ſcientia humanorum peccatum.

Præterea. Expendere tempus in inutilibus, videtur non eſſe ſine peccato. Sed quædam ſcientiæ videntur eſſe vel parum, vel nihil utiles ad bene vivendum, cui homo debet totus inſiſtere, ſicut ſcientiæ mathematicæ. Ergo videtur quod in eis ſtudere ſit peccatum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod duorum dividentium aliquod commune, illud quod aliquam excellentiam ſuper rationem communis addit, proprium nomen ex illa differentia addita accipit. Quod autem nullam differentiam dignitatis addit, nomen commune retinet; ſicut patet in proprio, & diffinitione: quia proprium eſſentiale dicitur *diffinitio*, proprium autem non eſſentiale vocatur nomine communi *proprium*. Similiter etiam eſt in propoſito. Omnis enim certitudinalis cognitio alicuius, & præcipue ſi ſit complexi, per rationis collationem habita, ſcientia dicitur. Sed illa quæ eſt de altiſſimis, quaſi aliarum ordinatrix, & iudex, proprium nomen ſuperaddit, & ſapientia dicitur; aliæ vero ſcientiæ quæ ei ſubduntur, ſimpliciter ſcientiæ nomen retinent. Et hoc modo accipiendo ſcientiam, eſt tantum de rebus creatis, ſapientia vero de divinis; ſive loquamur in virtutibus intellectualibus, ſive in donis.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ex humanis cognitio divinorum & nutritur, & defenditur: quia *invisibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*: Rom. 1. 20.

Ad ſecundum, & tertium patet ſolutio ex dictis.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſicut eſt in ſenſibus corporis, quod ſenſus qui eſt ad eſſe, ſcilicet tactus, eſt in omnibus membris; qui autem ſunt ad bene eſſe, ſunt in corde tantum, per quod alia membra reguntur; ita etiam eſt de donis gratuitis quæ in Eccleſia dantur. Quædam enim ſunt de neceſſitate ſalutis; & hæc oportet quod omnibus membris Chriſti dentur: & huiuſmodi ſunt quæ pertinent ad gratiam gratum facientem, ut virtutes, & dona. Quædam autem ſunt, quæ ſunt ad bene eſſe, ſicut gratiæ gratis datæ, ut operatio miraculorum, & huiuſmodi; & hæc non omnibus Chriſti membris dantur, ſed illis tantum quibus expedit ad ædificationem fidei. Cum ergo ſcientia ſit donum, & ſit circa res creatas, oportet quod de ratione ſcientiæ ſit tantum illa cognitio quæ eſt ad neceſſitatem ſalutis. Non eſt autem de neceſſitate ſalutis cognitio rerum quantum ad naturas, & quidditates ſuas, ſed ſolum cognitio eorum quæ quis debet facere, vel vitare: & ipſa ſcientia contemplativa non pertinet ad rationem doni ſcientiæ, ſed ſolum ſcientia practica, qua homo quamdam certitudinem concipit de agendis ex præſentia ſpiritus: & in hoc differt a prudentia, quæ non certitudinaliter, ſed magis æſtimative de agendis iudicium habet: unde & hoc donum a certitudine iudicii nomen habet: ſcientia vero quæ ad defenſionem fidei ordinatur, pertinet ad gratiam gratis datam, de qua dicitur I. Corinth. xii. 8. *Alii datur ſermo ſcientiæ ſecundum eumdem ſpiritum*: & non eſt de neceſſitate doni, ſed de perfectione fidei. Unde dicit Auguſtinus in littera, quod tali ſcientia multi qui fidem habent, non pollent.

Ad primum igitur dicendum, quod ſcientia altior non oportet quod extendat ſe ad plura

ra (*a*) niſi in illa ad quæ ordinatur: & ita ſcientia donum ad plura ſe extendit quam acquiſita ſcientia de operibus humanis: quia in multis illa deficit in quibus iſta dirigit.

Ad ſecundum dicendum, quod non oportet dona quantum ad omnes conditiones eſſe perfectiora virtutibus, ſed quantum ad modum operandi, qui eſt ſupra hominem, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod non eſt inconveniens unam potentiam diverſis habitibus perfici: unde & inferior ratio, quæ & ſpeculativa, & practica poteſt eſſe, perficitur dono ſcientiæ quantum ad operabilia, ſcientiis vero ſpeculativis inquantum eſt ſpeculativa. Sapientia autem rationem ſuperiorem quantum ad utrumque perficit: quia ſuperiores rationes quibus contemplandis ſapientia inhæret, etiam operationum noſtrarum regulæ ſunt. Unde ſecundum quod aſſumit eas ut regulas operabilium, ſic in praxim extenditur.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ſcire, quantum in ſe eſt, numquam malum eſt, & per conſequens nec addiſcere: quia cuius generatio eſt mala, ipſum eſt malum. Sed per accidens contingit eſſe peccatum in ſciendo, vel addiſcendo, ſive conſiderando. Hoc autem accidens poteſt accidere vel ex parte cognoſcibilis, vel ex parte cognoſcentis. Ex parte cognoſcentis eſt duplex accidens. Unum eſt quando propter occupationem in ſtudio alicuius ſcientiæ impeditur ab executione officii ad quod tenetur; ſicut ſi iudex propter ſtudium geometriæ deſiſteret a cauſis expediendis, vel ſacerdos a confeſſionibus audiendis, quando eas audire tenetur. Aliud eſt quando propter delectationem in aliqua ſcientia veniret in contemptum alicuius quod revereri oportet; ſicut de Hieronymo accidit: quia tantum delectabatur in ornatu verborum Tullii, quod deſipiebat ei incultus ſermo Prophetarum, ut ipſe dicit. Sicut etiam accidit illis qui tantum adhærent rationibus humanis quod a fide diſcedunt, & eam impugnant. Ex parte vero cognoſcibilis eſt triplex accidens. Unum eſt quando cognoſcibile de facili ad malum inclinat, & præterea in ſe parvæ utilitatis eſt: & propter hoc prohibitæ ſunt ſcientiæ magicæ, ne homo in exercitium earum labatur. Aliud eſt quando cognoſcibile eſt ſupra potentiam cognoſcentis, ſicut dicitur Eccli. III. 22. *Altiora te ne quæſieris*. Tertium eſt quando in ſe nullius utilitatis eſt, ſicut facta contingentia hominum: unde & curioſi dicuntur qui ſunt ſcrutatores conſcientiarum proximi. In omnibus autem iſtis tribus contingit quod illud quod eſt uni curioſum, non eſt curioſum alteri: quia aliquid eſt ſupra unius intellectum quod non eſt ſupra intellectum alterius: aliquid etiam eſt utile uni quod non eſt utile alteri: aliquid etiam facile in peccatum præcipitat unum quod non præcipitat alium.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS IV.

Utrum conſilium ſit donum.

1. 2. *quæſt.* 111. *art.* 1. & 3.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod conſilium non ſit donum. Donum enim a ſeipſo quis habere non poteſt. Sed conſilium cuilibet eſt a ſeipſo: quia conſilium quæſtio eſt, ut dicitur in III. Ethic. (cap. v. vel VIII.) Quilibet autem quærere poteſt. Ergo conſilium non eſt donum.

2. Præterea. Sicut in cognitione practica humana eſt inquiſitio, ita & in cognitione ſpeculativa. Sed in donis pertinentibus ad vitam contemplativam non ponitur aliquid quod inquiſitionem importet. Cum ergo conſilium inquiſitionem importet, videtur quod conſilium non debeat poni donum dirigens in vita activa.

3. Præterea. Dona ſe extendunt ad illa quæ ſunt de neceſſitate ſalutis, ſicut dictum eſt. Sed conſilium, ſecundum quod communiter dicitur, dirigit in his ad quæ non omnes tenentur. Ergo conſilium non eſt donum.

Sed contra eſt quod Iſai. XI. inter dona computatur.

Præterea. Virtutibus reſpondent dona. Sed quædam virtus eſt ordinata ad bene conſiliandum, ſcilicet eubulia, de qua Philoſophus in VI. Ethic. (cap. v. vel VIII.) determinat. Ergo videtur quod debeat eſſe aliquod donum quod perficiat nos ad recte conſiliandum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod conſilium donum non differat a dono ſcientiæ. Scientia enim

(a) Al. niſi illis.

enim eſt qua bene converſamur in medio pravæ, & perverſæ nationis. Sed hoc non poteſt fieri ſine conſilio. Ergo conſilium non diſtinguitur a ſcientia.

2. Præterea. In donis quæ ad executionem pertinent, idem donum reſpondet omnibus virtutibus quæ ſunt circa materiam unam, ſicut pietas omnibus virtutibus quæ ſunt circa communicationes. Sed prudentia, & eubulia ſunt circa unam materiam, quia circa actum rationis in agibilibus. Cum ergo prudentiæ reſpondeat ſcientia, eubuliæ autem conſilium, videtur quod conſilium, & ſcientia ſint unum donum.

3. Præterea. Sicut prudentiæ ſubſervit eubulia, ita & ſyneſis. Sed præter donum ſcientiæ, quod reſpondet prudentiæ, non invenitur aliud donum quod reſpondeat ſyneſi ad iudicium pertinens. Ergo nec oportet eſſe aliud donum a ſcientia quod reſpondeat eubuliæ.

Sed contra eſt quod Iſai. xi. unum alteri connumeratur: quod non eſſet, ſi unum donum forent.

Præterea. Sicut in ſpeculativis eſt via inventionis, & iudicii, ita & in practicis. Sed in donis pertinentibus ad vitam contemplativam eſt aliud donum quod reſpondet inventioni, ſcilicet intellectus, & aliud quod reſpondet iudicio, ſcilicet ſapientia. Ergo & in donis dirigentibus in vita activa præter ſcientiam quæ reſpondet iudicio, erit aliud donum quod pertinet ad inventionem, & hoc eſt conſilium.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod actus conſilii non erit in patria. Conſilium enim, ſecundum Gregorium (Lib. II. Moral. cap. xxvii. vel xxxvi.) contra præcipitationem mentem munit: & Damaſcenus dicit II. Lib. [de Fid. cap. xxiii.] quod conſilium dubitantis eſt. Sed in patria non erit præcipitatio, neque dubitatio. Ergo neque conſilium.

2. Præterea. Conſilium inquiſitionem, & diſcurſum importat, ut patet per Philoſophum in III. Ethic. (cap. vi.) Sed in patria, ſecundum Auguſtinum (XV. de Trinit. cap. xvi.) non erunt volubiles cogitationes, ſed utemur deiformi intellectu ad ſimilitudinem Angelorum. Ergo in patria non erit conſilii actus.

3. Præterea. Eadem ratione eſſet ibi actus ſcientiæ: nec eſt dare in quo unus actus ab alio ibi differat, quia ibi inventio non erit. Ergo non erit ibi actus conſilii.

Sed contra. Directivum nobilius eſt executivo. Sed in patria erit aliquis actus timoris, fortitudinis, & pietatis, quæ ſunt exequentia in vita activa. Ergo multo fortius erit ibi actus ſcientiæ, & conſilii, quæ ſunt dirigentia.

Præterea. Sancti in patria erunt Deo ſimiles. Sed in Deo eſt conſilium. Iſai. xxv. 1. (a) *Conſilium tuum verum fiat*, ſecundum aliam litteram. Ergo & in ſanctis erit conſilii actus.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. vi.) conſilium eſt quæſtio de operabilibus a nobis, non tamen de omnibus. Quæ enim determinata ſunt qualiter fieri debeant, ſicut litterarum figuræ, in dubitationem non veniunt, neque in quæſtionem; & ita de eis non eſt conſilium. Similiter etiam cum finis ſit principium movens agentem in omnibus operabilibus, non eſt conſilium de fine, ſicut nec in aliis ſcientiis eſt quæſtio de principiis illius ſcientiæ; ſed de his quæ ſunt ad finem, conſilium eſt. In his autem recte conſiliatur quis, ſi debitum finem præſtituat; ſi media accommoda ad finem inveniat, ut non faciat mala propter bona; ſi tempus ſit conveniens rebus agendis, ne per diuturnitatem conſilii tempus agendi tranſeat: & ad hanc rectitudinem conſilii perducit eubulia, ut dicit Philoſophus in VI. Ethic. (cap. x.) Sed quia operabilia humana contingentia ſunt, & poſſunt deficere ne ad finem intentum perducantur; ideo certitudinem conſilii attingere non eſt humanum, ſed divinum, cuius eſt per certitudinem eventus contingentium prævidere. Et ideo oportet quod ad hanc certitudinem mens elevetur ſupra humanum modum inſtinctu Spiritus ſancti: *qui enim ſpiritu Dei aguntur, hi filii Dei ſunt*: Rom. viii. 14. & ideo conſilium eſt donum.

Ad primum ergo dicendum, quod donum conſilii non eſt ad quærendum conſilium, ſed ad inveniendum.

Ad ſecundum dicendum, quod dona dirigentia in vita activa ſunt circa contingentia: & ideo oportet quod ſit ibi magis in-

(a) Septuaginta: *Laudabo nomen tuum, quoniam feciſti admirabiles res, conſilium antiquum verum*: Vulgata: *Confitebor nomini tuo, quoniam feciſti mirabilia, cogitationes antiquas fideles, amen.*

inquiſitio quam in contemplativa vita, quæ circa æterna eſt.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (ubi ſup.) conſilium adhibetur in difficilibus, in quibus nobis non credimus: & propter hoc in arduis, ad quæ omnes non tenentur, præcipue eſt donum conſilii, ſed non tantum in illis.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod habitus dirigentes in vita activa diſtinguuntur quantum ad tria. Primo quantum ad modum operandi, & ſic a virtutibus prudentia, & eubulia, quæ operantur humano modo, diſtinguuntur ſcientia, & conſilium, quæ operantur ſupra humanum modum, ut ex dictis patet. Alio modo quantum ad actus, ſive vias, quæ exiguntur ad directionem, quæ ſunt invenire, & iudicare; & ſic conſilium, quod conſiſtit in inveniendo, diſtinguitur a ſcientia, quæ conſiſtit in iudicando de inventis per conſilium. Tertio modo quantum ad medium; & ſic ſapientia diſtinguitur a ſcientia, inquantum ſapientia quandoque dirigit in agendis per rationes æternas, ſcientia autem per rationes inferiores.

Ad primum ergo dicendum, quod ad bene converſandum, ut dictum eſt, duo requiruntur: & ideo oportet eſſe duo dona.

Ad ſecundum dicendum, quod diverſæ virtutes exequentes circa unum genus materiæ diſtinguuntur penes diverſas partes materiæ, non penes actus agentis. Et ideo ab unitate actus poterit inveniri unus modus altior, qui competit uni dono. Sed virtutes dirigentes pertinent ad diverſos actus ex parte agentis: & ideo requiruntur diverſi modi, & diverſa dona elevantia ad modos digniores.

Ad tertium dicendum, quod iudicium, quod eſt ſyneſis, & præcipere applicanda ad opus, quod eſt prudentiæ, totum pertinet ad unam viam, ſcilicet Iudicativam: & ideo eis non reſpondet niſi unum donum. Sed eubuliæ quæ pertinet ad aliam viam, reſpondet aliud donum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod, ſicut dictum eſt de donis exequentibus in vita activa, quod remanebunt eorum actus circa menſuram, ex qua erat modus ſupra hominem in eorum actibus, non autem circa propriam materiam: quia fortitudo nullam difficultatem ſuſtinebit, ut dictum eſt: ita in ſcientia, & conſilio: quia in patria non remanebunt eorum actus, nec contingentia operabilia dubia, in quibus nunc iudicant, & inveniunt: unde non oportet quod ſit ibi dubitatio, (a) neque etiam diſcurſus. Sed remanebunt in hoc quod convertent ſe ad illum a quo erat certitudo in eorum iudicio, & inventione ſupra humanum modum: & erit actus ſcientiæ circa ipſum, ſecundum quod eſt regula ad iudicandum; actus vero conſilii erit circa ipſum, ſecundum quod eſt illuminans ad inveniendum.

Et ſecundum hoc patet ſolutio ad objecta.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quo fides ſaluberrima gignitur. Hoc intelligendum eſt quantum ad diſtinctionem articulorum, ſive quantum ad exhortationem ad fidem, ſecundum quod fides ex auditu eſt; non quantum ad habitum fidei, qui eſt ex infuſione.

Abſtinere vero a malis eſt in medio pravæ nationis prudenter verſari. Hoc eſt timoris ſicut exequentis; ſcientiæ ſicut dirigentis.

Quæ naturaliter ſunt in natura hominis, quantum ad ſeminaria ſcientiæ, non autem quantum ad habitum completum. Intellectus autem ſimiliter a natura eſt.

(a) *Al.* Neque etiam diſcurſus remanebunt.

DISTINCTIO XXXVI.

De connexione virtutum quæ non ſeparantur.

SOlet etiam quæri, utrum virtutes ita ſint ſibi coniunctæ, ut ſeparatim non poſſint poſſideri ab aliquo, ſed qui unam habet, omnes habeat. De hoc Hieronymus ait (in Iſai. lvi.) „ Omnes virtutes ſibi hærent, ut qui una caruerit, „ omnibus careat. Qui ergo unam habet, omnes habet. " Quod quidem probabile eſt. Cum enim caritas mater ſit omnium virtutum, in quocumque mater ipſa eſt, ſcilicet caritas, & cuncti filii eius, ideſt virtutes, recte fore creduntur. Unde Auguſtinus (in Ioan. tract. lxxxiii. & epiſt. xxix.) „ Ubi caritas „ eſt, quid eſt quod poſſit deeſſe? Ubi autem non eſt, quid eſt quod poſſit „ prodeſſe? Cur enim non dicimus, qui hanc virtutem habet, habere omnes, „ cum plenitudo legis ſit caritas? quæ quanto magis eſt in homine, tanto ma- „ gis eſt virtute præditus; quanto vero minus, tanto minus ineſt virtus; & quan- „ to minus ineſt virtus, tanto magis ineſt vitium. "

Si coniunctæ virtutes pariter ſint in quocumque ſunt.

UTrum vero pariter quis omnes poſſideat virtutes, an aliæ magis, aliæ minus in aliquo fuerint, quæſtio eſt. Quibuſdam enim videtur quod aliæ magis, aliæ minus habeantur ab aliquo; ſicut in Iob patientia emicuit, in David humilitas, in Moyſe manſuetudo: qui etiam concedunt magis aliquem mereri per aliquam unam virtutem quam per aliam, ſicut eam plenius habet quam aliam; non tamen magis per aliquam mereri dicunt quam per caritatem, nec aliquam plenius a quoquam haberi quam caritatem. Alias igitur magis, & alias minus in aliquo eſſe dicunt; ſed nullam plenius caritate, quæ ceteras gignit. Haſque dicunt eſſe multas facies, quas memorat Apoſtolus dicens (II. Corinth. i. ii. (1) „ Ex perſonis multarum facierum &c. " Alii verius dicunt, virtutes omnes & ſimul, & pares eſſe in quocumque ſunt, ut qui in una alteri par extiterit, in omnibus eidem æqualis ſit. Unde Auguſtinus (Lib. VI. de Trinit. cap. iv.) „ Virtutes quæ ſunt in animo humano, quamvis alio & alio modo „ ſingulæ intelligantur, nullo modo tamen ſeparantur ab invicem, ut quicumque „ fuerint æquales, verbi gratia, in fortitudine, æquales ſint & prudentia, & iu- „ ſtitia, & temperantia. Si enim dixeris, æquales eſſe iſtos in fortitudine, ſed „ illum præſtare prudentia, ſequitur ut huius fortitudo minus prudens ſit; ac „ per hoc nec fortitudine æquales ſint, quia eſt illius fortitudo prudentior: at- „ que ita de ceteris virtutibus invenies, ſi omnes eadem conſideratione percur- „ ras. " Ex his clareſcit omnes virtutes non ſolum eſſe connexas, ſed etiam pares in animo hominis. Cum ergo dicitur aliquis aliqua præeminere virtute, ut Abraham fide, Iob patientia, ſecundum uſus exteriores accipiendum eſt, vel in comparatione aliorum hominum: quia vel humilitatis habitum maxime præfert, vel opus fidei, vel alicuius ceterarum virtutum præcipue exequitur. Unde & ea præ aliis pollere, vel inter alios homines ſingulariter excellere dicitur ſecundum hunc modum, ſcilicet ſecundum rationem actuum exteriorum. Alibi (epiſt. xxix.) Auguſtinus dicit, in aliquo aliam magis eſſe virtutem, aliam minus; & unam eſſe, & non alteram; ait enim ſic. „ Clariſſima diſputatione tua ſatis apparuit non placuiſſe auctoribus noſtris, immo ipſi veritati, omnia paria eſſe peccata, etiamſi hoc de virtutibus verum ſit: quia etſi „ ve-

(1) *Vulgata:* „ Ut ex multorum perſonis, eius quæ in nobis eſt donationis, per multos gratiæ „ agantur pro nobis. "

„ verum eſt eum qui habet unam, omnes habere virtutes, & eum qui unam „ non habet, nullam habere; nec ſic peccata ſunt paria: quia ubi nulla virtus „ eſt, nihil rectum eſt, nec tamen ideo non eſt pravo pravius, diſtortoque diſ. „ tortius. Si autem (quod puto eſſe verius, ſacriſque litteris congruentius) „ ita ſunt animæ intentiones, ut corporis membra, non quod videantur oculis, „ ſed quod ſentiantur affectibus; & alius illuminatur amplius, alius minus, „ alius omnino caret lumine; proſecto ut quiſque illuſtratione piæ caritatis affe- „ ctus eſt, in alio actu magis, & alio minus, in aliquo nihil; ſic dici poteſt „ habere aliam, & aliam non habere; & aliam magis, aliam minus habere vir- „ tutem: nam & maior eſt in iſto caritas quam in illo. Et ideo recte poſſumus „ dicere & aliqua in iſto, & nulla in illo, quantum pertinet ad caritatem, quæ „ pietas eſt: & in uno homine quidem quod maiorem habeat pudicitiam quam „ patientiam, & maiorem hodie quam heri, ſi proficit; & adhuc non habeat „ continentiam, & habeat non parvam miſericordiam: &, ut generaliter, bre- „ viterque complectar quam de virtute habeo notionem, virtus eſt caritas, qua „ id quod diligendum eſt, diligitur. Hæc in aliis maior, in aliis minor, in „ in aliis nulla eſt: pleniſſima vero quæ iam non poſſit augeri, quamdiu hic „ homo vivit, in nemine." Hic inſinuari videtur quod aliquis ea ratione poſſit dici habere unam virtutem magis quam aliam, quia per caritatem magis afficitur in actu unius virtutis quam alterius; & propter differentiam actuum ipſas virtutes magis, vel minus habere dici poteſt, & aliquam non habere; cum tamen ſimul omnes & pariter habeat quantum ad mentis habitum, vel eſſentiam cuiuſque. In actu vero aliam magis, & aliam minus habet, aliam etiam non habet; ut vir iuſtus utens coniugio, non hābet continentiam in actu, quam tamen habet in habitu. Cur ergo non dicantur paria peccata? Forte quia magis facit contra caritatem qui gravius peccat, minus qui levius. Nemo enim peccat niſi adverſus illam faciendo quæ eſt plenitudo legis. Ideo recte dicitur (Iacob. II. 10.) „ Qui offendit in uno, factus eſt omnium reus;" ideſt, contra caritatem facit, in qua pendent omnia.

Repetit de caritate, ut addat quomodo tota lex in ea pendet.

CUm duo ſint præcepta caritatis, in quibus, ut prætactum eſt, tota lex pendet, & Prophetæ; advertendum eſt, quomodo hoc fit, cum in lege, & in Prophetis multa fuerint cæremonialia mandata, quæ ſi ad caritatis ſanctificationem pertinuiſſent, viderentur nondum (1) debuiſſe ceſſare. Quia vero non iuſtificationis gratia, quam facit caritas, inſtituta ſunt, ſed in figura futuri, & in onus impoſita; ideo clareſcente veritate ceſſaverunt velut umbra: verumtamen & ipſa cæremonialia ſecundum ſpiritualem ſenſum quem continent, & omnia moralia ad caritatem referuntur. Pertinent enim omnia ad decem mandata in tabulis ſcripta, ubi omnium ſumma perſtringitur, ex quibus cetera emanant: ſicut in ſermone Domini octo virtutes præmittuntur, ad quas cetera referuntur: & ſicut ad decem mandata decalogi cetera referuntur; ita ipſa decem ad duo mandata caritatis pertinent: quia per caritatem implentur, & ad caritatem tamquam ad finem referri debent. Unde Auguſtinus (ſerm. de laudib. caritatis) „ Totam magnitudinem, & amplitudinem divinorum eloquiorum poſſi- „ det caritas, qua Deum, proximumque diligimus; quæ radix eſt omnium bo- „ norum: unde Veritas ait (Matth. XXII. 40.) In his duobus mandatis uni- „ verſa lex pendet, & Prophetæ. Si ergo non vacat omnes paginas ſanctas per- „ ſcrutari, omnia involucra ſermonum evolvere; tene caritatem, ubi pendent „ omnia: quia perfectio eſt, & finis omnium. Tunc enim præcepta, & conſi- „ lia recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum, & proximum propter „ Deum

(1) *Al.* debere.

Digitized by Google

„ Deum . Quod vero timore pœnæ , vel aliqua intentione carnali fit ; ut non „ referatur ad caritatem , nondum fit ſicut fieri oportet , quamvis fieri videa- „ tur . Inimicus enim iuſtitiæ eſt qui pœnæ timore non peccat ; amicus vero „ qui eius amore non peccat . " (Et I. de Doctr. chriſt. cap. xxxv.) „Omnium „ enim hæc ſumma eſt , ut intelligatur legis , & omnium divinarum Scriptura- „ rum plenitudo eſſe dilectio Dei , & proximi . "

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de virtutibus , & donis , hic determinat de connexione eorum . Dividitur autem hæc pars in duas. In prima determinat de connexione virtutum ; in ſecunda de connexione præceptorum , quibus actus virtutum imperantur , ibi , *Cum autem duo ſint præcepta caritatis, in quibus .... tota lex pendet, & Prophetæ, advertendum eſt quomodo hoc ſit*. Prima dividitur in duas . In prima probat virtutes eſſe connexas; in ſecunda probat eas eſſe æquales, ibi, *Utrum vero pariter quis omnes poſſideat virtutes , an aliæ magis , aliæ minus in aliquo fuerint , quæſtio eſt*. Et circa hoc tria facit . Primo movet quæſtionem. Secundo ponit unam opinionem cum ſua probatione , ibi , *Quibuſdam enim videtur quod aliæ magis*, *aliæ minus habeantur ab aliquo* . Tertio ponit aliam opinionem, quæ vera eſt, ibi , *Alii verius dicunt virtutes omnes & ſimul* , *& pares eſſe in quocumque ſunt* . Et circa hoc tria facit. Primo ponit opinionem cum ſua probatione. Secundo ſolvit probationem primæ opinionis, ibi , *Cum ergo dicitur aliquis aliqua præeminere virtute ..... ſecundum uſus exteriores accipiendum eſt*. Tertio confirmat per auctoritatem, ibi, *Secundum hunc modum, ſcilicet ſecundum rationem actuum exteriorum (excellere dicitur) ut alibi Auguſtinus dicit*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur ſex.

Primo . Utrum virtutes politicæ ſint connexæ.

Secundo. Utrum virtutes gratuitæ.

Tertio. Utrum dona.

Quarto. Utrum virtutes ſint æquales.

Quinto . Utrum vitia ſint connexa , & paria.

Sexto . Utrum præcepta connectantur in caritate, ita quod modus ſit in præcepto.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes politicæ ſint connexæ.

1. 2. *quæſt.* lxv. *art.* 1. *& de ver. quæſt.* 1. *art.* 2.

1. AD primum ſic proceditur . Videtur quod virtutes politicæ non ſint connexæ. Virtutes enim iſtæ ex actibus acquiruntur, ut probat Philoſophus in II. Ethic. (cap. 1.) Sed actus non ſunt connexi . Ergo neque prædictæ virtutes.

2. Præterea . Quæcumque connectuntur , oportet quod in aliquo uno connectantur . Sed non eſt dare aliquod unum in quo connectantur virtutes, niſi prudentiam; in qua connecti non poſſunt: quia cum prudentia ſit quaſi ars quædam operabilium, non eſt inconveniens quod habeat quis prudentiam quantum ad unam materiam, & non quantum ad aliam . Ergo non eſt neceſſarium quod virtutes ſint connexæ.

3. Præterea . Sicut prudentia omnes virtutes morales ordinat , ita ſapientia ordinat omnes ſcientias , quaſi caput ſcientiarum, ut dicitur VI. Ethic. (cap. vi. vel vii.) Sed propter hoc ſcientiæ non ſunt connexæ , quia communiter ordinantur a ſapientia . Ergo nec propter hoc virtutes morales ſunt connexæ , quia communiter ordinantur a prudentia.

4. Præterea . Secundum Philoſophum in IV. Ethic. (cap. vii. vel viii.) qui circa mediocres honores moderate ſe habet , non eſt magnanimus. Conſtat autem quod virtuoſus eſt ſecundum aliam virtutem , quam ipſe innominatam dicit . Ergo una virtus haberi poteſt alia non habita.

5. Præterea. Ad unamquamque virtutem politicam pertinet medium in propria materia tenere. Sed videmus ad ſenſum quod quidam ſe habent moderate circa materiam unius virtutis qui non habent ſe moderate circa materiam alterius. Ergo una (a) politica habetur ſine alia.

6. Præterea . Auguſtinus dicit ad Hieronymum (epiſt. xxix.) quod non eſt divina ſententia qua dicitur: *Qui habet unam*, (a) *ha-*

(a) *Supple* virtus.

(*a*) *habet omnes*. Ergo cum omnis vera ſententia ſit divina: quia ſecundum Ambroſium (Ambroſiaſtrum in I. ad Corinth.) omne verum, a quocumque dicatur, eſt a Spiritu ſancto; videtur quod non ſit vera ſententia.

Sed contra. Philoſophus in VI. Ethic. (cap. XI. vel XIII.) probat, quod nullus poteſt habere prudentiam, niſi habeat virtutes morales: neque poteſt quis habere virtutes morales, niſi prudentiam habeat. Ergo oportet ad hoc quod una virtus habeatur, omnes ſimul haberi.

Præterea. Tullius dicit (Lib. II. Tuſcul. part. 182.) *Si unam de virtutibus tuis am feris, nullam te habiturum neceſſe eſt confitearis*: & loquitur de virtutibus politicis, quia de gratuitis nihil ponit. Ergo virtutes politicæ ſunt connexæ.

Præterea. Qui habet caſtitatem, caſtus eſt. Sed qui eſt caſtus, virtuoſus eſt: qui autem virtuoſus eſt, nullum vitium ei in eſt. Ergo qui habet caſtitatem, caret omni vitio, & ita videtur habere omnem virtutem: & eadem ratio eſt de aliis virtutibus. Ergo qui habet unam, habet omnes.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod virtus dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo ſecundum eſſe ipſius imperfectum, ſecundum quod ſeminaria virtutum inſunt nobis a natura; & ſic virtus dicitur quædam naturalis inclinatio ad virtutis actum: & hoc modo una virtus poteſt haberi ſine alia. Quidam enim ſunt naturaliter apti ad liberalitatem, quidam ſunt proni ad luxuriam ex natura ſuæ complexionis; & ſic etiam contingit in aliis. Alio modo conſideratur virtus ſecundum eſſe perfectum, quod ex aſſuefactione recipit; & ſic accipit nomen politicæ virtutis: & hoc modo oportet virtutes omnes eſſe ſimul. Et poteſt triplex ratio ex dictis Philoſophorum accipi. Aſſignatur autem prima a Philoſopho in VI. Ethic. (ubi ſup.) quæ ſumitur ab eo quo perficitur quælibet virtus politica. Ineſt enim homini inclinatio quædam naturalis ad actum prudentiæ, quæ virtus naturalis dicitur, & vocatur a Philoſopho *dinotica*, quam nos induſtriam dicere poſſumus; quæ quidem & ad bona, & ad mala ſe habere poteſt: unde non eſt virtus: quia virtus eſt quæ opus habentis ſemper bonum reddit. Unde ſi debeat ad hoc perduci quod ſemper eius iudicium ſit rectum, oportet quod addatur aliquid per quod omnis error prohibeatur. Eſt autem duplex error in iudicio. Unus qui eſt circa finem, ſicut habens habitum vitii, qui quidem inclinat ad ſuum actum ſicut ad per ſe bonum; & talis error in agendis aſſimilatur errori qui eſt circa principia in ſpeculandis. Alius error eſt in proſecutione finis, qui contingit cum quis a recta conceptione quam de fine habet, abducitur per paſſiones; ſicut dicitur, quod delectatio corrumpit æſtimationem prudentiæ: & hic error aſſimilatur in agendis errori qui eſt in ſpeculativis circa diſcurſum principiorum ad concluſionem. Utrumque autem errorem prohibet moralis virtus, quæ in finem rectum inclinationem facit, & paſſionem comprimit: & ideo non poteſt eſſe prudentia ſine morali virtute, dico temperantia, fortitudine, & huiuſmodi. Similiter etiam inclinatio naturalis ad ea quæ virtutis ſunt, quanto maior eſt, tanto eſt magis noxia, niſi rationis diſcretio adhibeatur; ſicut cæcus quanto fortius currit, tanto magis offenditur. Et ideo ad hoc quod virtus moralis perficiatur, oportet quod a prudentia dirigatur: unde prudentia in diffinitione moralis virtutis ponitur, ut patet in II. Ethic. (cap. VI. vel VII.) Et ideo oportet virtutes politicas connexas eſſe. Alia ratio connexionis ſumitur ex his quæ communiter in omni virtute eſſe oportet; quorum tamen unumquodque aliqua virtus principaliter ſibi vendicat; ſicut difficile vendicat ſibi fortitudo; medium inter ſuperfluum & diminutum, quod eſt moderatum, vendicat ſibi temperantia; rectum vendicat ſibi iuſtitia; ſcientiam autem ſibi habet prudentia. Et ideo ab his conditionibus unaquæque dictarum virtutum nomen accipit. Quia autem illud quod eſt maximum in quolibet genere, eſt cauſa aliorum, ideo aliæ virtutes participant quodammodo aliquam prædictarum conditionum ex virtute quæ illud principaliter ſibi vendicat. Quia enim fortis eſt circa maxime difficilia perſeverans, facile etiam in aliis difficultatibus minoribus perſeverabit. Et hanc cauſam aſſignare videtur Seneca, qui dicit (epiſt. LXVII.) omne quod bene fit, iuſte, prudenter, fortiter, temperate fieri. Tertia ratio poteſt ſumi ex fine, quem intendit quælibet virtus. Quælibet enim virtus operatur propter bonum virtutis: unde ſi bonum virtutis, quemadmodum virtuo-

(a) *Supple* virtutem.

ſum decet, intendit, nullo modo ab ipſo intentionem deflectit. Unde Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. vel IV.) quod prodigus qui expendit non curans bonum, facile in quantumcumque malum declinat.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis exercetur in actu alicuius virtutis, ſi ſimul exercetur in actu alicuius vitii, numquam acquiret aliquam virtutem, quia non acquirit prudentiam. Unde oportet ad hoc quod una virtus habeatur, quod bene ſe habeat quis circa omnia quæ in uſum vitæ veniunt: & ſic iſtis virtutibus ſimul cum prudentia acquiſitis, ex hoc cauſabuntur aliæ virtutes quæ ſunt circa ea quæ non ita frequenter in uſum vitæ veniunt, ex hoc ipſo quod ratio aſſuefacta eſt inferioribus viribus præeſſe, & inferiores eius nutum ſequi, in quo conſiſtit tota ratio moralis virtutis.

Ad ſecundum dicendum, quod ex eodem principio procedit prudens circa omnes materias virtutum, ſcilicet ex intentione boni rationis. Unde non poteſt eſſe quod prudentia acquiratur ſecundum unam partem materiæ moralis virtutis, & non ſecundum aliam, ſicut contingit in artibus quantum ad illas materias circa quas eodem modo operantur; ſicut carpentarius de nuce, & de quercu ſimiliter facit arcam.

Et per hoc etiam patet ſolutio ad tertium: quia ſcientiæ aliæ addunt principia ſpecialia ad principia communia ſapientiæ; & ideo una illarum poteſt ſciri altera ignorata. Sed morales virtutes non addunt alia principia ſuper principia prudentiæ, immo principia prudentiæ ſunt ſecundum virtutes morales: quæ quidem principia ſunt fines moralium virtutum, ſecundum Philoſophum in X. Ethic. (cap. VIII. vel XI.)

Ad quartum dicendum, quod qui moderate ſe habet circa mediocres honores, non habet ſemper actum magnanimitatis, quia eius materia non ſibi competit; habet tamen habitum, quo etiam circa illas optime ſe haberet, ſi materia illa ſibi competeret. Et ſimiliter eſt de liberali, & magnifico: non enim eſt inconveniens quod alicui habenti unam virtutem deſit exercitium alterius virtutis, quia non habet materiam.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus naturalibus, ut ex dictis patet.

Ad ſextum dicendum, quod negatur eſſe divina ſententia, quia non eſt ex ſacra Scriptura prolata, ut ei neceſſe ſit conſentire.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes gratuitæ ſint connexæ.

Ibidem.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod virtutes gratuitæ non ſint connexæ. Beda * enim dicit, quod ſancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent quam de virtutibus quas habent, glorientur. Ergo habent aliquas virtutes, & aliquas non habent.

2. Præterea. Conſtat quod multi habent fidem qui non habent caritatem. Utraque autem eſt virtus gratuita. Ergo &c.

3. Præterea. Chriſtus habuit omnes virtutes alias, cui tamen defuit fides, & ſpes. Ergo una virtus poteſt haberi ſine alia.

4. Præterea. Perſeverantia eſt quædam virtus. Sed multi habent virtutes aliquas, in quibus non perſeverant. Ergo una virtus poteſt haberi ſine alia.

5. Præterea. Coniugati, & innocentes poſſunt habere caſtitatem. Sed coniugati non habent virginitatem, innocentes autem non habent pœnitentiam. Ergo non eſt neceſſarium quod qui habet unam, habeat omnes.

6. Præterea. Nihil eſt laudabile niſi actus virtutis, neque vituperabile niſi vitium. Sed in ſacra Scriptura quidam laudantur de uno, & vituperantur de alio, ut patet Apoc. II. Ergo poteſt haberi una virtus ſine alia, cuius oppoſitum vitium habetur.

Sed contra. Super illud (Pſal. CXVIII.) *Feci iudicium, & iuſtitiam*, Gloſſa: * „ A „ parte totum, ut qui habet unam, omnes habeat virtutes; & qui una caret, „ omnibus careat. "

Idem poteſt haberi ex Gloſſa Hieronymi ſuper illud Iſai. XVI. *Venter meus ad Moab quaſi cithara ſonabit:* ubi dicit Gloſſa: „ Cithara ſonum compoſitum non emit„ tit, ſi una chorda rupta fuerit: (*a*) ſic „ ſpiritualis venter Prophetæ, ſi una virtus „ defuerit. "

Præ-

(*a*) *Al.* ſic ſpiritus, vel venter.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Hæc appendix Bedæ non occurrit. ** Nihil tale in Gloſſa nova; nec vetus ad manum eſt.

Præterea. Qui habet caritatem, oportet quod habeat alias virtutes: ſimiliter qui habet alias virtutes, oportet quod caritatem habeat, quæ eſt forma virtutum. Ergo qui habet unam virtutem, omnes habet.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod virtutes gratuitæ, quantum ad id quod eſſentialiter ſe habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum eſt virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum eſt talis virtus, non oportet connexionem eſſe. Ratio autem connexionis ex tribus ſumi poteſt. Primo ex caritate, quæ eſt forma virtutum, cum qua omnes virtutes ſimul infunduntur. Secundo ex gratia, quæ eſt quaſi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, ſicut ex eſſentia animæ potentiæ. Unde ſicut omnes potentiæ ſunt ſimul, inquantum connectuntur in eſſentia; ita omnes virtutes gratuitæ ſunt ſimul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipſa iuſtitia generali, qua iuſtificatur impius, quæ nihil imperfectum relinquit: quia impium eſt a Deo dimidiam ſperare ſalutem, ut ſancti dicunt. * Unde cum quis iuſtificatur, omnes virtutes ei ſimul infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Bedæ intelligendum eſt de virtutibus, quantum ad uſus, & non quantum ad habitus. Diverſi enim ſancti diverſimode excedunt ſe invicem in uſibus diverſarum virtutum, ſecundum quod de quolibet confeſſore dictum eſt (Eccli. xliv. 20.) *Non eſt inventus ſimilis illi qui* (*a*) *conſervaret legem excelſi*.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut virtutes morales non habent perfectam rationem virtutis, niſi ſint directæ per prudentiam; ita nec virtutes gratuitæ, niſi ſint formatæ per caritatem. Unde ſupra diſtinct. xxiii. (quæſt. iii. art. 1. quæſtiunc. 1. in corp.) dictum eſt, quod fides informis non eſt virtus.

Ad tertium dicendum, quod in Chriſto fuit de fide quidquid perfectionis eſt; ſcilicet viſio: hoc enim per ſe ad virtutem pertinet: non autem fuit in Chriſto imperfectio, quæ quidem accidit virtuti, quamvis per ſe conveniat fidei.

Ad quartum dicendum, quod perſeverantia uno modo eſt ſpecialis virtus, ſecundum quod dicit propoſitum perſiſtendi, ut non recedat quis a ratione recta propter triſtitias, ut dicitur VII. Ethic. (cap. vii. & viii. vel ix. & x.) & ſic eſt ſimul de neceſſitate cum aliis virtutibus. Alio modo eſt quoddam accidens virtutibus, ſecundum quod dicit continuationem virtutum uſque in finem; & ſic non eſt neceſſario ſimul cum aliis virtutibus.

Ad quintum dicendum, quod virginitas non dicit virtutem, ſed quoddam accidens virtuti: unde poteſt ſine peccato amitti. Pœnitentia autem, ſi ſit ſpecialis virtus, poteſt eſſe in innocentibus ſub conditione, ut ſcilicet ſi peccarent, pœniterent, ſicut Philoſophus dicit de verecundia in IV. Ethic. (cap. xv. vel xvii.)

Ad ſextum dicendum, quod non ſolum laudatur actus qui eſt a virtute, ſed actus qui eſt ad virtutem, quo fiunt bona, ſed non bene. Similiter non ſolum ſemper vituperatur peccatum mortale, quod expellit virtutem, ſed etiam veniale, quod eſt ſimul cum virtute.

ARTICULUS III.

Utrum dona ſint connexa.

1. 2. *quæſt.* lxviii. *art.* 5.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod dona non ſint connexa. I. Corinth. xii. 8. *Alii datur ſermo ſapientiæ per ſpiritum, alii ſermo ſcientiæ ſecundum eumdem ſpiritum*. Sed ſapientia, & ſcientia ſunt dona. Ergo alii datur unum donum, & alii aliud; & ita non ſunt connexa.

2. Præterea, Gregorius dicit in Moral. (Lib. I. cap. xv. vel xxxii.) quod minor eſt ſapientia, ſi intellectu careat. Ergo ſapientia ſine intellectu haberi poteſt.

3. Præterea. Auguſtinus dicit de ſermone Domini in monte ſecundum Matth. (Lib. I. cap. iv.) quod ab uno dono paulatim fit proceſſus ad aliud. Hoc autem non eſſet, ſi neceſſe foret ea ſimul eſſe. Ergo dona non ſunt connexa.

(a) Vulgata *conſervavit*.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Et nominatim quidem Auguſtinus, vel ſuppoſititius Auctor Libri de vera, & falſa pœnitentia cap. vi.

4. Præterea. Plus diſtat a communi ſtatu virtutum perfectio tranſcendens genus virtutis quam perfectio manens in genere virtutum. Sed qui habet virtutes, non oportet quod habeat eas in perfecto ſtatu virtutum: quæ quidem perfectio in genere virtutis manet. Ergo multo minus oportet quod habeat perfectionem donorum, quæ genus virtutis tranſcendit; & ita dona non connectuntur ſibi in gratia, caritate, vel iuſtificatione: nec eſt aliud dare, in quo ſibi connectantur: ergo non ſunt connexa.

5. Præterea. Donorum quædam perficiunt in vita activa, quædam in contemplativa. Sed multi ſunt perfecti in vita activa qui gradum vitæ contemplativæ nondum attingunt. Ergo dona non habentur omnia ſimul.

Sed contra. Quidquid eſt de neceſſitate ſalutis, oportet eſſe ſimul cum gratia. Sed dona ſunt de neceſſitate ſalutis; quod patet per Gloſſam Matth. VI. quæ dicit, quod in donis eſt ut operemur mandata, in quibus eſt ut ad beatitudinem veniamus. Ergo videtur quod dona ſint connexa in gratia, ſicut & virtutes.

Præterea. Sapientia donum ex caritate cauſatur, ut ex dictis (diſt. præc.) patet. Ergo quicumque habet caritatem, habet ſapientiam. Sed ſapientia ponitur in ultimo gradu. Ergo quicumque habet eam, habet omnia alia dona; & ſic omnia dona ſunt connexa in caritate.

Præterea. Iuſtitia generalis, defectus qui peccatum implicant, tollit. Sed contra tales defectus dona dantur, ſicut conſilium contra præcipitationem, ut dicit Gregorius (Lib. II. Moral. cap. XXVI. vel XXXVI.) & timor contra ſuperbiæ tumorem. Ergo ſimul cum iuſtificatur anima, omnia dona infunduntur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (diſt. XXXIV. quæſt. III. art. I.) donum in hoc tranſcendit virtutem quod ſupra modum humanum operatur: qui quidem modus ex menſura altiori quam ſit humana menſura, cauſatur. Huic autem menſuræ, quæ Deus eſt, mens humana per caritatem innititur. Et ideo modum iſtum habent ex ipſa caritate quantum ad eſſe abſolutum, quod eſſe dicimus ſecundum quod perficiunt in his quæ ſunt neceſſaria ad ſalutem. Sed quantum ad perfectum eſſe ſecundum quod dona ad altiora ſe extendunt, quod quidem eſt per gratiam gratis datam, non oportet quod ſint connexa.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi non ponitur ſimpliciter donum ſapientiæ, & ſcientiæ, ſed ſermo ſapientiæ, & ſcientiæ: & hoc quidem ad perfectionem donorum pertinet, ut ſcilicet homo ita ſapientia, & ſcientia abundet ut non ſolum ſibi ſufficiat, ſed per ſermonem in alios redundet: unde ponitur inter gratias gratis datas.

Ad ſecundum dicendum, quod dictum Gregorii facit ad oſtendendum connexionem donorum. Vult enim oſtendere quod perfectio unius doni non eſt ſine alio: unde ſapientia quæ ſine intellectu eſt, & hebes eſt, & rationem doni non habet.

Ad tertium dicendum, quod gradus ille, ſive proceſſus attenditur, quantum ad uſus donorum; ſicut etiam dicitur, quod fides præcedit, & gignit alias virtutes, cum quibus tamen ſimul quandoque infunditur.

Ad quartum dicendum, quod perfectio virtutum ſecundum intenſionem non eſt de neceſſitate ſalutis, ſicut perfectio quæ eſt ex donis, ut in omnibus ſcilicet Deum pro regula habeat.

Ad quintum dicendum, quod quamvis ad perfectum ſtatum contemplationis non perveniat omnis qui in vita activa eſt; tamen omnis Chriſtianus qui in ſtatu ſalutis eſt, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum præceptum ſit omnibus: *Vacate, & videte quoniam ego ſum Deus* (Pſalm. XLV. II.) ad quod etiam eſt tertium præceptum legis.

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes ſint æquales.

2. 2. *quæſt.* LXVI. *art.* I. & 2. & *de ver. quæſt.* V. *art.* 3.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod virtutes non ſint æquales. I. Corinth. XIII. dicitur, quod caritas eſt maior fide, & ſpe. Sed quælibet harum eſt virtus. Ergo una virtus eſt minor quam alia.

2. Præterea. Quantitas virtutis obiecto menſuratur. Sed una virtus ad plura ſe extendit obiecta quam alia. Ergo una virtus eſt maior quam alia.

3. Præterea. Habitus eſt ad actum habilitare. Sed homo quandoque eſt magis habilis ad actum unius virtutis quam ad actum

actum alterius. Ergo habet unam virtutem magis intenſam quam aliam.

4. Præterea. Supra diſt. xxv. dictum eſt, quod fides, ſpes, & caritas, & operatio adæquantur. Sed non omnes operationes virtutum ſunt æquales. Ergo nec omnes virtutes.

5. Præterea. De quolibet ſancto legitur (Eccli. xliv. 20. iuxta applicationem Eccleſiæ) *Non eſt inventus ſimilis illi, qui conſervaret legem excelſi*. Hoc autem non poteſt eſſe, niſi quia unus excedit alium ſecundum unam, & alius ſecundum aliam. Ergo in uno homine virtutes non ſunt æquales: alias qui excederet in una, excederet in omnibus.

Sed contra eſt quod dicitur Apocal. xxi. 16. (*a*) *Latera civitatis ſunt æqualia:* in quo ſignificatur ſecundum Gloſſam quod virtutes gratuitæ ſunt æquales.

Præterea. Per idem per quod habitus cauſantur, augentur, ſecundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. II.) Sed omnes habitus virtutum ſimul infunduntur cum gratia. Ergo ſimul augentur cum augmento gratiæ. Sed quæcumque ſimul intenduntur, & remittuntur, ſunt æqualia. Ergo omnes virtutes ſunt æquales.

Præterea. Secundum quantitatem virtutis eſt quantitas meriti, & per conſequens quantitas præmii. Si ergo una virtus eſſet altera maior, eidem deberetur maius & minus præmium quam alteri in quo eſſet, & e converſo: quod eſt impoſſibile, cum non ſit niſi unum præmium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod eſt æqualitas ſecundum quantitatem abſolutam, & æqualitas ſecundum quantitatem comparatam, quæ dicitur proportionis æqualitas; ſicut patet in digitis manus, qui non ſunt æquales ſecundum quantitatem abſolutam, cum unus alteri ſuperpoſitus excedat ipſum; ſunt tamen æquales ſecundum proportionem: quia ſicut quantitas unius digiti ſufficit ad ſuum officium, ita & quantitas alterius digiti: unde & digiti proportionaliter augentur. Quantitas ergo abſoluta virtutis poteſt attendi quantum ad tria. Primo quantum ad dignitatem: ſecundo quantum ad obiecta ad quæ ſe extendit: tertio quantum ad intenſionem, quæ cognoſcitur in efficacia, & modo agendi. Et his tribus modis contingit quod una virtus excedatur ab alia abſolute loquendo: quia una eſt dignor alia, ſicut caritas fide, & prudentia temperantia. Item una eſt plurium obiectorum quam alia, ſicut prudentia quam temperantia. Item una ſecundum ſpeciem ſuam requirit maiorem intenſionem quam alia: quia quanto eſt difficilius obiectum, tanto oportet magis (*b*) contra tendere, & intenſius in ipſum moveri. Sed ſecundum quantitatem comparatam ſunt æquales, quia proportionaliter in his tribus ſe habent reſpectu ſuorum obiectorum: & ideo proportionaliter creſcunt.

Ad primum ergo, & ſecundum patet ſolutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod homo eſt magis habilis ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, non eſt ex diverſitate habituum ſemper, ſed ex diverſa diſpoſitione naturali, aut etiam ex exercitio.

Ad quartum dicendum, quod per operationem accipitur ibi exterior actus, qui per morales virtutes completur, quas oportet theologicis proportionabiliter æquari, ut dictum eſt. Vel aliter dicendum, quod intelligitur de operationibus quæ eſſentialiter conſequuntur ad virtutes, ſicut ſunt actus interiores, quos etiam oportet æquales ſecundum proportionem eſſe; non autem ſecundum actus exteriores, qui poſſunt eſſe vel expeditiores, vel impeditiores propter aliqua accidentia.

Ad quintum dicendum, quod hoc dicitur quantum ad exercitium virtutum, & uſum, & non quantum ad habitum.

ARTICULUS V.

Utrum vitia ſint connexa.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod vitia ſint connexa. Iacob. II. 10. (*c*) *Qui offendit in uno, factus eſt omnium reus*. Sed non efficitur omnium reus mandatorum, niſi per peccata. Ergo qui facit unum peccatum, habet omnia peccata.

2. Præterea. Peccatum nihil videtur eſſe in anima, niſi privatio virtutis. Sed per unum peccatum mortale privantur omnes virtutes. Qui ergo habet unum peccatum, habet omnia.

3. Præterea. Sicut virtutes procedunt ex bono

(a) Vulgata. *Et civitas in quadro poſita eſt:* item mox: *& longitudo, & altitudo, & latitudo eius æqualia ſunt*. (b) *Forſe* contendere. (c) Vulgata *Quicumque autem totam legem ſervaverit, offendat autem in uno*.

bono amore Dei, ita peccata omnia procedunt ex inordinato amore ſui, ſecundum Auguſtinum (Lib.XIV. de Civit. Dei cap XXVIII.) Sed virtutes habent connexionem propter hoc quod conveniunt in caritate. Ergo etiam peccata habebunt connexionem propter inordinatum amorem, ex quo procedunt.

4. Præterea. Virtus, & vitium ſunt oppoſita immediate, ad minus ſecundum Theologos. Sed nulla virtus ineſt habenti aliquod peccatum. Ergo inſunt omnia vitia oppoſita ſingulis virtutibus; & ſic idem quod pr us.

5. Præterea. Pronior eſt homo ad peccatum, ad minus in ſtatu naturæ corruptæ, quam ad virtutem: virtus enim eſt circa difficile. Sed qui habet unam virtutem, habet omnes. Ergo multo fortius qui habet unum vitium, habet omnia.

Sed contra. Peccatum contingit infinitis modis, ſecundum Dionyſium (de div. Nom. cap. IV.) & Philoſophum (II. Ethic. cap. V. vel VII.) Sed impoſſibile eſt infinita ineſſe eidem. Ergo non poſſunt omnia peccata connexa eſſe.

Præterea. Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. XI. vel XIII.) quod malum ſi ſit integrum, importabile fieret, & ſeipſum corrumperet. Sed ſi ineſſent omnia peccata uni, eſſet malitia moralis integra. Ergo hoc non poteſt ſtare.

Præterea. Contraria impoſſibile eſt ineſſe eidem. Sed contrarium eſt unum vitium alii, ſicut prodigalitas illiberalitati. Ergo impoſſibile eſt eſſe peccata connexa.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in peccato duo ſunt, ſcilicet averſio, & converſio. Ex parte averſionis peccata connexionem habent, inquantum avertuntur a bono incommutabili; ſed ex parte converſionis nullo modo connexionem habere poſſunt, ſicut habent virtutes. Virtutes enim habent eſſe ordinatum, quia in ipſa potentiarum ordinatione conſiſtit ratio virtutis; ſed peccata præter intentionem, & per accidens ſiunt; & ideo non reducuntur ad rectum ordinem, nec in aliquo uno connecti poſſunt. Et præterea, peccata ex operibus ſunt, & contingunt omnifariam, nec ſunt ab aliquo principio infundente, ſicut virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad amiſſionem ſummi boni, a quo omne peccatum avertit: quo amiſſo quidquid virtutis (a) habebatur, deperit, & omnia virtutum merita mortificantur.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum quandoque nominat actum; quandoque autem nominat maculam, quæ eſt privatio gratiæ, & virtutis per comparationem ad actum præcedentem; quandoque etiam nominat reatum, qui eſt obligatio ad pœnam propter actus inordinate commiſſos: & ideo ſecundum diverſos actus diverſæ maculæ ſunt, & diverſi reatus, quamvis ſit eadem virtus, vel gratia, qua privantur.

Ad tertium dicendum, quod a caritate procedunt virtutes ſecundum ordinem rectum; & ideo conſonantiam, & connexionem habent: ſed ex amore inordinato ſequuntur vitia extra ordinem; & ideo (b) contrarietatem ad invicem habent, & multifariam dividuntur.

Ad quartum dicendum, quod immediata oppoſitio, ſecundum Theologos, virtutis, & vitii intelligitur quantum ad actus, & non quantum ad habitus. Aliquis enim per unum actum peccati mortalis perdit omnes habitus virtutum, non tamen per illum actum aggeneratur in ipſo aliquis habitus: unde tunc caret utroque habitu. Non eſt autem (c) inconveniens ut in illo qui habet actum luxuriæ, & caret per hoc habitu manſuetudinis, inveniatur actus eius, non quidem ab ipſa procedens, ſed ei ſimilis, ſicut actus virtutum dicuntur qui ſunt ad virtutem.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipſo quod homo pronior eſt ad peccandum, non requiruntur tot ad unum peccatum, ſicut ad unam virtutem: & ideo non eſt neceſſarium ut qui habet unum peccatum, habeat omnia, ſicut qui habet unam virtutem, habeat omnes.

Utrum autem omnia peccata ſint paria, quære in II. Lib. diſtinct. XLII. quæſt. 1. art. 5.

ARTICULUS VI.

Utrum modus caritatis ſit in præcepto.

1. 2. *quæſt.* c. *art.* 10.

1. AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod modus caritatis ſit in præcepto. Sicut enim virtutes connectuntur ſibi invicem in caritate, ita & omnia manda-

ta·

(a) *Al.* debebatur. (b) *Al.* congruitatem. (c) *Al.* conveniens.

Digitized by Google

ta ad caritatem reducuntur. Sed virtutes ideo connectuntur ſibi in caritate, quia per caritatem formantur. Ergo & præcepta ad caritatem reducuntur, quia modus caritatis ſub præcepto cadit.

2. Præterea. Deut. vi. 6. dicitur: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua*. Et conſtat quod ibi præcipitur actus caritatis. Sed ex actu caritatis modificantur opera quæ ſunt in præcepto. Ergo prædictus modus eſt in præcepto.

3. Præterea. Matth. xix. 17. dicitur: *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata*. Sed nullus poteſt ad vitam ingredi ſine caritate. Ergo modus caritatis eſt in præcepto.

4. Præterea. Sicut deformationi opponitur formatio, ita prohibitioni opponitur præceptum. Sed deformatio operum cadit ſub prohibitione. Ergo formatio, quæ fit per modum caritatis, cadit ſub præcepto.

5. Præterea. Per caritatem actus præceptorum ordinantur in finem debitum. Sed hoc cadit ſub præcepto, ut patet per Apoſtolum I. Corinth. x. 31. *Omnia in gloriam Dei facite*. Ergo & modus caritatis.

Sed contra. Nihil cadit ſub præcepto niſi quod eſt in poteſtate noſtra: unde Hieronymus (Pelagius in expoſit. fidei cathol.) anathematizat eos qui dicunt Deum aliquid impoſſibile homini præcepiſſe. Sed habere caritatem non eſt in poteſtate noſtra. Ergo modus caritatis non cadit ſub præcepto.

Præterea. Quicumque omittit hoc quod eſt de ſubſtantia præcepti, peccat. Sed aliquis diligens Deum dilectione naturali, vel opera pietatis faciens caritate carens, hoc ipſo non peccat. Ergo modus non cadit ſub præcepto.

Præterea. Homo in ſtatu innocentiæ, etiam ſi gratiam non habuit, habebat unde poterat ſtare: quod non eſſet, ſi modus eſſet ſub præcepto: quia caderet, ſi ſine modo præcepta ſervaret. Ergo modus non eſt in præcepto.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc ſunt quatuor opiniones.

Prima opinio eſt, quod modus cadit ſub præcepto: quia tamen illud præceptum eſt affirmativum, non obligat ad ſemper, quamvis obliget ſemper: & ſic homo non tenetur ex caritate implere mandata, niſi pro tempore illo quo caritatem habet; & ſic non obligatur ad impoſſibile. Sed hoc dictum non videtur ſufficiens: quia ſi modus eſt de ſubſtantia præcepti, ſimul curret obligatio ad actum, & ad modum. Contingit autem quod erit tempus honorandi parentes, quando etiam caritatem non habet: unde videtur quod tunc teneatur ex caritate implere.

Et ideo alii dicunt, quod æqualiter currit obligatio præcepti, & modi, ut ſcilicet quandocumque tenetur homo implere præceptum, tenetur implere illud ex caritate. Nec propter hoc Deus aliquod impoſſibile præcipit: quia quamvis homo per ſe caritatem habere non poſſit, tamen poteſt facere aliquid unde ipſam a Deo accipiat: quia ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. v. vel viii.) quæ per amicos facimus, aliquo modo poſſibilia ſunt. Sed hoc non poteſt ſtare: quia aliquis in peccato mortali exiſtens, in quolibet actu de genere bonorum, quo præceptum impleret quo ad ſubſtantiam operis, peccaret peccato omiſſionis, inquantum omitteret modum: quod falſum eſt.

Et ideo alii dicunt, quod modus nullo modo cadit ſub præcepto, & quod homo ſine caritate præceptum legis implet. Sed hoc videtur vicinum Pelagianæ hæreſi, quæ ponebat omnia præcepta ſine gratia poſſe impleri.

Ideo alii mediam viam tenent, & dicunt, quod modus quodammodo in præcepto cadit, & quodammodo non. Dicimur enim ad mandata teneri dupliciter. Uno modo ita quod niſi impleamus hoc ad quod tenemur, ſumus omiſſionis, vel tranſgreſſionis rei, & ſecundum hoc tenemur ſolum ad ſubſtantiam mandati, non ad modum. Alio modo ita quod ſi non impleamus id ad quod tenemur, non percipimus mandati fructum; & ſic tenemur ad ſubſtantiam operis, & ad modum, ſine quo quantumcumque homo ſubſtantiam operis exequatur, ad vitam non perveniet. Et hæc opinio videtur rationabilior. Conſtat enim quod præceptum poteſt dupliciter conſiderari. Uno modo inquantum imponitur ſecundum neceſſitatem quamdam implendi; & ſic nihil debet imponi alicui niſi quod ſtatim eſt in ipſo ut impleat; quod ſi non implet, punitur: quia ſic lex habet vim coactivam, ſecundum Philoſophum in X. Ethic. (cap. x. vel xiv.) Alio modo quantum ad intentionem legiſlatoris, qui per legis præcepta intendit ad virtutem perducere, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1.) & ſic quantum

tum ad intentionem legiſlatoris modus virtutis cadit ſub præcepto, non quantum ad obligationem legis.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta quodammodo connectuntur in caritate ſicut in fine: quia per ipſam fructum mandati obſervati quis percipit.

Ad ſecundum dicendum, quod illo præcepto præcipitur actus caritatis non qui ſit a caritate, ſed qui eſt ſimilis actui caritatis, ſicut eſt actus naturalis dilectionis. Vel ſi præcipitur actus caritatis, præceptum illud magis eſt ad oſtendendum quo tendere debeamus, quam ad obligandum, ſicut ſupra diſtin. XXVII. dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad intentionem legiſlatoris, magis quam quantum ad obligationem legis.

Ad quartum dicendum, quod facere actum deformem, & abſtinere ab ipſo, eſt in poteſtate noſtra, non autem facere actum formatum: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad quintum dicendum, quod modus caritatis plus importat quam relationem operis in finem debitum: importat enim quod actus ex habitu caritatis procedat, qua multi carentes, actus ſuos in Deum referunt.

EXPOSITIO TEXTUS.

UBI *caritas eſt, quid eſt quod poſſit deeſſe?* Ergo omnes aliæ virtutes superfluunt. Et dicendum, quod hoc dicitur propter neceſſariam connexionem aliarum virtutum, quarum ipſa quodammodo eſt cauſa.

Sequitur ut eius fortitudo minus ſit prudens. Hoc dicitur ſecundum quod ab una virtute aliquid in aliam redundat, ut dictum eſt.

Quia vero non iuſtificationis gratia, quam facit caritas, inſtituta ſunt, ſed in figura futuri, & in onus impoſita, ideo clareſcente veritate, ceſſaverunt velut umbra. De hoc dicendum in I. diſt. IV. Libri.

Sicut in ſermone Domini (a) *octo virtutes præmittuntur, ad quas cetera referuntur*. Loquitur de beatitudinibus, quæ virtutes dicuntur, inquantum ſunt actus virtutum.

Quia per caritatem implentur. Videtur quod dicat duo contraria, ſcilicet quod caritas ſit principium, & finis mandatorum. Et dicendum, quod hoc non eſt inconveniens: quia ſicut in naturalibus forma, & finis incidunt in idem, ita & in moralibus. Habitus enim, qui eſt principium actus, ut imperans actum, eſt etiam quodammodo finis, inquantum ad finem proprium utitur actu imperato.

Totam magnitudinem, & amplitudinem divinorum eloquiorum poſſidet caritas. Secundum hoc videtur quod prolixitas ſacræ Scripturæ ſit ſuperflua. Et dicendum, quod continentur omnia divina eloquia in præcepto caritatis ſicut in radice; ſed oportuit per ramos diſtingui.

DISTINCTIO XXXVII.

De decem præceptis, quomodo contineantur in duobus mandatis.

SEd iam diſtributio decalogi, quæ in duobus mandatis continetur, conſideranda eſt. Habet enim decalogus decem præcepta, quæ ſunt decachordum pſalterium, quæ ſic ſunt diſtributa, ut tria quæ ſunt in prima tabula, pertineant ad Deum, ſcilicet ad cognitionem, & dilectionem Trinitatis; ſeptem quæ ſunt in ſecunda tabula, ad dilectionem proximi.

De primo præcepto.

PRimum in prima tabula eſt (Exod. XX. 3.) „ Non habebis deos alienos, „ non facies tibi ſculptile, neque omnem ſimilitudinem &c. “ Hæc Origenes „ * di-

(a) Al. *ſeptem*.

* dicit duo eſſe mandata , ſed Auguſtinus unum. Hoc ipſum enim quod dixerat, „ Non habebis deos alienos, “ perfectius explicat cum prohibet coli figmenta, ſcilicet idolum, vel ſimilitudinem alicuius rei: quæ duo Origenes (hom. VIII. ſuper Exodum) ita dicit diſtare, ut idolum ſit quod nihil habet ſimile ſui; ſimilitudo vero quæ habet ſpeciem alicuius rei . Verbi gratia , ſi quis in auro , vel ligno , vel alia re faciat ſerpentis ſpeciem, vel avis, vel alicuius rei, & ſtatuat ad adorandum ; non idolum , ſed ſimilitudinem facit : qui vero facit ſpeciem quam non videt oculus , ſed animus ſibi fingit , ut ſi quis humanis membris caput canis, vel arietis formet, vel in uno habitu hominis duas facies; non ſimilitudinem , ſed idolum facit, quia facit quod non habet aliquid ſimile ſui . Ideo dicit Apoſtolus (I.Corinth. VIII.4.) quia „ idolum nihil eſt in mundo. “ Non enim aliqua ex rebus conſtantibus aſſumitur ſpecies; ſed quod mens otioſa, & curioſa reperit . Similitudo vero eſt dum aliquid ex his quæ ſunt vel in cælo , vel in terra , vel in aquis formatur . Auguſtinus vero ita exponit illud ** (ſuper Ioan. tract. 1.) „ Idolum nihil eſt in mundo: “ „ Ideſt, inter creaturas mundi non eſt forma idoli. Materiam enim formavit Deus, ſed ſtultitia hominum formam dedit . Quæcumque facta ſunt naturaliter , facta ſunt per Verbum ; ſed forma hominis in idolo non eſt facta per Verbum ; ſicut peccatum non eſt factum per Verbum ; ſed eſt nihil, & nihil fiunt homines cum peccant . “ Sed quæritur , quomodo hic dicatur forma idoli non eſſe facta per Verbum , cum alibi legatur ; „ Omnis forma, omnis compago , omnis concordia partium facta eſt per Verbum. “ Hoc autem a diverſis varie ſolvitur. Quidam enim dicunt , omnem formam , & quidquid eſt, a Deo eſſe, inquantum eſt: & formam idoli inquantum eſt , vel inquantum eſt forma, a Deo eſſe; ſed non inquantum eſt idoli , ideſt poſita ad adorandum: in hoc enim non eſt creatura , ſed perverſio naturæ : ſicut illud quod peccatum eſt , inquantum peccatum eſt , nihil eſt ; & homines cum peccant , nihil fiunt , quia ab illo qui vere eſt, ſeparantur. Unde Hieronymus (ſuper Ezech. cap. XXVI.) „ Quod ex Deo non eſt , qui ſolus vere eſt, non eſſe dicitur . Ideoque „ peccatum quod nos a vero eſſe abducit, nil eſſe , vel non eſſe dicitur . “ Alii vero dicunt, omnem formam, ſcilicet quæ naturaliter eſt , & omne quod naturaliter eſt, eſſe a Deo. Sed forma idoli non eſt naturaliter, quia naturæ iuſtitiæ non ſervit . Id enim naturaliter eſſe dicitur quod ſimplici naturæ iuſtitiæ , quæ Deus eſt, militat, non reſultat (1), & naturam creatam non vitiat.

De ſecundo præcepto.

SEcundum præceptum eſt : „ Non aſſumes nomen Dei tui in vanum : “ quod eſt dicere ſecundum litteram , non iurabis pro nihilo nomen Dei . Allegorice vero præcipitur, ut non putes creaturam eſſe Chriſtum Dei Filium (quia „ omnis „ creatura vanitati ſubiecta eſt : “ Rom. VIII. 20.) ſed æqualem Patri .

De tertio præcepto.

TErtium vero eſt : „ Memento ut diem ſabbati ſanctifices : “ ubi ſecundum litteram præcipitur ſabbati obſervantia ; allegorice vero , ut requiem hic a vitiis, & in futuro in Dei contemplatione expectes ex Spiritu ſancto, ideſt ex caritate, & dono Dei: non quod Spiritus ſanctus ſine Patre , & Filio hoc operetur . Accepit utique Eccleſia donum hoc, ut in Spiritu ſancto fiat remiſſio peccatorum: quam remiſſionem cum Trinitas faciat , proprie tamen ad Spiritum ſanctum dicitur

(1) *Nicolai:* vel non reſiſtit.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Origenes nimirum hom. VIII. in Exodum ; Auguſtinus in Lib. de decem chordis cap. VI. & Lib. Qq. ſuper Exod. quæſt. VII. ** In Gloſſa tantum nullo nomine indicato , & in Commentariis qui Anſelmi nomine prænotantur occurrit quo ad priorem appendicem; ſed poſterior tract. 1. in Ioan. habetur, ex quo etiam deſumptum eſt quod inferius indicatur velut alibi dictum.

tur pertinere: quia ipſe eſt ſpiritus adoptionis filiorum , ipſe eſt Patris , & Filii amor, & connexio, vel communitas. Ideoque iuſtificatio noſtra, & requies ei attribuitur ſæpius . Hæc ſunt tria mandata primæ tabulæ ad Deum pertinentia : & primum quidem, quod eſt de uno Deo colendo, pertinet ad Patrem , in quo eſt unitas, vel auctoritas; ſecundum ad Filium, in quo eſt æqualitas; tertium ad Spiritum ſanctum, in quo eſt utriuſque communitas.

De mandatis ſecundæ tabulæ.

IN ſecunda vero tabula ſeptem erant mandata ad dilectionem proximi pertinentia: quarum primum ad patrem carnalem refertur , ſicut primum primæ tabulæ ad patrem cæleſtem, quod eſt: „ Honora patrem tuum, & matrem tuam , ut „ ſis longævus ſuper terram, " ſcilicet viventium . Parentes vero ſic ſunt honorandi ut eis debita reverentia exhibeatur, & neceſſaria miniſtrentur.

Secundum eſt: „ Non occides : " ubi ſecundum litteram , actus homicidii prohibetur; ſecundum ſpiritum vero etiam voluntas occidendi . Unde huic mandato ſecundum litteram fit ſuperadditio in Evangelio: quia littera Evangelii exprimitur, quod legis littera non exprimebatur. Evangelii littera exprimit intelligentiam ſpiritualem, ideſt quam ſpirituales habent , & ſecundum quam ſpiritualiter vivitur . Littera legis ſenſum carnalem , ideſt (1) quem carnales habent , & ſecundum quem carnaliter vivitur, cui facta eſt ſuperadditio.

Tertium eſt: „ Non mœchaberis; " ideſt, ne cuilibet miſcearis, excepto fœdere matrimonii . A parte enim totum intelligitur . Nomine igitur mœchiæ omnis concubitus illicitus , illorumque membrorum non legitimus uſus prohibitus debet intelligi. (2)

Quartum eſt: „ Non furtum facies: " ubi ſacrilegium , & rapina omnis prohibetur. Non enim rapinam permiſit qui furtum prohibuit ; ſed furti nomine bene intelligi voluit omnem illicitam uſurpationem rei alienæ . Sacrilegium tribus modis committitur, quando ſcilicet vel ſacrum de ſacro , vel non ſacrum de ſacro , vel ſacrum de non ſacro aufertur . Sacrum vero dicitur quidquid mancipatum eſt cultui divino, ut Eccleſia, vel res Eccleſiæ. Hic etiam uſura prohibetur, quæ ſub rapina continetur. Unde Hieronymus * (in epiſtola quadam) „ Uſuras quærere, vel fraudare , vel rapere , nihil intereſt. Commoda fratri tuo , & accipe „ quod dediſti, & nil ſuperfluum quæras : quia ſuperabundantia in uſura computatur. " Eſt enim uſura, ut ait Auguſtinus (ſuper Pſal. liv.) cum quis plus exigit in iniuria, vel qualibet re , quam acceperit. Item Hieronymus (ſuper Ezech. cap. xxxviii.) „ Putant aliqui uſuram tantum eſſe in pecunia ; ſed intelligant uſuram vocari ſuperabundantiam, ſcilicet quidquid eſt, ſi ab eo quod „ dederit , plus eſt, ut ſi in hieme demus decem modios , & in meſſe quindecim „ recipiamus. "

Si furtum fecerunt filii Iſrael, quando ſpoliaverunt Ægyptios.

SI vero quæritur de filiis Iſrael, qui Domino iubente ab Ægyptiis mutuaverunt vaſa argentea, & aurea, & veſtes pretioſas, & aſportaverunt, utrum furtum commiſerint : dicimus , eos, qui, ut parerent Deo iubenti , illud fecerunt , non feciſſe furtum , nec omni modo peccaſſe . Unde Auguſtinus (in Exod. quæſt. xxxix.)

(1) *Al. hic, & infra* quam. (2) *Nicolai*: (ut Auguſtinus dicit quæſt. lxxi. ſuper Exodum .)

EX EDIT. P. NICOLAI.

* In qua epiſtola non occurrit . Simile quiddam inſinuat Commentarius qui nomen eius præfert in Pſal. xiv. ſuper illud. *Qui pecuniam ſuam non dedit ad uſuram*, ubi nimirum ait , quod *viſibilis pecunia prohibetur ad uſuram dari, ne is qui commodat magis ſpoliet.* Sequens autem appendix ex eodem habetur ſuper illud. *Qui ad uſuram non commodaverit, & amplius non acceperit*; ex eoque refertur in Decretis cauſa xiv. quæſt. iii cap. *Non putant*.

xxxix.) „ Iſraelitæ non fecerunt furtum, ſed Deo iubenti miniſterium præbue„ runt. Hoc enim Deus iuſſit, qui legem dedit: ſicut miniſter iudicis ſine pecca„ to occidit quem lex præcipit; ſed ſi id ſponte faciat, homicida eſt, etiamſi eum „ occidat quem ſcit a iudice occidendum. “ (Et Lib. XXII. contra Fauſtum cap. lxxi.) „ Infirmi autem qui ex cupiditate AEgyptios deceperunt, magis permiſ„ ſi ſunt hoc facere illis qui talia iure paſſi ſunt, quam iuſſi. “ Hic opponitur, quod etiam boni in illo opere peccaverunt, quia naturalem legem, cui concordat Evangelium, & lex moralis præceptionis, tranſgreſſi ſunt, quæ eſt: „ Quod tibi „ non vis fieri, alii ne feceris: “ quam veritas ſcripſit in corde hominum: & quia non legebatur in corde, iteravit in tabulis, ut voce forinſecus admota, redirent ad cor, & ibi invenirent quod extra legerent. Hanc igitur illi prævaricati videntur in illo facto, aliis facientes quod nolebant ſibi fieri. Sed ibi ſubintelligendum eſt „ iniuſte, “ ut non alii, ſcilicet iniuſte, facias quod tibi non vis fieri. Alioquin huius prævaricator eſt iudex, dum punit reum nolens aliquid tale ſibi fieri. Ita etiam illud Domini verbum (Matth. vii. 12.) „ Omnia quæcumque vultis ut „ faciant vobis homines, & vos facite illis: “ de bonis accipiendum eſt, quæ nobis invicem exhibere debemus.

De quinto præcepto.

QUintum præceptum eſt: „ Non loqueris contra proximum tuum falſum te„ ſtimonium: “ ubi crimen mendacii, & periurii prohibetur (1). Solet autem quæri, utrum prohibitum ſit omne mendacium. Quidam dicunt illud tantum prohiberi quod obeſt, & non prodeſt ei cui dicitur: tale enim non eſt adverſus proximum, ut ideo videatur hoc addidiſſe Scriptura. Sed de mendacio magna quæſtio eſt, nec cito explicari poteſt.

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de virtutibus, & donis, quæ nos ad bene operandum inclinant, in parte iſta determinat de præceptis legis, quibus ad opera virtutum, & donorum dirigimur. Dividitur autem in duas partes. In prima determinat de octo primis mandatis, quæ aliquo modo opus reſpiciunt. In ſecunda determinat de duobus mandatis ultimis, quæ reſpiciunt tantum concupiſcentiam cordis, xl. diſt. ibi, *Sextum præceptum eſt: Non deſiderabis uxorem proximi tui*. Prima in duas. In prima determinat de primis octo mandatis; in ſecunda determinat de quibuſdam quæ uno illorum mandatorum intelliguntur prohiberi, quæ ſpecialem difficultatem habent, xxxviii. diſt. ibi, *Sciendum tamen, tria eſſe genera mandatorum*. Prima in duas. In prima determinat de præceptis primæ tabulæ; in ſecunda de præceptis ſecundæ tabulæ, ibi, *In ſecunda vero tabula ſeptem erant mandata*. Prima in tres ſecundum tria mandata de quibus determinat. Secunda incipit ibi, *Secundum præceptum eſt: Non aſſumes nomen Dei tui in vanum*. Tertia ibi, *Memento ut diem ſabbati ſanctifices*. Circa primum tria facit. Primo diſtinguit præcepta. Secundo exponit primum ipſorum, ibi, *Primum in prima tabula eſt: Non habebis deos alienos &c.* Tertio ſolvit quæſtionem ex prædictis ortam, ibi, *Sed quæritur quomodo hic dicatur forma idoli non eſſe facta per Verbum.*

In ſecunda vero tabula ſeptem erant mandata. Hic determinat de præceptis ſecundæ tabulæ: & dividitur in quinque partes ſecundum quinque mandata, quæ ſatis patent in litterra: quarum quarta pars dividitur in duas. In prima exponit quartum mandatum. In ſecunda movet quæſtionem, ibi, *Si vero quæritur de filiis Iſrael .... utrum furtum commiſerint; dicimus eos .... non feciſſe furtum*. Secunda incipit ibi, *Hic opponitur, quod etiam boni in illo opere peccaverunt*. Et ſimiliter quinta pars dividitur in expoſitione præcepti, & quæſtionem, quæ incipit ibi, *Solet autem quæri, utrum prohibitum ſit omne mendacium.*

QUAESTIO I.

HIC quæruntur ſex.
Primo. De neceſſitate legis ſcriptæ.

(1) *Nicolai* (ut Auguſtinus ait ubi ſupra.)

Secundo. De diſtinctione, ordine, & aſſignatione mandatorum.

Tertio. Utrum omnia mandata legis ad hæc decem referantur.

Quarto. Utrum diſpenſationem in aliquo caſu recipiant.

Quinto. De obſervatione ſabbati.

Sexto. De uſura.

ARTICULUS I.

Utrum fuerit neceſſarium tradi legem ſcriptam.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod non fuit neceſſarium legem ſcriptam tradi, maxime de his decem præceptis. Ea enim quæ ſunt naturaliter ſcripta in intellectu ſpeculativo, nulla ſcientia in ſcripturam colligit, ſed utitur eis quantum indiget unaquæque. Sed hæc decem præcepta ſunt naturaliter ſcripta in intellectu practico uniuſcuiuſque. Ergo non fuit neceſſe ea in ſcripturam redigere.

2. Præterea. Scriptura videtur eſſe inventa ad ſuccurrendum labilitati memoriæ. Sed alia præcepta legis quæ non ſunt ita ſcripta in corde hominis, ſicut judicialia, & cæremonialia, facilius poterant tradi oblivioni. Ergo ea magis debuerunt in tabulis lapideis ſcribi.

3. Præterea. Ea quæ ſcripto traduntur, ad plebem per ſapientes perveniunt. Sed hæc decem mandata ipſa plebs immediate audivit a Deo, ut patet Exod. xx. Ergo non debuerunt in ſcriptum redigi.

4. Præterea. Legislator qui intendit ſibi ſubiectos bonos facere, non debet aliquid pro lege ferre ex quo vitia augeantur, eo prævidente. Sed ex hoc quod iſta mandata obligatoria populo ſunt tradita, prævaricatio crevit: I. Corinth. xv. 56. *Virtus peccati lex*: Gloſſa: * „Lex prohibendo auget „ peccati cupiditatem." Ergo non debuerunt huiuſmodi præcepta legis a Deo dari, qui omnia prævidet.

5. Præterea. Servitia coacta ſunt minus Deo accepta. Sed per legem fit coactio quædam, inquantum obligat. Ergo videtur quod huiuſmodi obligatoriam legem edere non debuit.

Sed contra. Non minor cura eſt Deo de rebus humanis quam de rebus naturalibus; quas propter hominem fecit. Sed rebus naturalibus certas leges poſuit. Ergo etiam rebus humanis aliquas leges ponere debuit.

Præterea. In quolibet regimine oportet quod voluntas rectoris innoteſcat. Sed Dei voluntas nobis per legis præcepta innoteſcit, inquantum eſt ſignum divinæ voluntatis. Ergo oportuit quod ab ipſo qui orbem regit, præcepta mundo ederentur.

Præterea. In VIII. Ethicor. (cap. VII. vel XIII.) dicit Philoſophus, quod Rex per imperium ſuum movet eos qui in regno ſuo ſunt. Sed Deus omnia movet. Ergo oportuit quod ad homines eius imperium deveniret, quo in Deum moverentur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod neceſſarium fuit ea quæ naturalis ratio dictat, quæ dicuntur ad legem naturæ pertinere, populo in præceptum dari, & in ſcriptum redigi propter quatuor rationes. Primo quia per contrariam conſuetudinem, qua multi in peccato præcipitabantur, iam apud multos ratio naturalis, in qua ſcripta erant, obtenebrata erat. Secundo quia etſi in aliquibus vigebat ratio, tamen amor boni in eis deficiebat: unde per quamdam coactionem legis obligatoriæ ad bonum inducendi erant. Tertio ut ad opera virtutis non ſolum natura inclinaret, ſed etiam reverentia divini imperii. Quarto ut magis memoria tenerentur, & frequentius in cogitatione verſarentur.

Ad primum ergo dicendum, quod paſſiones animæ non corrumpunt exiſtimationem ſpeculativam, ſicut corrumpunt exiſtimationem practicam: & ideo magis oportuit præcepta legis naturæ in ſcriptis redigi, quam principia ſpeculativa.

Ad ſecundum dicendum, quod præcepta iudicialia, & cæremonialia erant mutabilia ſecundum diverſos ſtatus, & conditiones hominum; ſed præcepta iſta legis naturæ immobiliter permanſura erant, in cuius ſignum in tabulis lapideis Deus ea ſcribi voluit.

Ad tertium dicendum, quod iſta præcepta omnibus indita erant in naturali cognitione, & ideo in huius ſignum Deus toti po-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ex Auguſtino ſumpta Lib. de perfectione iuſtitiæ ad ratiocinationem XIV. reſpondendo. Refert & Beda ex eodem ſuper eumdem locum paulo plenius, ut & infra.

zed by Google

populo per ſe ea edidit ; ſed propter multos qui ſecundum paſſiones vivunt, in quibus iudicium rationis obtenebratur, voluit ut per ſapientiores, in quibus iudicium rationis viget, in aliis cognitio horum præceptorum conſervaretur ; & ideo ſcribi ea voluit.

Ad quartum dicendum, quod lex, quantum erat in ſe, nullo modo nec occaſio, nec cauſa erat augendæ cupiditatis, ſed propter corruptionem fomitis hoc contingebat, occaſione accepta ex lege ab ipſis peccantibus, non data ipſis a lege.

Ad quintum dicendum, quod boni qui habent voluntatem bene faciendi, non operantur quaſi coacti a lege, ſed ipſi ſibi ſunt lex : unde non propter eos lex eſt poſita, ſed propter tranſgreſſores, ut dicitur Gal. III. in quibus melius eſt ut coacti a malo deſiſtant quam ut mala libere exequantur.

ARTICULUS II.

Utrum præcepta decalogi convenienter aſſignentur.

1. 2. *quæſt.* c. *art.* 5. 6. & 7.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod præcepta decalogi non convenienter aſſignentur. Præcepta enim legis ad merendum ordinantur. Sed meritum in aliquo actu conſiſtit. Cum ergo in præceptis negativis non ponatur aliquis actus, ſed ſolum negetur, videtur quod præcepta decalogi non debuerunt per negationem aſſignari.

2. Præterea. Illud ex quo datur aliud intelligi, debet aliquo modo continere illud. Sed prohibitio maioris mali non continet prohibitionem minoris mali, nec præceptum magis debiti continet præceptum minus debiti. Cum ergo per prohibitionem mœchiæ detur intelligi omnis illicitus uſus membrorum, ut in littera dicitur ; cum mœchia ſit gravius quam ſimplex fornicatio, videtur quod non fuerit rectus modus aſſignandi præceptum, per prohibitionem mœchiæ alia minora prohibere. Et ſimiliter poteſt obiici de honoratione parentum, quod eſt magis debitum quam beneficia, quæ aliis hominibus ſunt exhibenda, quæ ad hoc præceptum reducuntur.

3. Præterea. Omnia præcepta legis debent æqualiter in memoria contineri. Ergo cum in tertio præcepto fiat mentio de memoria, videtur quod eadem ratione debuerit in aliis præceptis poni.

4. Præterea. Præcepta decalogi ad legem naturalem pertinent. Sed legis naturalis dictamen per rationem naturalem eſt. Ergo non oportet in alio præcepto legis aliam rationem aſſignari, niſi quod naturalis ratio dictat.

5. Præterea. Omnibus præceptis obſervatis præmium debetur. Sed in quarto præcepto præmium ponitur, ut ſcilicet longævus ſit ſuper terram. Ergo eadem ratione in aliis præceptis poni deberet.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non debeant eſſe decem legis præcepta. Sicut enim dicitur in Gloſſa Matth. VI. *in precibus eſt ut impetrentur dona, in donis ut impleantur mandata, in mandatis ut beatitudines conſequamur*. Sed preces, & etiam dona, ſimiliter & beatitudines quodammodo ſunt ſeptem. Ergo & mandata legis debebant eſſe tantum ſeptem.

2. Præterea. Rom. XIII. 8. (a) *Dilectio proximi legem implevit*. Sed intentio legiſlatoris in omnibus præceptis eſt ut lex impleatur. Ergo ſufficiens fuit unum præceptum tantum, ſcilicet de dilectione proximi, ponere.

3. Præterea. Rom. VII. dicit Gloſſa : * *Bona eſt lex, quæ dum concupiſcentiam prohibet, malum prohibet*. Sed præcepta ordinantur contra peccata, ut patet per Auguſtinum in Lib. de decem chord. (cap. III. & deinceps) Ergo ſuffeciſſet unum præceptum ponere, in quo concupiſcentia prohiberetur.

4. Sed contra. Videtur quod debeant eſſe plus quam decem. Ubicumque enim contingit eſſe peccatum in opere, contingit eſſe peccatum & in interiori concupiſcentia : quia conſenſus in peccatum, peccatum eſt. Sed furtum, & mœchia prohibentur diverſis præceptis quantum ad actum, & quantum ad con-

(a) Vulgata : *Qui enim diligit proximum, legem implevit.*

Ex Edit. P. Nicolai.

* Equivalenter, & implicite, non explicite, ac formaliter : & quidem ex veteri potius quam ex moderna colligi poteſt, ut & ex Ambroſii, ſuppoſititio commentario.

concupiſcentiam. Ergo eadem ratione & alia peccata debuerunt duplicibus præceptis prohiberi.

5. Præterea. Ut in II. Lib. diſtinct. xlii. dicit Magiſter, tribus modis aliquis peccat, ſcilicet in Deum, in proximum, in ſeipſum. Cum ergo quædam præcepta ordinentur contra peccatum in Deum, quædam vero contra peccatum in proximum, videtur etiam quod quædam debuerunt ordinari contra peccatum in ſeipſum.

6 Præterea. Secundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. 1.) intentio legislatoris eſt ad virtutem cives inducere: unde & de ſingulis virtutibus aliquid lex præcipit, ſicut patet (*a*) in V. Ethic. (cap. III. vel V.) Sed multo plures virtutes ſunt quam decem. Ergo debent eſſe plura præcepta.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod præcepta male ordinentur. Quia, ſicut Gregorius dicit * (ſuper xxxv. cap. Iob) ex viſibilibus in amorem inviſibilium rapimur. Sed præcepta ſecundæ tabulæ ordinant ad dilectionem proximi, quem videmus; præcepta vero primæ tabulæ ad dilectionem Dei, qui inviſibilis eſt. Ergo præcepta ſecundæ tabulæ prius poni debuerunt.

2. Præterea. Prius eſt aliquid in corde quam ſit in executione operis. Sed præceptum tertium primæ tabulæ videtur ad cor pertinere, præceptum vero ſecundum ad opus interius, primum autem ad opus exterius, quia ad actus latriæ pertinet. Ergo inconvenienter ordinantur.

3. Præterea. Secundum Boetium (III Lib. de conſolat. metr. 1.) prius extirpanda ſunt vitia quam inferantur virtutes. Sed præcepta negativa ordinantur ad extirpationem vitiorum, affirmativa autem ad habendas virtutes. Ergo in ſecunda tabula præceptum affirmativum non debuit eſſe primum, ſed ultimum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod cum intentio legislatoris ſit ad virtutes homines inducere, quibus legem tradit, oportet quod illo modo in aſſignandis præceptis legis utatur qui competat viæ ad virtutem; quæ quidem eſt ut ex his quæ magis in promptu ſunt, in difficiliora tendatur, ſicut etiam in diſciplinis ex magis notis in minus nota proceditur. Et ideo legislator in iſtis decem præceptis, quæ ſunt quaſi prima legis initia, illa prohibuit, vel præcepit, quæ primo occurrunt facienda, vel dimittenda eunti ad virtutem; & ex his alia intelligi voluit, quæ in eis quaſi in ſuis principiis includuntur: & propter hoc plura negativa poſuit quam affirmativa, quia magis in promptu eſt, & facile, ut mala dimittantur, quam ut bona perficiantur. In malis etiam illa prohibuit quæ ſtatim in primo aſpectu deteſtanda videntur, & ſimiliter in bonis illa præcepit quæ cuilibet eſſe debita manifeſtum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in præceptis negativis privetur actus exterior, potius quam ponatur; includitur tamen actus rationis eligentis repreſſionem cupiditatis, vel concupiſcentiæ, quæ ad actus prohibitos inclinabat; & in hoc meritum conſiſtit.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis prohibitio minoris mali in magis malo non includatur via ſyllogiſtica, ut argui poſſit, ſi magis malum dimittendum eſt, quod & minus malum; includitur tamen eo modo quo ea quæ ex ſeminibus naturæ progrediuntur, in rationibus ſeminalibus continentur. Sicut enim natura ex parvis ſeminibus in maximas arbores proficit, ita etiam & lex ex his quæ in principio, & in promptu ſunt, in alia procedit, quæ ſunt quandoque difficiliora, & perfectiora: & ideo legislator per prohibitionem mœchiæ prohibuit fornicationem ſimplicem, & per falſum teſtimonium prohibuit omne mendacium, & per furtum prohibuit omnem turpem quæſtum, & ſic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod tertium præceptum primæ tabulæ non erat ſimpliciter inditum rationi: quia determinatio diei qua vacandum eſt divinis obſequiis, eſt cæremonialis, non moralis, quamvis ſubſtantia præcepti moralis ſit: unde magis natum erat a mente excidere quam ea quæ totaliter naturalis ratio dictat: & ideo potius

(a) *Al.* in V. eiuſdem.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ex præfatione potius nativitatis Chriſti colligi poteſt, quam & alibi Gregorii nomine non ſemel citat S. Thomas, etſi Gregorio antiquiorem, ut in Decretis patet.

tius in hoc præcepto induxit memoriam, & rationem præcepti aſſignavit quam in aliis præceptis.

Et ex hoc patet ſolutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod quartum præceptum maxime videtur habere de debito, & de naturali inclinatione, & privato amore: & ideo minus videbatur eſſe meritorium quam alia: & ideo propter hoc oportuit ut ei adderetur præmium. Vel dicendum, quod quartum præceptum eſt primum ſecundæ tabulæ, unde ipſi præmium additur; ſicut & in primo præcepto primæ tabulæ præmium innuitur ex hoc quod Dei miſericordia commemoratur; ut ex his duobus mandatis oſtendantur omnia ſequentia præmiabilia eſſe.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod lex civilis ſuis præceptis dirigit hominem in communicationibus quæ ſunt ad alterum ſecundum vitam politicam; quæ quidem non poteſt eſſe niſi hominis ad hominem. Deriſibiles enim videntur laudes politicæ vitæ in deos transferentes, ut dicitur in X. Ethic. (cap. VIII. vel XII.) Sed lex divina dirigit nos ſuis præceptis in ſpirituali vita, ſecundum quam, ſocietatem habemus non ſolum ad hominem, ſed ad Deum: I. Ioan. I. & ideo oportuit præcepta legis divinæ hoc modo diſtingui quod quædam dirigerent hominem in his quæ ad Deum ſpectant, quæ dicuntur præcepta primæ tabulæ; quædam vero in his quæ ſpectant ad proximum, quæ dicuntur præcepta ſecundæ tabulæ. Ordinatur autem homo (*a*) ad Deum tripliciter. Uno modo per meditationem cordis, ut dicitur in Pſalm. xlv. II. *Vacate, & videte quia ego ſum Deus*: & ad hoc dirigit tertium præceptum, ſcilicet ſanctificatio ſabbati, (*b*) quo aliquod tempus deputatur ad vacandum divinis, ceſſando ab omnibus quæ hoc otium perturbare poſſent. Alio modo per reverentiam oris, quod fit dum laudatur, & nomen eius cum reverentia enuntiatur. Et quia primo occurrit in reverentiam divini nominis, iurare quam laudes debitas Deo reddere, ideo in ſecundo præcepto ponitur: *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum*. Tertio ut in opere ſervitium debitum exhibeatur, quod latria dicitur, ad cuius actum primum præceptum ordinatur ſimiliter per prohibitionem contrarii: *Non habebis deos alienos*.

Ad proximum autem homo dupliciter ordinatur. Uno modo ut ei beneficium impendatur, quod maxime parentibus faciendum eſt: unde in primo præcepto ſecundæ tabulæ honoratio parentum præcipitur, in quo intelligitur eſſe beneficium proximo exhibendum. Alio modo ut proximo nocumentum non inferatur, quod quidem contingit tripliciter. Primo quantum ad cor; & ſic ſunt duo præcepta ultima: *Non deſiderabis uxorem proximi tui*: & *Non concupiſces domum proximi tui*. Secundo poteſt inferri nocumentum proximo ore; & hoc prohibetur quinto præcepto: *Non loqueris contra proximum tuum falſum teſtimonium*: in quo ſecundum regulam prius datam detractio, & obiurgatio, & omnia huiuſmodi prohibentur. Tertio infertur proximo nocumentum opere: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo inquantum ſubtrahuntur ea quæ ſunt neceſſaria vitæ; & ſic eſt quartum præceptum: *Non furtum facies*. Alio modo inquantum ipſi vitæ impedimentum paratur; quod dupliciter contingit. Uno modo circa vitam qua ipſe in ſeipſo idem numero vivit; & contra hoc eſt ſecundum præceptum: *Non occides*: in quo etiam omne nocumentum in perſonam prohibetur. Alio modo circa vitam qua aliquis vivit in prole idem ſpecie; & contra hoc nocumentum eſt tertium præceptum: *Non mœchaberis*: quia adulterium contra certitudinem prolis eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes, dona, beatitudines, petitiones, & præcepta legis, ſicut dictum eſt ſupra, correſpondent ſibi in generali: quia quælibet iſtorum ſe extendunt ad totam humanam vitam. Non tamen oportet quod particulariter ſingula ſingulis reſpondeant, niſi per adaptationem aliquam, eo quod non eſt eadem ratio diſtinguendi in omnibus prædictis.

Ad ſecundum dicendum, quod dilectio proximi eſt ſicut prima radix obſervandi præcepta, prout in dilectione proximi etiam dilectio Dei includitur: eſt enim finis præcepti, ut dicitur I. Tim. I. unde tenet locum primi principii in diſciplinis. Unde ſicut ibi poſt primum principium, ad quod omnia reducuntur, ut dicitur in IV. Metaph. (ſcilicet quod affirmatio, & negatio non verificatur de eodem) ponuntur alia principia magis propinqua particularibus conditionibus; ita etiam in lege præter dilectionem proximi oportuit poni aliqua ſpecia-

(a) *Al.* ad eum. (b) *Al.* ergo aliquod.

cialia præcepta quæ dirigerent in particularibus actibus.

Et ſimiliter dicendum ad tertium de concupiſcentia, quæ eſt ſicut radix omnium malorum.

Ad quartum dicendum, quod nocumentum quod alicui in perſona infertur, naturalem horrorem habet, nec terminatur ad aliquod reale bonum facientis, ſed ſolum ad bonum æſtimatum, quod eſt vindicta. Sed nocumentum quod infertur in ſubtractione rerum, vel in abuſu uxoris, natum eſt habere quamdam delectationem, inquantum terminatur ad aliquod bonum reale, ad minus ſenſibile, ipſius operantis. Et ideo iſta duo nocumenta diſtinguuntur præceptis pertinentibus ad cor, & ad actum; non autem præceptum quod eſt de nocumento perſonæ proximi, talem diſtinctionem (*a*) recipit.

Ad quintum dicendum, quod ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. III. vel V.) legiſlator intendit commune bonum per latinnem legis: & ideo actus particulares unius hominis non præcipit, niſi ſecundum quod ad alium ordinantur. Et propter hoc etiam quantum ad modum tradendi iſta præcepta, hoc modo fuerunt aſſignanda, ut per ea ordinaretur homo tantum ad alterum, quamvis in ordinatione ad alterum includatur etiam ordinatio ad ſeipſum, ſicut in dilectione proximi includitur dilectio ſui.

Ad ſextum dicendum, quod non oportuit in præceptis decalogi omnium virtutum actus præcipi, quia hoc ad perfectionem vitæ virtuoſæ pertinet; ſed oportuit tantum in illis hominem dirigi per præcepta decalogi quæ primo facienda occurrunt tendentibus in virtutem, ut dictum eſt.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod præcepta decalogi ordinantur ſecundum quod primo & principaliter facienda, vel vitanda occurrunt. Et quia in ſpirituali vita, ad cuius directionem decalogus datur, ratio agendi Deus eſt quaſi finis; ideo præcepta quæ ad Deum ordinant, primo ponuntur, inter quæ talis ordo conſideratur ut prius illud præceptum ponatur cuius contrarium a Deo magis elongat: quia gradatim Deo approximamus a remotioribus diſcedentes. Et ideo præceptum quo prohibetur contrarius cultus, per quem homo quaſi totaliter a Deo recedit, prius ponitur quam præceptum quo prohibetur irreverentia in vane aſſumendo divinum nomen: & ultimo ponitur præceptum de quiete cordis in Deum, in quo homo Deo maxime appropinquat. In præceptis autem ſecundæ tabulæ etiam ſimilis ordo obſervatur, ut ſcilicet prius ponatur illud præceptum quod primo in bona converſatione occurrit. Et quia prius eſt ordinatio hominis ad domeſticos quam ad extraneos, ideo præceptum de honoratione parentum præmittitur aliis quæ ad omnes communiter pertinent, in quibus etiam præmittuntur prohibitiones illorum quæ principaliter occurrunt cavenda. Tendentibus autem ad virtutem prius occurrit vitandum nocumentum operis quam oris, & oris quam cordis, & inter nocumenta operis gravius nocumentum prius vitandum occurrit: & ideo prohibitio homicidii præcedit prohibitionem mœchiæ, quæ præcedit prohibitionem furti; & hæ tres prohibitionem præcedunt prohibitionem falſi teſtimonii: & ultimo ponitur prohibitio concupiſcentiæ, in quo iam perfectio virtutis conſiſtit.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS III.

Utrum omnia legis præcepta ad hæc decem (*b*) *ordinentur.*

I. 2. *quæſt.* XCIX. *art.* 5.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non omnia legis præcepta ad hæc decem reducantur. Cum enim hæc præcepta ius naturale contineant, non poterunt ad ea reduci niſi quæ ex iure naturali proficiſcuntur. Sed quædam prohibentur in lege quæ non videntur modo aliquo ex lege naturali proficiſci, quæ nihil differunt utrum ſic, vel ſic fiant, antequam lege poſita ſint, ut quod ſacrificetur hircus, vel taurus, ſicut etiam Philoſophus in V. Ethicor. (cap. X. vel XII.) dicit. Ergo non omnia præcepta legis ad hæc decem reducuntur.

2. Præterea. Ea quæ ſunt diverſorum generum, invicem non reducuntur in principia naturalia, ſed in principium quod eſt voluntas, ut in VII. Metaph. (text. XXIII.) dicitur. Sed hæc præcepta naturalia ſunt, cum ſint de lege naturali. Ergo præcepta cære-

(a) *Al.* reſpicit. (b) Nicolai *reducantur*.

Digitized by Google

cæremonialia, quæ ſunt alterius generis, ad ipſa non reducuntur.

3. Præterea. Manente cauſa, manet effectus. Sed quædam præcepta legis mutata ſunt illis præceptis manentibus. Ergo non reducuntur ad iſta ſicut ad cauſam.

4. Præterea. Omnia iſta præcepta naturalis ratio dictat. Sed non omnium quæ in lege poſita ſunt, quærenda eſt ratio, ut ff. * de leg. & ſe. (l. *Non omnium*.) Ergo non omnia præcepta legis ad hæc reducuntur.

5. Præterea. Ubi eſt eadem cauſa, & idem effectus. Hæc autem præcepta eadem ſunt apud omnes. Cum ergo multa præcepta legis divinæ, & legis civilis apud diverſos diverſa ſint, videtur quod non omnia præcepta legalia ad hæc reducantur.

Sed contra. Omnia præcepta legis ad dilectionem Dei, & proximi aliqualiter reducuntur, ut in præcedenti diſtinct. XXXVI. dixit Magiſter. Sed dilectio Dei, & proximi ſufficienter continetur in iſtis præceptis. Ergo omnia alia præcepta legis ad hæc reducuntur.

Præterea. Sicut Celſus ** dixit, ius eſt ars æqui & boni. Sed quidquid continetur in aliqua arte, reducitur ad prima principia illius artis, ſicut in ſcientiis demonſtrativis ad dignitates. Cum ergo præcepta legis naturalis ſint in agibilibus, ſicut principia naturaliter cognita in demonſtrativis, videtur quod omnia præcepta legalia ad hæc præcepta legis naturaliter reducantur.

Præterea. Nullum præceptum legis iuſtum eſt, niſi rationabiliter poſitum ſit. Sed omnis recta ratiocinatio oportet quod a naturali cognitione deducatur: quia principium rationis intellectus principiorum eſt. Ergo oportet quod omnia legis præcepta, ſi iuſta ſunt, a præceptis legis naturæ deducantur; & ſic omnia alia in hæc præcepta reducuntur.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in rebus naturalibus invenitur triplex curſus rerum. Quædam enim ſunt ſemper, quæ numquam deficiunt, ex natura hoc habentia ut ſint, & impediri non poſſint: quædam vero ſunt frequenter, quæ in paucioribus impediuntur: quædam vero ſunt raro, vel in minori parte. Ea autem quæ ſunt ſemper, ſunt cauſa, & origo eorum quæ ſunt frequenter, & raro: unde etiam in ea quæ ſunt ſemper, reducuntur, ut in VI. Metaph. (text. v.) probatur: ſicut motus cæleſtes, qui ſemper ſunt, ſunt cauſa, & regula motus pluviarum, & imbrium, qui ut frequenter currunt eodem modo; & utrique ſunt regula, & cauſa caſualium motuum, ut inventionis theſauri, vel alicuius huiuſmodi, ſecundum quod homo vel ex pluvia, vel ex aliquo huiuſmodi, quod ad motum cæli reducitur, habet occaſionem fodiendi in agrum, ubi theſaurum invenit. Ita etiam eſt de legibus, quibus humani motus diriguntur. Quædam enim ſunt leges quæ ipſi rationi ſunt inditæ, quæ ſunt prima menſura, & regula omnium humanorum actuum; & hæc nullo modo deficiunt, ſicut nec regimen rationis deficere poteſt, ut aliquando eſſe non debeat: & hæ leges ius naturale dicuntur. Quædam vero leges ſunt quæ ſecundum id quod ſunt, habent rationem ut obſervari debeant, quamvis aliquibus concurrentibus earum obſervatio impediatur; ſicut quod depoſitum reddatur deponenti, impeditur quando gladius furioſo deponenti reddendus eſſet: & hæ leges ſimilantur his quæ frequenter in natura accidunt; & ideo directe, & immediate ad ius naturale reducuntur. Et ideo Tullius in I. Rhetoricæ (vel II. de invent. num. 36.) nominat huiuſmodi ius a naturali iure profectum. Quædam vero leges ſunt quæ ſecundum ſe conſideratæ nullam rationem habere videntur ſuæ obſervationis; ſed rationem huiuſmodi naciſcuntur ex aliquibus concurrentibus quæ faciunt decentiam obſervandi; & huiuſmodi ſimilantur his quæ raro accidunt in natura. Unde ſicut illa non reducuntur in cauſas naturales, niſi obſervato concurſu omnium, quibus aliquis rarus eventus accidebat; ita etiam huiuſmodi legalia, quæ dicuntur poſitiva iura, reducuntur ad legem naturæ non ſecundum ſe abſolute, ſed conſideratis omnibus circumſtantiis particularibus, quæ faciebant decentiam ſuæ obſervationis. Unde patet quod omnia præcepta legis divi-

Ex Edit. P. Nicolai.

* Sive digeſtis *de legibus, & Senatuſconſultis.* ** Quod hic Celſi nomine prænotatur, eſt Iuventii Celſi, cuius mentio inter civilis iuris interpretes fit, & in Digeſtis Lib. I. tit. I. *de iuſtitia, & iure* leg. I. ſcſcitur ex profeſſo, ubi dicitur *eleganter a Celſo definitum.*

næ, vel civilis, ad hæc præcepta reducuntur aliquo modo.

Ad primum ergo dicendum, quod illa lege (a) poſita, de quibus Philoſophus loquitur, ſecundum ſe conſiderata, differentiam non habent utrum ſic, vel ſic fieri debeant; ſed huiuſmodi differentiam ſortiuntur ex diverſis concurrentibus, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod artificialia non reducuntur in naturalia, ita quod natura ſit eorum primum, & principale principium, ſed inquantum ars utitur naturalibus organis ad complementum artificii. Similiter etiam præcepta cæremonialia, vel iuris poſitivi non reducuntur ad naturalia, quaſi ex ipſa natura vim obligandi habeant; ſed hoc habent ex voluntate inſtituentis, quæ in inſtitutione naturali ratione utitur, ſi recte inſtituit.

Ad tertium dicendum, quod illa præcepta legis quæ mutata ſunt, obſervantiæ ſuæ rationem habebant non ex ipſa ſubſtantia facti, ſed ex aliquibus circumſtantibus cauſis, ſicut quod oportebat noſtræ redemptionis myſterium aliquibus ſignis præfigurari, vel aliquid huiuſmodi: unde ceſſantibus his cauſis, non manet reductio iſtorum præceptorum ad præcepta naturalia.

Ad quartum dicendum, quod hoc intelligendum eſt quantum ad ſubſtantiam facti, quod lege præcipitur, quod aliquando non habet rationem quare ſic, vel aliter fiat, ut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod præcepta legis quæ apud diverſos diverſa ſunt, dependent a præceptis naturalibus quæ ſunt eadem apud omnes mediantibus aliquibus circumſtantiis, ut dictum eſt: & horum varietas varietatem in iure poſitivo cauſat.

ARTICULUS IV.

Utrum præcepta decalogi ſint diſpenſabilia.

1. 2. *quæſt.* c. *art.* 8.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod præcepta decalogi ſint diſpenſabilia. Quia ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. XIV. vel XVI.) in humanis actibus propter eorum varietatem non poteſt una communis regula inveniri, quam non oporteat in aliquibus caſibus deficere ad ſimilitudinem Lesbiæ ædificationis. Sed præcepta legis ſunt menſura humanorum actuum. Cum igitur omne præceptum quod in aliquo caſu intermittendum eſt, diſpenſabile ſit, videtur quod omnia præcepta legis diſpenſabilia ſint.

2. Præterea. Philoſophus dicit in V. Ethic. (cap. X. vel XII.) quod iuſtum naturale non eſt idem apud omnes, ſicut nec alia quæ naturam hominis conſequuntur, eadem in omnibus inveniuntur, ut quod dextera ſit fortior ſiniſtra, cum contingat aliquos ambidextros eſſe. Sed omnia præcepta quæ non ab omnibus ſunt obſervanda, ſunt diſpenſabilia. Ergo præcepta decalogi, quæ ſunt de iure naturali, ſunt diſpenſabilia.

3. Præterea. Præceptum divinum non poteſt eſſe iniuſtum. Sed Deus aliquando præcepit fieri aliquod contrarium præceptis decalogi, ſicut patet Exod. XII. de ſpoliatione Ægyptiorum: & Oſee 1. de acceſſu ad fornicariam. Ergo aliquando iuſtum eſt fieri contra præcepta decalogi. Ergo præcepta decalogi ſunt diſpenſabilia.

4. Præterea. Inter decalogi præcepta continetur homicidii prohibitio. Sed aliquibus caſibus contingentibus iudex præcipit hominem occidi, & iuſte. Ergo & ſimiliter alia præcepta aliquibus caſibus emergentibus poſſunt non obſervanda eſſe.

5. Præterea. Sicut prius dictum eſt (in corp. præc. art.) omnia præcepta legis aliquo modo ad præcepta decalogi reducuntur. Sed prælatis Eccleſiæ licet in aliquibus legis præceptis diſpenſare. Ergo & ſimiliter in præceptis decalogi.

Sed contra. Secundum Bernardum in Lib. de præcepto, & regula (vel de præcepto, & diſpenſatione cap. II.) nulli licet diſpenſare in præcepto quod a ſuo ſuperiori eſt impoſitum. Sed præcepta decalogi ſunt impoſita a Deo, qui eſt ſuperior omnibus. Ergo nulli licet in præceptis huiuſmodi diſpenſare.

Præterea. In quolibet genere eſt una prima menſura, quam oportet eſſe certiſſimam, & infallibilem, ut patet in X. Metaph. (text. II. & V. Metaph. text. XII.) Sed prima menſura omnium humanorum actuum eſt lex decalogi. Ergo in nullo caſu ab ea diſcedere licet, & ita indiſpenſabilis eſt.

Præterea. Illud quod eſt per ſe verum, ſemper, & ubique eſt verum. Ergo illud quod eſt per ſe iuſtum, ſemper, & ubique obſervandum eſt. Sed præcepta decalogi ſunt huiuſmodi. Ergo &c.

SO-

a) *Id eſt* per legem inſtituta. *Al.* politica.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod in qualibet legiſlatione oportet duo conſiderare, ſcilicet ſubſtantiam legis quæ ponitur, & id ad quod legiſlator reſpicit. Et ſicut lex lata eſt menſura ſubditorum in ſuis actibus, ita hoc ad quod reſpicit legiſlator, quod eſt legis intentio, & finis, eſt menſura legis poſitivæ. Sicut ergo actus ſubditorum ſunt diſtorti, ſi a lege poſitiva diſcordant; ita lex rectitudinem non habet, ſi ab intentione legiſlatoris deficeret; quæ eſt rectitudinem conſtituere, & conſervare. Si ergo ſint aliqua præcepta quæ continent ipſam intentionem legiſlatoris, impoſſibile eſt quod in aliquo caſu ſalva iuſtitia poſſit aliquis ab eis deflectere, ſicut ſi eſſet hoc præceptum, nulli faciendam eſſe iniuriam: & ideo cum omnia præcepta decalogi ſint huiuſmodi, impoſſibile eſt quod diſpenſationem recipiant. Præcepta autem quæ legiſlator edidit, ad menſuram prædictorum metienda ſunt. Unde quamdiu illa præcepta poſita non poſſunt præteriri ſine præiudicio primæ menſuræ, ad quam inſtituta ſunt, nulli licet in eis diſpenſare. Si quando vero poſſunt ſalva intentione legis præteriri, tunc eſt licitum diſpenſare in illis præceptis ei qui auctoritatem habet. Si vero in aliquibus caſibus lex poſita ab intentione legiſlatoris diſcedat, quia non potuit legiſlator ad omnes caſus intendere, legem ſtatuens, ſed ad ea quæ pluries accidunt; tunc etiam licitum eſt legem poſitam præterire, & intentionem legiſlatoris ſequi, ſicut patet in eo qui non reddit depoſitum impugnanti fidem, vel patriam: & ad hoc perficit quædam virtus quæ vocatur a Philoſopho in V. Ethic. epieiKia, per quam homo, prætermiſſa lege, legiſlatoris intentionem ſequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus loquitur de præceptis legis poſitivæ, & non de illis quæ intentionem legiſlatoris includunt.

Ad ſecundum dicendum, quod iuſtum naturale eſt duplex, ut ſupra dictum eſt (in corp. præc. art.) Quoddam quod ſemper, & ubique eſt iuſtum, ſicut hoc in quo conſiſtit forma iuſtitiæ, & virtutis in generali, ſicut medium tenere, rectitudinem ſervare, & alia huiuſmodi. Quoddam vero eſt ex hoc profectum, ſecundum Tullium (in II. Rhet. de invent.) & hoc in pluribus ita contingit, ſed poteſt in paucioribus deficere, ut dictum eſt (ubi ſup.) quod contingit ex hoc quod iuſtum huiuſmodi eſt applicatio quædam univerſalis, & primæ menſuræ ad materiam diſformem, & mutabilem: & de huiuſmodi iuſto loquitur Philoſophus.

Ad tertium dicendum, quod circa præcepta decalogi, ſecundum quod ad decalogum pertinent, nunquam Deus contrarium fieri præcepit. Prohibitio enim furti ad decalogum pertinet, inquantum res furata aliena eſt ab accipiente. Retenta ergo hac conditione, ſi res illa fiat ipſius accipientis, iam non erit contra decalogum. Hoc autem non ſolum Deus, qui eſt omnium Dominus, facere poterat, ſed etiam quandoque homines auctoritatem habentes, rem quæ unius fuerat, alteri conferunt ex aliqua cauſa. Poteſt tamen Deus in aliquibus factis conditiones contrarias decalogo auferre, qui & naturam mutare poteſt, quod homo facere non poteſt; ſicut ab ea quæ non eſt matrimonio iuncta, poteſt auferre hanc conditionem *non ſuam*, ſine hoc quod uxor plenaria fiat, ut ſic accedere ad eam ſit contra decalogum.

Ad quartum dicendum, quod non prohibetur in decalogo occiſio ſimpliciter, ſed occiſio eius qui mortem pati non debuit.

Ad quintum dicendum, quod non eſt eadem ratio de præceptis decalogi, & de aliis præceptis legis, ut ex prędictis patet.

ARTICULUS V.

Utrum fuerit conveniens obſervationem ſabbati præcipere.

I. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod inconveniens fuerit ſabbati obſervationem pręcipere. Sabbatum enim eſt ſeptima pars temporis totius vitę hominis. Sed valde irrationabile videtur quod homo ſeptimam partem vitę ſuę in otio amittat; ſicut Seneca * dicit deridens cęremonias Iudęorum, ſicut Auguſtinus narrat in Lib. de Civ. Dei (VI. cap. XI.) Ergo

 irra-

Ex Edit. P. Nicolai.

* In eo Libro quem contra ſuperſtitiones condidit, ſicut loquitur Auguſtinus loc. cit. Sed modo non extat Liber iſte, quem & Tertullianus citat in Apologetico cap. XII.

irrationabile fuit ſabbati obſervantiam præcipere.

2. Præterea. Quanto exercitatio alicuius rei magis diſcontinuatur, tanto homo in illa re minus proficit. Sed ſabbati obſervantia inſtituta fuit ad vacandum divinis. Multo autem continuatius eſſet exercitium divinorum, ſi ei cuiuslibet diei una hora ſaltem deputaretur'. Ergo videtur quod ad maiorem profectum hoc fuiſſet quam diem ſeptimam obſervare.

3. Præterea. Ab operibus virtutis nullo tempore vacandum eſt. Sed opera ſervilia ſunt materia virtutis. Ergo non debuit præcipi ut die ſabbati a ſervilibus operibus abſtineretur.

Sed contra. Ad legislatorem pertinet omnes humanos actus moderare. Sed cum impoſſibile ſit ſemper agere, ut Philoſophus in Lib. de ſomn. & vigil. (cap. 1.) dicit, ad moderationem humanorum actuum pertinet ut aliquod tempus quieti deputetur. Ergo conveniens fuit ut legislator hoc inſtitueret.

Præterea. Hominibus (a) ſpirituali vita viventibus maxima cura adhibenda eſt ut Dei omnipotentiam, & providentiam cognoſcant. Sed lex Moyſi data eſt ad inſtruendam vitam ſpiritualem. Ergo præcipue hoc lege illa debuit præcipi, quod ad Dei omnipotentiam, & providentiam credendam homines aſſuefaceret. Hoc autem eſt obſervatio ſabbati, quæ in memoriam reducit, ut Rabbi Moyſes dicit (in Libro qui in ſcriptus eſt *Dux hæſitantium*) principium mundi, cuius factura ſeptima die conſummata eſt: qua ſuppoſita, cunctis etiam ſimplicibus evidens eſt Deum omnipotentem eſſe, & ex providentia, non ex neceſſitate agere. Ergo conveniens fuit ut obſervatio ſabbati lege ſtatueretur.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod præceptum de ſabbato obſervando fuerit morale ſimpliciter. Ea enim quæ in unam diviſionem veniunt, unius rationis eſſe videntur. Sed præceptum de ſabbato obſervando condividitur aliis præceptis decalogi, quæ ſunt præcepta moralia legis naturæ. Ergo præceptum de ſabbato eſt morale.

2. Præterea. Super illud Luc. XIII. *Sex dies ſunt in quibus operari licet*, dicit Gloſſa: * „ Lex in ſabbato non hominem curare, ſed ſervilia opera facere, ideſt peccatis gravari, prohibet. " Sed vacare a peccato eſt morale præceptum. Ergo & præceptum de ſabbato obſervando.

3. Præterea. Illud quod habet rationem moralem, videtur eſſe morale præceptum. Sed obſervatio ſabbati eſt huiuſmodi, quod patet ex cauſa quam aſſignat Damaſcenus Lib. IV. (de Fide orth. cap. XXIV. circa medium.) *Vacationis*, inquit, *gratia quæ eſt ad Deum, & ut particulam vitæ Deo tribuant, & requieſcant ſervus, & ſubiugale, ſabbati obſervantia excogitata eſt*. Ergo præceptum de ſabbato obſervando eſt morale.

Sed contra. Præcepta quæ ſunt data in ſignum, non ſunt moralia, ſed cæremonialia. Sed præceptum de ſabbato eſt huiuſmodi, ut patet Exod. XXXI. 13. *Videte ut ſabbatum meum cuſtodiatis, quia ſignum eſt inter me & vos*. Ergo præceptum de ſabbato eſt cæremoniale.

Præterea. Levit. XXVI. dicit Gloſſa: ** *Mandatum ſabbati quamvis in decem mandatis numeratum ſit, non tamen ex eis eſt*. Videtur ergo quod ſit cæremoniale, & non morale.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non debuerit ceſſare tempore gratiæ. Thurificatio enim, ut dicunt ſancti, & magiſtri, non ceſſavit: quia ſignificat illud quod ſemper faciendum eſt, ſcilicet devotionem orationis. Sed obſervatio ſabbati ſignificat requiem in Deo, ut Auguſtinus dicit ſuper Exod. cap. XXXI. quæ quidem ſemper facienda eſt. Ergo non debuit tempore gratiæ ceſſare.

2. Præterea. Obſervatio ſabbati ad maximam perfectionem ordinabat, ſcilicet ad vacandum divinæ contemplationi. Sed ſtatus gratiæ eſt perfectior ſtatu legis. Ergo etiam magis debet obſervari in hoc ſtatu quam in illo.

3. Si dicas, quod obſervatur, ſed mutata die, ſcilicet dominica; contra. Magis eſt in reverentia habendum quod ad Divinitatem pertinet quam quod ad humanitatem.

(a) *Al.* ſpeciali.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Nullo nomine prænotata, ſed eſt expreſſe Bedæ ſuper eumdem locum, æquivalenter autem Ambroſii. ** Ex Eſychio ſumpta, & nomen eius præferens.

tem. Sed ratio obſervandi ſabbatum fuit myſterium divinæ quietis. Ergo non fuit obſervatio ſabbati commutanda in obſervationem dominicæ propter myſterium reſurrectionis, quod Chriſto ſecundum humanam naturam competit.

4. Præterea. Tempore gratiæ tenemur perfectius Deo vacare quam tempore legis. Sed tempore legis a multis abſtinebatur quæ nunc in die dominico licite fiunt: non enim erat licitum cibos coquere, nec itinerare. Ergo obſervatio ſabbati non eſt mutata in dominicam: ergo adhuc debet obſervatio ſabbati remanere.

Sed contra. Exod. xxxi. 15. (a) *Septima dies erit ſabbatum*, ideſt *requies*: Gloſſa: * „ Alia præcepta ſervanda in novo „ teſtamento ad litteram non dubitamus; „ illud autem de ſabbato velatum, & in „ myſterio præceptum fuit, ut hodie a no- „ bis non ſervetur, ſed ſolum ſignatum iu- „ tueamur. “

Præterea. Damaſcenus dicit (ubi ſupra) quod ſabbati obſervatio excogitata fuit parvulis, & ſub elementis mundi ſervientibus. Sed a tali ſervitio liberati ſumus per adventum Chriſti. Ergo & ſabbati obſervatio ceſſavit.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſicut præceptum de ſacrificiis habuit aliquam cauſam moralem non ſimpliciter, ſed ſecundum congruentiam illorum quibus lex dabatur, qui ad idolatriam proni erant, ut Deo offerrent quod alias idolis obtuliſſent; & aliam cauſam myſticam, ſcilicet ad ſignificandum ſacrificium paſſionis Chriſti: & præceptum de obſervatione ſabbati habuit aliquam cauſam moralem ex conditione eorum quibus lex dabatur, qui propter avaritiam eis inditam intantum ſe, & ſibi ſubditos operibus ſervilibus occupaſſent quod omnino mens eorum a divinis ſubtraheretur: & hanc cauſam tangit Damaſcenus (ubi ſupra.) Similiter etiam quia ad errores gentium proni erant, indicta eſt eis obſervatio ſabbati, ut creationem mundi ſemper præ oculis haberent, & ſic Deum recognoſcerent, & timerent: quam cauſam tangit Rabbi Moyſes (in Lib. cit.) Habuit nihilominus & cauſam myſticam triplicem. Unam allegoricam, ad ſignificandum quietem Chriſti in ſepulcro. Aliam moralem, ad ſignificandum requiem humanæ mentis a peccatis, & ab omnibus aliis rebus, in quibus requiem non invenit, niſi in Deo, in quo ſolo eſt quies. Tertiam anagogicam, ad ſignificandum æternam requiem qua ſancti in gloria quieſcent. Et ideo conveniens fuit inſtitutio ſabbati pro tempore illo.

Ad primum ergo dicendum, quod ſabbati tempus non amittitur, ſi hoc in ſabbato fiat ad quod deputatum eſt, ſcilicet divinorum contemplatio. Sed quia Iudæi omiſſis divinis in ſabbatis magis inutilibus rebus vacabant, ideo eos Seneca deriſit; ut dicitur Thren. 1. 7. *Viderunt eam hoſtes, & deriſerunt ſabbata eius.*

Ad ſecundum dicendum, quod labor non ſolum impedit contemplationis actum dum exercetur, ſed etiam poſtquam tranſiit, dum remanent ex labore membra feſſa, & mens diſtracta. Unde convenientius fuit ut unus dies integer divinis deputaretur quam in ſingulis diebus aliquæ horæ.

Ad tertium dicendum, quod quandoque actus unius virtutis intermittendus eſt propter actum excellentioris virtutis; ſicut opera aliarum virtutum aliquando propter opus iuſtitiæ intermittuntur, ut dicit Tullius in I. de offic. (num. 154.) Virtutes autem omnes contemplativæ ſunt digniores virtutibus activis, quarum materia eſſe poſſunt ſervilia opera. Unde non eſt inconveniens quod opus ſervile intermittatur ad tempus, ut contemplationi vacetur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod præceptum de ſabbato obſervando, quantum ad aliquid morale eſt, & quantum ad aliquid cæremoniale, & quantum ad aliquid poteſt etiam dici iudiciale. Secundum enim illud eius quod naturalis ratio dictat, præceptum morale eſt, ut ſcilicet aliquo tempore homo contemplationi vacet. Sed taxatio temporis in qua vacandum ſit, non eſt de dictamine naturalis legis, & ideo eſt morale præceptum. Sed ſecundum quod habet pro cauſa ſignificationem, ſic eſt cæremoniale. Secundum autem

(a) Vulgata: *In die ſeptimo ſabbatum eſt, requies ſancta Domino.*

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Nihil tale in Gloſſa nova, & vetus ad manum non eſt.

tem quod habet pro cauſa conditionem illius populi, cui ſubveniendum erat per hoc præceptum, iudiciale eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod connumeratur aliis præceptis decalogi quantum ad id quod habet de ratione moralis præcepti.

Ad ſecundum dicendum, quod opera ſervilia myſtice intelliguntur peccata; ſed ad litteram opera ſervilia dicuntur ad quorum exercitium ſervos deputatos habemus, in quibus debent artes mechanicæ dirigere, quæ contra liberales dividuntur.

Ad tertium dicendum, quod cauſæ illæ non ſunt morales, niſi conſiderata conditione illius populi, cui lex dabatur. Unde ex hoc magis poteſt concludi quod ſit iudiciale præceptum quam morale.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ſabbati obſervatio quantum ad illud quod de lege naturali habebat, prout morale præceptum eſt, tempore gratiæ non ceſſavit, immo perfectius implendum eſt, ſicut & alia moralia præcepta: & ideo Apoſtolus I. Corinth. VII. dat conſilium de virginibus, ut extra ſolicitudinem exiſtentes, ſemper quæ Dei ſunt, cogitent. Sed taxatio diei, vel temporis, quæ ad legem moralem non pertinebat, veniente ſtatu gratiæ ceſſavit, ſicut & alia legalia.

Ad primum ergo dicendum, quod obſervatio ſabbati, inquantum cæremonialis eſt, ſignat principaliter requiem Chriſti in ſepulcro, & per conſequens quietem quam habemus per ipſum, conſepulti cum eo per baptiſmum in mortem: Rom. VI. Unde veniente veritate, figura ceſſavit. Et non eſt ſimile de thurificatione, quæ principaliter non eſt ſignum futuri, ſed eius quod ſemper eſſe debet.

Ad ſecundum dicendum, quod quia perfectius in nova lege debemus Deo vacare, ideo non fuit taxandum tempus illis quibus iniungitur, ut ſine intermiſſione orent.

Ad tertium dicendum, quod obſervatio dominicæ non obligat ex præcepto decalogi, niſi quantum ad hoc quod eſt de dictamine legis naturæ: taxatio enim illius diei eſt ex inſtitutione Eccleſiæ volentis reſurrectionem Chriſti, cui noſtram vitam conformare debemus, in iugi memoria eſſe. Quamvis autem reſurrectio Chriſti ei ſecundum humanitatem conveniat, tamen opus Divinitatis eſt, quæ eum a mortuis ſuſcitavit. Unde non in minori reverentia eſt habenda quam requies artificis, & (a) conſummatio conditoris facta in die ſabbati; immo amplius, ſecundum quod opus (b) conditionis opere reparationis perficitur.

Ad quartum dicendum, quod in die dominica tenemur vacare ex conſtitutione Eccleſiæ ab operibus quæ nos impedire poſſent a cultu divino, qui indicitur in tali die exercendus, niſi ex cauſa per eum qui habet auctoritatem, in aliquo diſpenſetur. Neque oportet quod ab omnibus in die dominica ceſſemus a quibus in die ſabbati ceſſabant: quia antiquorum ceſſatio ab omnibus operibus ſervilibus in ſignificatione erat, non autem noſtra ceſſatio.

ARTICULUS VI.

Utrum uſuras accipere ſit peccatum.

2. 2. *quæſt.* LXXVIII. *art.* 1. *& de mal. quæſt.* XIII. *art.* 4.

1. AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod uſuras accipere non ſit peccatum. Nihil enim eſt peccatum niſi quod eſt contra præceptum aliquid morale: cæremonialia autem, & iudicialia legis moſaicæ nos non obligant. Sed præceptum de non accipiendo uſuram, non eſt morale: quia præcepta moralia obligant reſpectu omnium, & ad omnes; ſed Deut. XXIII. Iudæis conceditur quod fenerentur non proximis, ſed extraneis. Ergo uſuras accipere non eſt peccatum.

2. Præterea. Conſtat quod ille qui alicui pecuniam mutuat, aliquod commodum ei facit. Sed ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. VIII.) *in retributione commanet civitas*, ut ſcilicet quantum (c) quis fecit, tantum ei fiat. Ergo non eſt peccatum, ſed licitum, & iuſtum, ut pro commodo quod mutuando fecit, aliquod lucrum reportet.

3. Si dicas, quod tenebatur ei gratis mutuare: unde in hoc peccat quod vendit alicui quod ei debebat: contra. Secundum hoc ergo non peccabit lucrum de mutuo quærens, niſi quando mutuare tenetur. Sed non ſemper tenetur mutuare. Ergo aliquando licet ei uſuras accipere.

4. Præterea. Non minus poſſum accipere ab eo cui beneficus extiti, quam ab eo cui

(a) *Al.* conſummatio conditionis factæ. (b) *Al.* conditoris. (c) *Al. deeſt* quis.

cui nullum beneficium contuli. Sed ſi aliquis cui non mutuaſſem, aliquid mihi daret de ſuo, etiam ſi ſperaſſem accipere, licite detinere poſſem. Ergo & ab eo cui beneficus extiti, mutuum concedendo, licet mihi aliquid expectare, recipere, & detinere.

5. Præterea. Plus efficitur mihi debitor ille in quem tranſtuli dominium rei meæ, quam ille cui ſolum uſum rei meæ conceſſi. Sed in rebus in quibus non tranſfertur dominium, ſi concedantur ad aliquem uſum, licet inde aliquid accipere, ſicut patet in locationibus domorum, equorum, & huiuſmodi. Ergo multo amplius licet mihi accipere ab eo in quem per mutuum pecuniæ meæ dominium tranſtuli.

6. Præterea. Quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Sed ille qui dat uſuras accipiens mutuum, communicat ei qui accipit uſuras dans mutuum. Si ergo accipiens uſuras ſemper peccat, videtur quod & dans; quod falſum eſt.

Sed contra. Luc. VI. *Date mutuum, nihil inde ſperantes*. (a) Sed contra hoc veniunt feneratores. Ergo peccant.

Præterea. Ea quæ veniunt in eamdem diviſionem, ſunt unius rationis. Sed dare pecuniam ad uſuram connumeratur aliis quæ ſunt peccata mortalia, ut patet in Pſalm. XIV. *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo?* Ergo eſt peccatum mortale.

Præterea. Ubicumque eſt turpe lucrum, eſt peccatum. Sed Philoſophus ponit in IV. Eth. feneratores inter turpes lucratores. Ergo &c.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod ab omnibus dicitur communiter quod dare ad uſuram peccatum mortale eſt. Sed diverſi diverſas rationes aſſignant.

Quidam enim dicunt, quod ideo pecuniam pro certo lucro concedere non licet, ſicut domum, vel equum, vel alia huiuſmodi, quia pecunia non deterioratur ex uſu, ſed aliis rebus aliquid deperit ex uſu. Sed iſta ratio non eſt generalis: quia in aliquibus rebus, pro quarum conceſſione aliquid accipi poteſt licite, nihil ex uſu deperit, ſicut in conceſſione domus ad uſum ad unum diem: & præterea pretium quod accipitur, non commenſuratur damno quod accidit ex uſu rei: non enim tantum deperit in mutuo quantum datur.

Et ideo alii aſſignant aliam rationem, quia videlicet quando pecunia mutuatur, tranſfertur dominium, quod non fit in domo, & in aliis rebus. Iuſtum (b) autem videtur ut pro uſu rei quæ mea remanet, ſcilicet domus, aliquod accipere poſſim; ſed pro uſu (c) pecuniæ, quæ fit alterius ex hoc ipſo quod mutuatur, aliquid accipere, nihil aliud eſt quam accipere aliquid ab aliquo pro uſu rei propriæ: & ideo videtur quod eſt quædam exactio, & peccatum. (d) Et hæc ratio ſatis probabilis videtur: & ideo ſimile accidit in omnibus rebus in quibus tranſfertur dominium per mutuum, ſicut granum, vinum, & huiuſmodi, pro quorum uſu nihil accipere licet ultra valorem eius quod mutuatum eſt. Poteſt tamen & alia ratio aſſignari, quia omnes aliæ res ex ſeipſis habent aliquam utilitatem, pecunia autem non, ſed ex menſura utilitatis aliarum rerum, ut patet per Philoſophum in V. Ethic. (cap. VIII. vel IX.) Et ideo pecuniæ uſus non habet menſuram utilitatis ex ipſa pecunia, ſed ex rebus quæ per pecuniam menſurantur ſecundum differentiam eius qui pecuniam ad res tranſmutat. Unde accipere maiorem pecuniam pro minori, nihil aliud eſſe videtur quam diverſificare menſuram in accipiendo, & dando; quod manifeſte iniquitatem continet.

Ad primum ergo dicendum, quod lex Deuteronomii loquitur de Iudæis reſpectu aliarum nationum quæ terram promiſſionis Iudæis divinitus conceſſam detinebant: & ideo permiſſum fuit eis, uſuris, & quibuſcumque exactionibus extorquere ab iniuſte poſſidentibus quod eis iuſte debebatur; ſicut etiam dicitur de ſpoliatione Ægyptiorum, qui Iudæis mercedem laboris quo eis ſervierant, ſubtraxerunt. Vel dicendum, quod ſicut libellus repudii permiſſus eſt eis ad duritiam cordis eorum, ne uxores interficerent, ad quod proni erant; ita etiam permiſſum fuit eis fenerare extraneis, ne fratribus ſuis fenerarent, ad quod eos innata avaritia incitabat.

Ad ſecundum dicendum, quod beneficium mutui non eſt amplius quam pecunia mutuata: unde ſi plus exigitur, exigitur plus quam debitum eſt: & ideo eſt iniuſta exactio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo,

(a) *Al.* Et. (b) *Al. deeſt* autem. (c) *Al.* pro uſu ſcilicet pecuniæ. *Nicolai* pro rei uſu, ſcilicet pecuniæ. (d) *Al.* Sed.

mo non teneatur ſemper mutuum concedere, tenetur tamen ad hoc ut quandocumque mutuum (*a*) exigit, non plus exigat quam dederat.

Ad quartum dicendum, quod ab eo cui beneficium contuli, licet mihi tantum ſperare, & accipere quantum feci, & non plus. Quidquid autem de utilitate contingit ei cui mutuum dedi, ultra menſuram mutui ex pecunia mutuata, hoc eſt ex induſtria eius qui ſagaciter pecunia uſus eſt; induſtriam autem eius ſibi vendere non debeo, ſicut nec pro ſtultitia eius minus habere debeo.

Ad quintum dicendum, quod hoc ipſo quod dominium pecuniæ transfertur, eſt ratio quare pro uſu eius nihil accipere debeam, vel ſperare (*b*) quaſi mihi debitum.

Ad ſextum dicendum, quod ille qui uſuras dat, & mutuum accipit in neceſſitate, non peccat, nec uſurario communicat inquantum huiuſmodi: quia non voluntarius uſuram dat, ſed quaſi coactus neceſſitate.

DIVISIO TEXTUS.

HAEC *Origenes dicit eſſe duo mandata*. Sicut Origenes primum mandatum dividit in duo, ita duo ultima mandata, quæ ſunt de prohibitione concupiſcentiæ, coniungit in unum; & ſic præcepta denarium non tranſcendunt.

Idolum nihil eſt in mundo. Hoc autem multipliciter intelligi poteſt. Uno modo inquantum idolum eſt ſimilitudo; & ſic exponit Origenes, ut dicatur idolum nihil eſſe, quia nulla res eſt in mundo cuius ſit ſimilitudo. Alio modo poteſt intelligi de idolo ſecundum quod eſt res quædam; & hoc dupliciter. Uno modo quantum ad formam quæ æſtimatur eſſe in idolo, & non eſt in eo, ſcilicet forma deitatis. Alio modo quantum ad effectum, quia ſcilicet ad peccatum inducit, quod nihil eſt.

Non aſſumes nomen Dei tui in vanum. Aſſumere eſt ad aliquid ſumere. Sumitur autem nomen Dei ad alicuius veritatis confirmationem per modum iuramenti. Si ergo ſumatur ad confirmandum aliquod falſum, quod in ſe nullo modo confirmabile eſt, tunc in vanum aſſumitur, & pro nihilo iuratur: quia vanum eſt quod eſt ad finem aliquem quem (*c*) non inducit, ut dicitur in II. Phyſic. (text. lxxii.)

Nomine igitur mœchiæ, omnis illicitus concubitus, illorumque membrorum non legitimus uſus, prohibitus debet intelligi. Cum peccatum contra naturam ſit gravius quam mœchia, videtur quod illud potius prohiberi debuerit, quaſi primo tramite relinquendum. Et dicendum, quod quia legiſlator hominibus legem dabat, ideo in primis legis mandatis non debebat niſi peccata humana prohibere; peccatum autem contra naturam non eſt humanum, ſed beſtiale, ſecundum Philoſophum in VII. Ethic. (cap. v. vel vii.)

Ut ſi in hieme credimus decem modios, in meſſe quindecim recipiamus. Hoc eſt intelligendum, ſi plus valeant in meſſe quindecim modii ſecundum commune forum quam in hieme decem; alias ſi fiat commenſuratio dati, & accepti ad valorem pecuniæ, non erit uſura, ſed æqualis commutatio.

DISTINCTIO XXXVIII.

De triplici genere mendacii.

SCiendum eſt tamen, tria eſſe genera mendaciorum. Sunt enim mendacia quædam pro ſalute, vel commodo alicuius, non malitia, ſed benignitate dicta, qualiter obſtetrices ſunt mentitæ, & Raab. Eſt & aliud mendacii genus quod fit ioco, quod non fallit: ſcit enim cui dicitur, cauſa ioci dici. Et hæc duo genera mendaciorum non ſunt ſine culpa, ſed non cum magna (1). Perfectis ergo non convenit mentiri, nec etiam pro temporali vita alicuius, ne pro corpore alterius animam ſuam occidant. Licet autem eis verum tacere, ſed non falſum dicere; ut ſi quis non vult hominem ad mortem prodere, verum taceat, ſed non falſum dicat. Tertium vero genus mendacii eſt quod ex malignitate, & duplicitate

(a) *Al.* exigitur. (b) *Al.* quam. (c) *Al.* non includit.
(1) *Nicolai* (ut Auguſtinus dicit in Pſalm. v.)

Digitized by Google

tate procedit, cunctis valde cavendum. His innui videtur, mendacia illa quæ fiunt ioco, vel pro ſalute alicuius, imperfectis eſſe venialia peccata; perfectis vero illud quod pro commodo alterius dicitur, eſſe damnabile: quod etiam de mendacio iocoſo putari poteſt, præcipue ſi iteretur.

Quod mendacium obſtetricum, & Raab fuit veniale.

DE mendacio autem obſtetricum, & Raab, quod fuerit veniale, Auguſtinus tradit dicens * (ſuper Pſalm. v. poſt med.) „ Forſitan ſicut obſtetrices non „ remuneratæ ſunt, quia mentitæ ſunt, ſed quia infantes liberaverunt, & pro- „ pter hanc miſericordiam veniale fuit peccatum, non tamen nullum; ſic Raab „ liberata propter liberationem exploratorum, pro qua (1) fuit veniale peccatum. „ Sed ne putet quiſque in ceteris peccatis, ſi propter liberationem hominum fiant, „ ita poſſe concedi veniam: multa enim mala deteſtanda talem ſequuntur erro- „ rem. Poſſumus enim & furando alicui prodeſſe, ſi pauper cui datur, ſentit com- „ modum, & dives cui tollitur, non ſentit incommodum. (2) Ita & adulteran- „ do poſſumus prodeſſe, ſi aliqua, niſi ad hoc ei conſentiatur, appareat amando „ moritura, & ſi vixerit, pœnitendo purganda: nec ideo peccatum grave negabi- „ tur tale adulterium. “

Quod octo ſunt genera mendacii.

SCiendum eſt etiam, octo eſſe genera mendacii, ut Auguſtinus in Libro de mendacio (cap. xiv.) tradit: quæ diligenter notanda ſunt, ut appareat quod mendacium ſit veniale, & quod damnabile. Primum capitale eſt mendacium longe fugiendum, quod fit in doctrina religionis, ad quod nulla cauſa quiſquam debet adduci. Secundum (3) quod tale eſt ut nulli proſit, & obſit alicui. Tertium, quod ita prodeſt alicui, ut obſit alteri (4). Quartum, quod fit ſola mentiendi, fallendique libidine; quod (5) merum mendacium eſt. Quintum, quod fit placendi cupiditate de ſuaviloquio. His omnibus (6) evitatis, ſequitur ſextum genus, quod nulli obeſt, & prodeſt alicui; ut ſi quis pecuniam alicuius iniuſte tollendam, ſciens ubi ſit, ſe neſcire mentiatur. Septimum, quod & nulli obeſt, & prodeſt alicui, ut ſi quis nolens hominem quæſitum ad mortem prodere, mentiatur (7). Octavum, quod nulli obeſt, & ad hoc prodeſt ut ab immunditia corporali aliquem tueatur. In his autem tanto minus quiſque peccat cum mentitur, quanto magis a primo recedit. Quiſquis vero aliquod genus eſſe mendacii quod peccatum non ſit, putaverit, decipit ſeipſum turpiter, cum (8) honeſtum eſſe deceptorem aliorum arbitretur. Omne genus ergo mendacii ſummopere ſuge: quia omne mendacium non eſt a Deo.

Quid ſit mendacium.

HIC videndum eſt quid ſit mendacium, & quid ſit mentiri; deinde utrum omne mendacium ſit peccatum, & quare. Mendacium eſt, ut Auguſtinus ait (Libr. contra mendacium ad Conſentium cap. xxii. & Ench. cap. xviii.) falſa ſignificatio vocis cum intentione fallendi. Ut ergo mendacium ſit, neceſſe eſt ut falſum proferatur, & cum intentione fallendi: hoc enim malum eſt proprium mentientis, unum habere clauſum in pectore, aliud promptum in lingua. Menti-

(1) *Al.* non fuit. (2) *Al.* Itaque. (3) *Addit Nicolai* (ut aliquem lædat iniuſte.) (4) *Idem* (quamvis non ad immunditiam corporalem.) (5) *Al.* mirum. (6) *Nicolai addit* penitus. (7) *Idem* (excepto ſi iudex interroget.) (8) *Idem*: honeſtum ſe deceptorem.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Colligitur ex Lib. contra mendacium cap. xi. ac deinceps quo ad hanc appendicem.

Digitized by Google

-ri vero eſt loqui contra hoc quod animo ſentit quis, ſive illud verum ſit, ſive non. Omnis ergo qui loquitur mendacium, mentitur: quia loquitur contra hoc quod animo ſentit, ideſt voluntate fallendi: ſed non omnis qui mentitur, mendacium dicit: quia quod verum eſt loquitur aliquando mentiendo, ſicut e converſo falſum dicendo, aliquando verax eſt. Unde Auguſtinus (Ench. cap. XVIII.) „ Nemo ſane mentiens iudicandus eſt, qui dicit falſum quod putat verum: quia, „ quantum in ipſo eſt, non fallit ipſe, ſed fallitur. Non igitur mendacii arguen- „ dus eſt, quia falſa incautius credit, ac pro veris habet: potiuſque e contrario „ ille mentitur qui dicit verum quod falſum putat. Quantum enim ad animum „ eius attinet, non verum dicit: quia non quod ſentit dicit, quamvis verum in- „ veniatur eſſe quod dicit. Nec ille liber eſt a mendacio qui ore neſciens loquitur „ verum, ſciens autem voluntate mentitur. "

Quæſtio de Iudæo qui dicit Chriſtum eſſe Deum.

HIC quæri ſolet, ſi Iudæus dicat Chriſtum eſſe Deum, cum non ita ſentiat animo, utrum loquatur mendacium. Non eſt mendacium quod dicit: quia licet aliter teneat animo, verum tamen eſt quod dicit, & ideo non eſt mendacium: mentitur tamen, illud quod verum eſt dicens. Quod vero omne mendacium ſit peccatum, Auguſtinus inſinuat (eodem loco cap. XXII.) „ Mihi (inquit) videtur omne mendacium eſſe peccatum; ſed multum intereſt quo animo, „ & de quibus rebus quiſque mentiatur. Non enim ſic peccat qui conſulendi, „ ut qui nocendi voluntate mentitur: nec tantum nocet qui viatorem mentiendo „ (1) in diverſa itinera mittit, quantum qui viam vitæ mendacio depravat....... „ Porro omne mendacium ideo dicendum eſt eſſe peccatum, quia hoc debet loqui „ homo quod animo gerit, ſive illud verum ſit, ſive putetur, & non ſit. Verba enim ideo inſtituta ſunt, non ut per ea homines invicem fallant, (2) ſed „ ut per ea in alterius notitiam ſuas cogitationes ferant. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod ſunt inſtituta, peccatum eſt. Nec (3) etiam ideo ullum „ mendacium putandum eſt non eſſe peccatum, quia poſſumus alicui aliquando „ prodeſſe mentiendo: poſſumus enim, ut prædictum eſt, & furando, & adulterando prodeſſe. Mendacium quoque non tunc tantum eſſe poſſumus dicere, quando aliquis læditur. Cum enim a ſciente dicitur falſum, mendacium eſt, ſive quis, „ ſive nemo lædatur." Ecce ex his conſtat omne mendacium eſſe peccatum. Non tamen de omni mendacio accipiendum eſt illud (Pſalm. v. 7.) „ Perdes omnes qui „ loquuntur mendacium: " nec illud (Sap. I. 11.) „ Os quod mentitur, occidit animam. " Nec omne mendacium iſto præcepto prohiberi videtur, nec præmiſſa deſcriptione mendacium (4) ioci includi.

Ubi cum periculo erratur, vel non.

ILlud etiam ſciendum eſt (ex Auguſt. in Ench. cap. XIX.) quod in quibuſdam rebus magno malo, in quibuſdam nullo fallimur. (Et cap. XXI.) In quibuſdam rebus nihil intereſt ad capeſſendum Dei regnum, utrum credantur, annon, vel utrum putentur vera, an falſa, ſive ſint, ſive non. In his errare, ideſt aliud pro alio putare, non arbitrandum eſt eſſe peccatum; vel ſi eſt, minimum atque leviſſimum. (Et cap. XX.) Et ſunt vera, quamvis non videantur, quæ niſi credantur, ad vitam æternam non poteſt perveniri. (Et cap. XVII.) Et licet error maxima cura cavendus ſit, non ſolummodo in maioribus, ſed etiam in minoribus rebus, nec niſi rerum ignorantia poſſit errari; non eſt tamen conſequens ut continuo erret quiſquis aliquid neſcit, ſed quiſquis ſe exiſtimat ſcire quod neſcit:

pro

(1) *Al.* in diverſo itinere. (2) *Al.* Sed quæ: *item* ſed per ea. (3) *Al.* enim. (4) *Nicolai* iocoſum.

pro vero enim approbat falſum, quod erroris proprium eſt. Verum tamen in qua re quiſquis erret, intereſt plurimum. Sunt enim quæ neſcire eſt melius quam ſcire. Item (1) nonnullis errare profuit aliquando; ſed in via pedum, non in via morum.

De Iacob, ſi mentitus fuit.

SOlet etiam quæri de Iacob, qui dixit ſe eſſe Eſau (Gen. XXVII.) aliter animo ſentiens, utrum mentitus ſit. De hoc Auguſtinus (Lib. contra mendacium cap. x.) ait: „ Iacob quod matre fecit auctore, ut falleret patrem, ſi diligenter attendatur, videtur non eſſe mendacium, ſed myſterium. Intendebat enim matri „ obedire, quæ per ſpiritum noverat myſterium: & ideo propter familiare conſilium Spiritus ſancti, quod mater acceperat, a mendacio excuſatur Iacob."

DIVISIO TEXTUS.

DIſtinctis quinque præceptis ſecundæ tabulæ, & expoſitis, hic Magiſter determinat de quibuſdam quæ præcepto quinto contrariantur, ſcilicet de mendacio, & periurio. Dividitur autem hæc pars in duas. In prima determinat de mendacio; in ſecunda de periurio, XXXIX. diſt. *Nunc de periurio videamus*. Prima pars in duas. Primo diſtinguit diverſos modos mendacii. In ſecunda diffinit mendacium, ibi, *Hic videndum eſt quid ſit mendacium*. Prima in duas. In prima parte ponit quamdam diviſionem mendacii, per quam ſcitur quod mendacium ſit mortale, & quod veniale peccatum. In ſecunda ponit quamdam aliam, per quam ſcitur quod mendacium ſit alio gravius, ibi, *Sciendum eſt, octo eſſe genera mendacii*. Circa primum duo facit. Primo diſtinguit tres mendacii modos. Secundo ex dictis manifeſtat quoddam quod dubium eſſe poterat, ibi, *De mendacio autem obſtetricum, & Raab quod fuit veniale Auguſtinus tradit*.

Hic videndum eſt quid ſit mendacium. Hic diffinit mendacium, & circa hoc tria facit. Primo oſtendit quid ſit mendacium. Secundo oſtendit quod omne mendacium eſt peccatum, ibi, *Quod vero mendacium omne ſit peccatum, Auguſtinus inſinuat*. Tertio ſolvit quoddam quod videbatur contrarium, ibi, *Solet quæri de Iacob*. Circa primum tria facit. Primo oſtendit quid ſit mendacium; ſecundo quid ſit mentiri, ibi, *Mentiri vero eſt loqui contra hoc quod animo ſentit quis*. Tertio ſolvit quamdam quæſtionem, ibi, *Hic ſolet quæri, ſi Iudæus dicat Chriſtum eſſe Deum, cum non ita ſentiat animo, utrum loquatur mendacium*.

Quod vero omne mendacium ſit peccatum, Auguſtinus inſinuat. Circa hoc duo facit. Primo oſtendit in omni mendacio eſſe peccati periculum; ſecundo oſtendit de errore, qui eſt mendacii effectus, quod quandoque poteſt eſſe cum peccato, quandoque ſine peccato, ibi, *Illud etiam ſciendum eſt .... quod in quibuſdam rebus magno malo, in quibuſdam parvo, in quibuſdam nullo fallimur*.

QUAESTIO I.

HIc quæruntur quinque.
Primo. Quid ſit mendacium.
Secundo. De diviſione quam ponit.
Tertio. Utrum omne mendacium ſit peccatum.
Quarto. Utrum omne mendacium ſit peccatum mortale.
Quinto. De ordine mendaciorum in gravitate peccati.

ARTICULUS I.

Utrum diffinitio mendacii in littera ſit conveniens.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter diffiniatur mendacium in littera. Qui enim verum loquitur, quod falſum eſſe credit, mentitur, ſicut dicit Auguſtinus in Lib. de mendacio (cap. IV.) Sed ibi non eſt falſa vocis ſignificatio. Ergo male mendacium diffinitur eſſe *falſa vocis ſignificatio*.

2. Præterea. Mendacium opponitur veritati. Virtus autem veritatis non ſolum in dictis, ſed etiam in factis conſiſtit ſecundum Philoſophum in IV. Ethic. (cap. XIII. vel XV.) Ergo non omne mendacium eſt *falſa vocis ſignificatio*.

3. Præterea. Sicut in II. Lib. (diſt. XXXVIII. quæſt. 1. art. 3.) dictum eſt, inten-

(1) Al. in nonnullis.

intentio reſpicit finem ultimum. Sed a fine ultimo non recipit aliquid ſpeciem, ſed a proximo, quod eſt obiectum cuius eſt voluntas. Cum (a) ergo in diffinitione non debeant poni niſi ſpecificantia diffinitum, videtur quod inconvenienter ponatur in diffinitione mendacii *intentio fallendi*.

4. Præterea. Id quod eſt commune bene & male factis, non debet poni in diffinitione alicuius mali, maxime quaſi completivum diffinitionis. Sed intentio mala poteſt communiter inveniri & in his quæ ſunt bona ex genere, & in his quæ ſunt mala ex genere; ſicut etiam in propoſito patet de illo qui verum dicit, ne ei credatur, ſi æſtimet quidquid dixerit, ſibi non credi. Ergo *intentio fallendi* non debet poni in diffinitione mendacii.

5. Præterea. Ille qui ioco mentitur, fallere non intendit, quia ſcit ſibi non credi. Sed tamen iocoſum mendacium inter mendacia reputatur. Ergo intentio fallendi non debet poni in diffinitione mendacii.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod duobus modis in actibus humanis contingit eſſe peccatum. Uno modo ex ipſa natura facti, quod in ſe malum eſt, ſicut in illis quæ ſunt mala ex genere. Alio modo ex abuſu facientis, ſicut cum quis ea quæ ſunt bona ex genere, ex intentione prava facit. Mendacium ergo utrumque iſtorum complectitur: quia quantum eſt de ſe, inordinatum eſt. Et quia inordinatio in ſignificando non poteſt eſſe niſi ex falſitate ſignificationis, ideo in mendacio *falſa ſignificatio* includitur. Falſa autem ſignificatio ad rationem peccati in moralibus non ſufficit, cum non ſit in poteſtate hominis verum ſignificare, ſicut nec verum ſcire. Unde oportet quod ſit talis falſa ſignificatio in mendacio, qua quis volens a recto deviet. Hoc autem non eſt, niſi quando ſciens falſum loquitur, quia ignorans non voluntarius eſt. Ex hoc autem ipſo quod aliquis ſcienter falſum loquitur, falſitatem intendit ſignificare: & ideo completivum in diffinitione mendacii ponitur *intentio fallendi*, ſed quaſi materiale *falſa vocis ſignificatio*.

Ad primum ergo dicendum, quod mentiri, & mendacium in hoc differunt, quia mendacium nominat aliquid quod ſecundum ſe eſt de genere malorum per abſtractionem ſuam; mentiri autem ratione ſuæ concretionis importat obliquitatem, ſive peccatum ex parte dicentis. Unde aliquis dicendo illud quod ſecundum ſe a vero non deviat, ſi ſecundum ſuam opinionem deviet, mentitur; non autem quod dicit, eſt mendacium.

Ad ſecundum dicendum, quod vox homini principaliter data eſt ad ſignificandum. Unde omne ſignum quo quis aliquid ſignificat, nomine vocis intelligitur, & eo mendacium perfici poteſt, ſicut patet in ſignis, & nutibus monachorum; ſicut & omnes alii ſenſus ſortiuntur nomen viſus, qui eſt principalior inter eos.

Ad tertium dicendum, quod finis eſt duplex. Unus qui eſt proprius alicui virtuti, vel vitio, & commenſuratur obiecto eius; & huiuſmodi finis intentio ad ſpeciem virtutis, vel vitii pertinet, ſicut & voluntas obiecti: æqualiter enim eſt eſſentiale fortitudini velle ſuſtinere difficilia, & intendere bonum, quod eſt ſecundum habitum. Alius eſt finis communis, ſicut felicitas reſpectu omnium virtutum; & intentio huiuſmodi finis non ſpecificat virtutem. Intentio autem quæ in diffinitione mendacii ponitur, eſt finis proprii, & obiecto proportionati. Sicut enim verax vera loquitur amore veri, ita mendax falſum loquitur falſitatem intendens.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipſo quod factum quod eſt de genere bonorum, ſit perverſa intentione alicui vitio appropriata, ad ſpeciem illius vitii trahitur, ſicut qui vadit ad Eccleſiam ut furetur: unde & vera vocis ſignificatio, quando intentione fallendi ſit, ad ſpeciem mendacii trahitur.

Ad ultimum dicendum, quod intentio fallendi poteſt intelligi dupliciter. Uno modo reſpectu fallaciæ prout eſt in ipſo fallente tantum; alio modo prout eſt in fallente, & in eo qui fallitur. Quicumque enim falſum loquitur, quantum eſt in ſe, fallit, quamvis non ſemper aliquis per eius verbum fallatur. Quicumque ergo ſciens falſum loquitur, fallaciam intendit ſecundum quod eſt in fallente. Unde iſta intentio fallendi communis eſt omni mendacio. Sed intentio qua aliquis intendit fallaciam non ſolum ut ipſe fallat, ſed ut alii fallantur, non eſt in mendacio iocoſo: unde minimum habet de ratione mendacii.

AR-

(a) Al. autem.

ARTICULUS II.

Utrum diviſio mendacii in littera ſit conveniens.

2. 2. quæſt. CX. *art.* 2.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter mendacium dividatur in littera. Ea enim quæ ſecundum accidens ſunt, cum infinita ſint, dimittenda ſunt. Sed mendacio, inquantum huiuſmodi, accidit quod fiat ioco, vel commodo, vel damno alicuius. Ergo ſecundum iſta inconvenienter dividitur mendacium.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in IV. Ethic. (cap. XIV. vel XVI.) ludus, cum ſit quædam requies, utilis eſt ad vitam etiam virtuoſam. Sed mendacium officioſum dicitur quod fit ad utilitatem alicuius, iocoſum autem quod fit cauſa ioci. Ergo mendacium iocoſum in officioſo includitur, nec deberet contra ipſum dividi.

3. Præterea. Philoſophus in IV. Ethic. (cap. XIII. vel XV.) dicit, quod aliquis fallax eſt qui nullius gratia maiora exiſtentibus fingit. Sed mendacium iocoſum, officioſum, & pernicioſum alicuius cauſa fit. Ergo eſt aliquod mendacium præter iſta tria.

4. Præterea. Auguſtinus (in Lib. de mendacio cap. XIV.) ponit octo mendacii genera. Ergo inſufficienter per tria tantum dividitur.

5. Præterea. Videtur quod in illis octo ſit etiam aliqua ſuperfluitas. Mendacium enim quod fit in doctrina religionis, non diſtinguitur ab aliis niſi ſecundum materiam. Sed materialis multiplicatio relinquenda eſt. Ergo non debuit hoc mendacium contra alia diſtingui.

6. Præterea. Philoſophus in IV. Ethic. (loc. cit.) dividit mendacium in iactantiam, & ironiam. Cum ergo hæc membra hic prætermittantur, videtur diviſio inſufficiens.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod mendacium hic dividitur, ut cognoſcatur quomodo diverſimode contingit mendacio peccare: & ideo non aſſignantur hic modi mendacii facientes diverſitatem in ipſo ſecundum quod eſt huiuſmodi, ſed magis ſecundum quod eſt peccatum. Et propter hoc aſſignantur tres modi mendacii, ſecundum quod fallacia, quæ eſt mendacii complementum, in tribus gradibus conſiſtere poteſt. Primus gradus eſt ut ſit tantum in fallente qui fallit, quamvis nullus ab ipſo fallatur; & hoc contingit in mendacio iocoſo. Secundus gradus eſt ut fallacia tantum ad opinionem audientis perveniat, ut ſcilicet verum æſtimet quod falſum eſt ſibi a dicente prolatum; & in hoc gradu conſiſtit mendacium officioſum, in quo non pervenitur ad plus mali, niſi quod audiens falſam intentionem concipiat quantum ad intentionem dicentis. Tertius gradus eſt ut ſecundum eiuſdem intentionem fallacia perducatur ulterius uſque ad damnum in rebus, vel perſona alicuius; & hoc eſt pernicioſum mendacium.

Et per hoc patet ſolutio ad primum: quia quamvis huiuſmodi accidant mendacio, inquantum huiuſmodi, non tamen accidunt ei inquantum peccatum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ludus aliquis ſit utilis, non tamen ludus ille talis qualis eſt ludus mentientis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui nullius gratia mentitur, ad mendacium iocoſum reducitur, maxime ſi mentiatur de indifferentibus, & quæ ad nullius damnum pertinere poſſunt: operationes enim ludicræ nullius gratia fiunt, ut dicitur in X. Ethic. (cap. VI. vel IX.)

Ad quartum dicendum, quod illa octo genera mendacii ſub tribus primis continentur; ſed ideo magis particulatim dividuntur, quia in diverſis materiis contingit eſſe maius, vel minus peccatum: unde tria membra ſecundæ diviſionis reducuntur ad mendacium pernicioſum. Poteſt enim alicui inferri nocumentum vel in ſpirituali vita (& ſic eſt (*a*) primum, quod fit in doctrina religionis) vel in aliis; ſive nocumentum alicui illatum in nullius profectum cedat, quod eſt ſecundus modus; ſive cedat in profectum alicuius, quod eſt tertius modus. Duo vero alii modi reducuntur ad mendacium iocoſum. Quia aliquando aliquis mentitur propter ſuam delectationem quam habet in mentiendo, & ſic eſt quartus modus; aliquando autem propter delectationem alterius, cui ex mendacio placet, & ſic eſt quintus modus. Tres vero ultimi modi reducuntur ad officioſum mendacium. Aliquando enim aliquis mentitur ad vitandum damnum alterius.

(*a*) *Al.* principium.

Digitized by Google

rius in pecunia, & ſic eſt ſextus modus; aliquando in perſona quantum ad vitam corporalem, & ſic eſt ſeptimus modus; aliquando vero quantum ad ea quæ virtutis ſunt, & ſic eſt octavus.

Ad quintum dicendum, quod materialis multiplicatio debuit hic tangi, inquantum diverſa quantitas culpæ per eam inſinuatur.

Ad ultimum dicendum, quod Philoſophus aſſignat duas ſpecies mendacii ſecundum quod opponitur virtuti: & ideo divisit mendacium in ſuperfluum, quod eſt iactantia, & diminutum, quod eſt ironia. Iactator enim eſt qui maiora de ſe fingit quam ſint; ironia autem (a) quæ minora. Hic autem dividitur mendacium ad cognoſcendum quantitatem in ipſo: & ideo oportuit aliter dividere.

ARTICULUS III.

Utrum omne mendacium ſit peccatum.

2. 2. *quæſt.* cx. *art.* 3. & *quodl.* VIII. *art.* 14.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non omne mendacium ſit peccatum. Nullum enim peccatum fit inſtinctu Spiritus ſancti. Sed Iacob, ut in littera dicitur, propter familiare conſilium Spiritus ſancti, quod a matre acceperat, dixit ſe eſſe primogenitum, cum non eſſet (Geneſ. XXVII.) & ita mentitus eſt. Ergo aliquod mendacium non eſt peccatum.

2. Præterea. Nullum peccatum remuneratur a Deo. Sed obſtetrices AEgypti ſunt remuneratæ a Deo pro mendacio quod Pharaoni dixerunt, ut dicitur Exod. 1. Ergo aliquod mendacium non eſt peccatum.

3. Præterea. Nullus virtuoſus, inquantum huiuſmodi, peccat. Sed ſecundum Philoſophum in IV. Ethic. (cap. XIII. vel XV.) ad virtutem veritatis pertinet declinare ad minus, in quo aliquod mendacium eſt. Ergo non omne mendacium eſt peccatum.

4. Præterea. Ut dicitur II. Pet. 1. 21. *Spiritu ſancto inſpirati locuti ſunt ſancti Dei homines* qui Scripturas divinas ediderunt. Sed inveniuntur in Scripturis aliquæ locutiones quæ non ſunt veræ ſecundum quod verba ſonant, ſicut quod ligna ſilvæ iverunt ad ramnum, ut eis imperaret: Iudic. IX. Cum ergo per inſpirationem Spiritus ſancti non fiat aliquod peccatum, videtur quod non omne mendacium ſit peccatum.

5. Præterea. Vitium mendacii, quod virtuti veritatis opponitur, non ſolum eſt in dictis, ſed etiam in factis. Sed ſine peccato poteſt aliquis aliquando ſignificare facto quod non eſt, ſicut de Chriſto legitur Luc. ultim. quod finxit ſe longius ire: ſimiliter etiam Ioſue, qui ſimilavit ſe fugere ante habitatores Hai (Ioſue VIII.) & David qui ſimulavit ſe ſtultum ante Regem Achis (I. Reg. XXI.) Ergo & verbo poteſt aliquis ſine peccato mentiri.

6. Præterea. Mendacium non videtur eſſe peccatum, niſi ex eo quod fallit. Sed aliquando expedit homini ut in aliquo fallatur, & erret, ut in littera dicitur, & in multis caſibus patet. Ergo aliquando poteſt aliquis ſine peccato mentiri.

7. Præterea. Nullus actus congruus eſt peccatum. Sed mendacium officioſum eſt huiuſmodi: quia officium eſt congruus actus perſonæ ſecundum ſtatuta patriæ. Igitur &c.

Sed contra. Auguſtinus in Lib. de mend. (cap. XXI.) dicit: *Quiſquis aliquod genus mendacii quod peccatum non ſit, eſſe putaverit, ſeipſum turpiter decipit.* Ergo omne mendacium peccatum eſt.

Præterea. Omnis inordinatio in actibus humanis, ſi voluntaria ſit, peccatum eſt. Sed ubicumque eſt mendacium, eſt aliqua inordinatio, quia adhibetur vox ad ſignificandum aliquid quod ſignificabile non eſt. Ergo omne mendacium eſt peccatum.

Præterea. Nihil opponitur virtuti niſi peccatum. Sed omne mendacium opponitur virtuti, quæ eſt veritas, ut in IV. Ethic. (cap. XIII. vel XV.) patet. Ergo omne mendacium eſt peccatum.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod cum malum omnifariam contingat, cuiuslibet circumſtantiæ perverſitas, etiam aliis circumſtantiis debitis exiſtentibus, peccatum in moribus facit; ut ſi aliquis accipiat unde non debet, quantumcumque bonum intendat, vel aliæ circumſtantiæ ordinatæ videantur, peccatum non evitabit. Cum autem locutio inventa ſit ad exprimendam conceptionem cordis, quandocumque aliquis loquitur quod in corde non habet, loquitur quod non debet. Hoc autem contingit in omni mendacio: unde omne mendacium eſt peccatum.

(a) *Al.* quæ maiora. *Nicolai:* irona autem qui minora.

catum, quantumcumque aliquis propter bonum mentiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verba quæ Iacob protulit, ſecundum aliquem intellectum neceſſitatem, vel veritatem habuerunt: ſibi enim primogenitura Dei electione debebatur, & ad illum intellectum Spiritus ſanctus verba ordinabat, cuius inſtinctu, & intellectu loquebatur, ſive ipſe illum intellectum ex verbis acciperet explicite, ſive implicite hoc ſignificare (a) intenderet ad quod Spiritus ſanctus ordinabat: unde a mendacio excuſatur. Et eadem ratio eſt de omnibus verbis quæ mendacium ſapere videntur ab illis viris prolata in quibus mendacium concedere neſarium videtur.

Ad ſecundum dicendum, quod obſtetrices mentitæ ſunt ad litteram: nec pro mendacio remuneratæ ſunt, ſed pro pietate, quia pueros Hebræorum liberaverunt.

Ad tertium dicendum, quod in maiori includitur minus, & non e converſo. Er quando virtuoſus eligit minus dicere de ſe quam poſſit, ſecundum rei veritatem non mentitur, ſed aliquod verum tacet.

Ad quartum dicendum, quod verba quæ in ſacra Scriptura ſunt ſcripta, aut ſunt verba eius qui Scripturam edidit, aut ſunt verba alicuius qui in Scriptura recitatur loquens. Si primo modo, ſic non contingit in eis mendacium: quia in figurativis locutionibus non eſt ſenſus verborum quem primo aſpectu faciunt, ſed quem proferens ſub tali modo loquendi facere intendit; ſicut qui dicit, quod pratum ridet, ſub quadam rei ſimilitudine intendit ſignificare prati floritionem. Si autem ſunt verba alicuius qui recitatur loquens, aut ſunt alicuius cuius malitia in Scriptura arguitur, & ſic non eſt inconveniens quod ſint ibi etiam mendacia, ſicut verba Iudæorum Chriſtum blaſphemantium: aut alicuius qui commendatur non de perfectione virtutis, ſed de profectu, ſicut obſtetrices commendantur quod in hoc profecerunt quod non in damnum alicuius, ſed in obſequium divinum mentitæ ſunt: aut ſunt verba alicuius qui commendatur de perfectione virtutis, & in exemplum proponitur; & tunc eſt eadem ratio ſicut de verbis Scripturæ.

Ad quintum dicendum, quod facta non ſunt ordinata de ſe ad ſignificandum ſicut voces: & ideo non oportet quod ſi aliquid fiat per quod aliquid falſum detur intelligi, hoc ipſo fiat quod non debet fieri; ſicut dicitur quod non debet dici, quando falſum voce ſignificatur. Unde non oportet quod omne tale factum ſit peccatum, & præcipue quando factum in ſignificationem alicuius exhibetur: tunc enim eadem ratio eſt de illis factis, & de locutionibus figurativis. Sicut enim locutio figurativa veritatem habet non a ſenſu quem verba habent in primo aſpectu, ſed ab eo quem loquens facere intendit; ita etiam quod Dominus oſtendit ſe velle longius ire, quaſi per ſimilitudinem elongarionis in itinere, ſignificabat elongationem ſui a cognitione diſcipulorum; & in hoc veritatem habebat.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis alicui proſit in aliquo caſu falli, non tamen propter hoc bonum, aliquod malum faciendum eſt, ſicut nec eſt furandum, ut eleemoſynæ dentur: & ita cum mendacium de ſe inordinationem habeat, non eſt mentiendum pro quocumque alterius commodo.

Ad ultimum dicendum, quod mendacium dicitur officioſum non ratione ſui, ſed ratione cauſæ quæ ad mentiendum inclinat.

ARTICULUS IV.

Utrum omne mendacium ſit peccatum mortale.

2. 2. *quæſt.* CX. *art.* 4.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod omne mendacium ſit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod in perditionem adducit, eſt peccatum mortale. Sed in Pſalm. v. 7. dicitur: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*. Ergo omne mendacium eſt peccatum mortale.

2. Præterea. Omne id quod in ſubverſionem fidei vergit, eſt peccatum mortale. Sed mendacium eſt huiuſmodi, ut Auguſtinus probat in Lib. de mendac. (cap. v.) Ergo omne mendacium eſt peccatum mortale. Minor patet ex hoc quod ſi in aliquo caſu mentiri licet, tunc non ſemper oportet ſidem bono homini adhibere: & ſi in aliquo non ſibi creditur, non erit neceſſitas ut in aliis ſibi credatur.

3. Præterea. Si aliquod mendacium excuſetur a peccato mortali, præcipue mendacium officioſum tale eſſe videtur. Sed mendacium officioſum eſt peccatum mortale,

(a) Al. intendens.

rale, cum per ipſum æterna merces in temporalem commutetur. Gregorius enim dicit in Gloſſa Exod. I. de obſtetricibus * (Lib. XXVII. Moral. cap. 11.) *Benignitatis earum merces, quæ in æterna vita remunerari poterat, per culpam mendacii in terrenam recompenſationem commutata eſt*. Ergo omne mendacium eſt peccatum mortale.

4. Præterea. In littera dicitur, quod perfectis viris damnabile eſt pro commodo alterius mentiri. Sed nullum peccatum dicitur eſſe damnabile, niſi mortale. Ergo mendacium officioſum perfectis eſt mortale: & eadem ratione omne aliud mendacium, cum mendacium officioſum minus videatur eſſe damnoſum: & ita per conſequens etiam in aliis omne mendacium peccatum mortale eſt: quia perfecti non ſunt peioris conditionis quam alii.

5. Præterea. Nihil prohibetur divino præcepto niſi peccatum mortale. Sed in prohibitione falſi teſtimonii prohibetur omne mendacium, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. de mendacio (cap. VIII.) Ergo omne mendacium eſt peccatum mortale.

Sed contra. Propter peccatum mortale non ædificantur ſpirituales domus. Sed obſtetricibus ædificavit Deus ſpirituales domos, ſecundum Hieronymum (in Iſai. cap. lxv.) Ergo obſtetrices mentiendo mortaliter non peccaverunt; & ita non omne mendacium eſt mortale peccatum.

Præterea. Nullum peccatum mortale alicui conceditur. Sed in Gloſſa ſuper I. Exod. dicitur, quod infirmis conceditur mentiri. Ergo non omne mendacium eſt peccatum mortale.

Præterea. Gregorius dicit (ubi ſup.) quod mendacium officioſum facile credimus relaxari. Sed peccatum ex hoc dicitur veniale quod facile remittitur. Ergo mendacium officioſum eſt peccatum veniale.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod peccatum mortale dicitur quod hominem vita ſpirituali privat. Spiritualis autem vita per caritatem eſt: unde illa peccata ex ſui genere mortalia ſunt quæ contra dilectionem Dei, vel proximi vergunt. Et ideo duplex genus mendacii peccatum mortale ponendum eſt. Primum quod contra Deum eſt, ſicut cum quis in doctrina religionis mentitur. Secundum eſt quod in detrimentum iuſtitiæ ad proximum vergit; ſive ſit tale mendacium quod ad perverſionem iudicii ordinatur, ſicut cum quis in loco iudicii falſum dicit; ſive ſit in nocumentum alicuius, quod ſine mortali peccato eſſe non poteſt. Alia vero mendacia, quia inordinationem quamdam habent, non tamen a dilectione Dei, & proximi avertunt, peccata ſunt, ſed ſunt venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa non loquitur de omni mendacio, ſed de pernicioſo tantum.

Ad ſecundum dicendum, quod mendacium prolatum, ſi æſtimetur eſſe licitum, ipſa æſtimatio in ſubverſionem fidei vergeret; non tamen oportet quod omne mendacium ad ſubverſionem fidei ordinetur, præcipue cum non ſit de his quæ ad fidem ſpectant.

Ad tertium dicendum, quod de mendacio obſtetricum diverſa eſt opinio. Quidam enim dicunt, quod mendacium fuit (a) ad conſervandam vitam puerorum; & ſic fuit officioſum, & veniale peccatum. Fuit etiam ad conſervandum vitam propriam; & ſic fuit libidinoſum, & mortale peccatum. Sed hoc non videtur rationabile: quia non minus debet homo ſuam vitam tueri quam alterius. Et ideo alii dicunt, quod in actibus obſtetricum (b) tria eſt conſiderare. Primo ipſam pietatem, qua pueris parcere voluerunt; & quantum ad hoc vel meruerunt, vel ad meritum diſponebantur; & ſecundum hoc intelligendum eſt verbum Hieronymi, quod ædificavit eis Deus domos ſpirituales. Fuit etiam ibi mendacium, quod ſive pro liberatione puerorum, ſive pro liberatione vitæ propriæ (quod magis videtur ſubtiliter diſcutienti ſecundum Gregorii dictum) peccatum veniale fuit: & ſic habent laudem ſecundum Auguſtinum in Lib. de mendacio (cap. XVI.) non perfectæ iuſtitiæ, ſed profectus ad iuſtitiam. Fuit etiam ibi omiſſio confeſſionis divinæ veritatis, & iuſtitiæ, ſi (c) tamen coram Pharaone tunc confiteri tenebantur; & quantum ad hoc potuit ibi eſſe peccatum mortale. Et ſecundum hoc poteſt intelligi quod merces æterna eis in temporalem commutata eſt. Vel ſi ex hoc mortaliter non pec-

(a) *Al.* ad obſervandam. (b) *Al. deeſt* tria. (c) *In edit. Nicolai deeſt* tamen.

E x E d i t. P. N i c o l a i.

* Ex Lib. XVIII. Moral. cap. xv. debuit indicari, ubi paulo aliter, & plenius.

peccaverunt, dicitur merces æterna in temporalem commutata: quia earum benignitas gratia non informata remunerationem temporalem habuit, quæ gratiæ adiuncta habuiſſet æternam.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum quoſdam omne mendacium viris perſectis peccatum mortale eſt: cuius rationem dupliciter aliqui aſſignant. Quidam enim ſumunt rationem ex perfectione caritatis, per quam mens hominis ſummę veritati adhęret; adeo quod omne mendacium eorum cum deliberatione, & ex contemptu eſt: unde non poteſt eſſe veniale, ſicut nec homo in primo ſtatu venialiter peccare potuit. Sed hoc nihil eſt dictu: quia eadem ratione nullum aliud peccatum veniale committere poſſent; quod falſiſſimum eſt in quantumcumque perfectiſſimis viris, cum etiam in Apoſtolis peccatum veniale fuerit. I. Ioan. 1. 8. *Si dixerimus, quod peccatum non habemus, ipſi nos ſeducimus*. Alii vero ſumunt rationem ex perfectione ſtatus, ſecundum quod aliqui perfectionem in publico prætendunt, ut religioſi, & prælati; & iſtis adhibetur fides tamquam conſervatoribus veritatis: unde ſi in aliquo a veritate deviarent, nec eis, nec aliis fides adhiberetur, & ſic fieret magnum præiudicium veritati. Sed hoc iterum nihil eſt: quia non creditur eis tamquam conſervatoribus veritatis in omnibus eorum factis, vel dictis; ſed in illis tantum quæ ad officium conſervandæ veritatis ſpectant, ſicut doctrina, & iudicium; in quibus ſi a veritate deviarent, non eſt dubium quin peccarent mortaliter. Et ideo dicendum, quod nec mendacium, nec aliud peccatum quod ex genere ſuo peccatum mortale non eſt, perfectis viris mortale peccatum ſit, niſi ſit contra eorum votum. Sed per accidens poteſt eis mortale fieri, ſicut & aliis, ut ſi fiat contra conſcientiam, quamvis errantem, vel ratione ſcandali, vel alicuius huiuſmodi. Quod vero dicitur in littera, quod mendacium officioſum perfectis viris eſt damnabile, intelligendum eſt comparative: quia in eodem genere peccati magis peccat perfectus quam imperfectus; quamvis uterque venialiter, vel mortaliter. Non tamen hæc circumſtantia aggravans aggravat in infinitum, ut quod uni eſt veniale, alteri mortale fiat.

Ad quintum dicendum, quod divino præcepto prohibetur aliquid dupliciter. Uno modo directe, quod contra præceptum dicitur; & ſic prohibetur mendacium pernicioſum, quod ex ipſa forma præcepti patet: *Non loquaris contra proximum tuum falſum teſtimonium*. Alio modo indirecte, quod præter præceptum dicitur; & ſic mendacium iocoſum, & officioſum, ſicut & alia peccata venialia, præcepto divino prohibentur.

ARTICULUS V.

Utrum gradus mendaciorum convenienter aſſignentur in littera.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter gradus mendaciorum in littera aſſignentur. Quandocumque enim aliquis falſum ſcienter loquitur, mentitur. Sed aliquis diſputando falſum ſcienter loquitur etiam in his quæ ad fidem pertinent. Ergo dicit mendacium in doctrina religionis. Sed hoc non eſt gravius mendacio pernicioſo. Ergo mendacium quod fit in doctrina, non eſt primum, & graviſſimum mendacium.

2. Præterea. Contingit quod de his quæ ad fidei religionem pertinent, aliquis ioco mentiatur; nec tamen hoc gravius reputaretur quam mendacium vergens in grave damnum proximi. Ergo idem quod prius.

3. Præterea. Officioſum mendacium plus habet de ratione mendacii quam iocoſum, ut ex dictis patet. Cum ergo iocoſum mendacium præponatur officioſo, videtur quod inconvenienter ordinetur.

4. Præterea. Cuicumque malitia propter ſeipſam placet, videtur in Spiritum ſanctum peccare. Sed peccatum in Spiritum ſanctum eſt graviſſimum, ut in II. Libr. (diſtinct. XLIII. quæſt. 1. art. 2.) dictum eſt. Cum ergo ille qui mentitur ſola mentiendi libidine, in ipſa malitia delectari videatur, videtur quod hoc mendacium ceteris ſit gravius; quod tamen quarto loco ponitur.

5. Præterea. Quanto maius nocumentum per mendacium evitatur, tanto eſt minus peccatum. Sed maius damnum eſt corporis mors quam corporis immunditia. Ergo ſeptimum mendacium, quod fit ad tuendum vitam, deberet poſtponi octavo, quod fit ad tuendum aliquem ab immunditia corporali.

In contrarium eſt auctoritas Auguſtini in Libro de mendacio (cap. XIV.)

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quodlibet peccatum ſecundum ſuum genus habet aliquam quantitatem, cui addi, vel ſubtrahi poteſt ratione alicuius adiuncti: unde & quantitas mendacii ſecundum tres gradus poteſt conſiderari. Primus gradus eſt, quando quantitas mendacii ex aliquo adiuncto augmentatur. Hoc autem adiunctum, mendacium aggravans, eſt vel profanatio divinorum, quæ eſt conditio maxime aggravans; & ideo mendacium quod fit in doctrina religionis, ponitur primum: vel eſt nocumentum proximorum, quod quidem mitigatur, ſi nocumento aliqua utilitas adiungatur; & ideo in ſecundo ordine ponitur mendacium quod (*a*) alicui obeſt, & nulli prodeſt; in tertio vero mendacium quod alicui prodeſt, & nulli obeſt. Secundus vero gradus mendacii conſideratur ſine additione, vel diminutione. Sed quia in quolibet genere peccati gravius eſt peccatum quod ex habitu procedit, inquantum ex libidine maiori fit; ideo in quarto loco ponitur mendacium quod fit ex libidine mentiendi: quia unicuique habenti habitum delectabilis eſt operatio ſecundum proprium habitum. Quinto vero loco ponitur mendacium quod non videtur ex habitu procedere, ſed ex intentione alicuius finis extranei, quæ tamen mendacium non aggravat, nec alleviat, ſicut quod fit ex intentione placendi, vel delectandi. Tertius gradus eſt in quo conſideratur quantitas mendacii diminuta ex aliquo adiuncto, quod eſt intentio utilitatis, quæ tanto magis alleviat, quanto damnum eſt gravius quod vitatur: & ideo in ſexto loco ponitur mendacium, quod fit ad vitandum ſublevationem pecuniæ: ſeptimum mendacium quod fit ad vitandum occiſionem: octavum ad vitandum deturpationem libidinis, quod propter propinquitatem conſenſus vix ſine peccato eſſe poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui diſputando falſum loquitur, quamvis ſcienter, non mentitur, niſi aſſerendo dicat: quia non ex ſua perſona falſum illud enuntiat, ſed gerens perſonam veritatem negantis.

Ad ſecundum dicendum, quod diſtinctio iſtorum graduum, & ordo accipiuntur ceteris paribus: unde in aliquo caſu illud quod eſt ſecundum, poteſt eſſe primum, & ſic de aliis eſt.

(a) *Al. deeſt* alicui.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mendacium officioſum habeat plus de ratione mendacii quam iocoſum, inquantum habet plus de aſſertione; tamen officioſum habet minus de malo ratione utilitatis adiunctæ, & ideo eſt minus peccatum.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut in Lib. II. diſtinct. penult. (quæſt. 1. art. 2. in corp.) dictum eſt, non omne peccatum quod fit ex electione habitus, eſt peccatum in Spiritum ſanctum; alias non eſſet ſpeciale genus peccati: & ideo hoc mendacium quod fit ex mentiendi libidine, cum procedat ex inclinatione habitus, & non ex rebellione voluntatis ad aliquod eorum quibus a peccato liberamur, quod eſt proprium peccati in Spiritum ſanctum; non erit peccatum in Spiritum ſanctum.

Ad quintum dicendum, quod immunditia corporalis hic intelligitur quæ habet vicinitatem ad peccatum, ratione cuius maius damnum reputatur quam corporis mors.

EXPOSITIO TEXTUS.

NE *pro corpore alterius animam ſuam occidat*. Quod ſic vitari poteſt ſecundum Auguſtinum in Lib. de mendacio (cap. XIII.) Si enim aliquis ad mortem quæratur, ſimpliciter nobis interrogatis de eo ſine loci determinatione, reſpondendum eſt, quod eum non prodemus, etiam ſi oporteat nos tormenta ſuſtinere: pro quo facto quemdam Epiſcopum laudat. Si autem interrogamur, utrum ſit in illo loco determinato, reſpondendum eſt: Scio ubi eſt, ſed non dicam.

Præcipue ſi iteretur. Hoc dicitur inquantum multiplicatio venialium diſponit ad mortale.

Ut ab immunditia corporali aliquem tueatur. Sed quid faciendum eſt ipſi mulieri, ſi propter libidinem, vel immunditiam quæratur? Quidam dicunt, quod ſi ſentit ſe perfectam, non debet mentiri: quia in ipſius violationem non conſentiet, & ſic immunis a peccato erit. Si autem ſentit ſe imperfectam, debet veniale peccatum committere potius quam incurrat peccati mortalis periculum. Sed melius dicendum, quod ſi propoſitum non conſentiendi habet, ſpem ſuam in Deo ponere debet, qui non patitur tentari ſupra poſſe, & non debet venialiter peccare. Ex hoc enim ipſo quod ponitur aliquid debitum, vel dignum fieri,

ri, aufertur omnis ratio peccati. Et ita omne mendacium non eſſet peccatum, quod eſt contra Auguſtinum.

Nec omne mendacium iſto præcepto prohiberi videtur. Intelligendum eſt directe ſicut contrarium præcepto.

Nec præmiſſa deſcriptione mendacium jocoſum includi. Verum eſt, ſi intelligatur intentio fallendi, ſecundum quod fallacia eſt non tantum in dicente, ſed etiam in audiente qui fallitur, ut dictum eſt.

DISTINCTIO XXXIX.

De periurio.

NUnc de periurio videamus. Periurium eſt mendacium iuramento firmatum. Hic quæritur, utrum ſit periurium ubi non eſt mendacium: quod quibuſdam videtur ex auctoritate Hieronymi dicentis (ſuper Hierem. cap. IV. in princ.) „ Advertendum eſt, quod iusiurandum tres habet comites, veritatem, iudicium, „ & iuſtitiam. Si iſta defuerint; non erit iuramentum, ſed periurium. Ubi autem „ falſum iuratur, veritas deeſt. Si ergo falſum iuretur, etſi non ſit ibi intentio fal- „ lendi, videtur eſſe periurium, quia deeſt veritas. " Quibuſdam placet non eſſe periurium ubi non eſt mendacium; & ſicut dicitur aliquando falſum ſine mendacio, ita iuratur falſum ſine periurio. Falſum forte dixit Apoſtolus, cum ſe venturum ad Corinthios promiſit (I. Corinth. ult.) nec tamen, ſicut ei imponebatur, culpam mendacii contraxit, quia ſic animo ſentiebat: & ſi iuramento illud confirmaſſet, non periurium incurriſſet: quia quantum in ipſo fuit, verum dixit; & ſi iurationem addidiſſet, quantum in ſe foret, verum iuraſſet; etſi aliter evenerit quam dixit. Ideo ſicut quis non eſt mendax, niſi aliter ſentiat animo quam dicit, ſive ita ſit, ſive non; ita videtur quibuſdam neminem periurum conſtitui, niſi aliter ſentiat in animo quam loquatur, ſive ita ſit, ſive non.

De triplici modo periurii.

SED melius creditur & ille peierare qui falſum voluntate fallendi iurat, & qui falſum putans quod verum eſt, iurat, & qui verum putans quod falſum eſt, iurat. Unde Auguſtinus (de verb. Apoſt. ſerm. XXVIII.) „ Homines fal- „ ſum iurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur. Aut putat homo verum eſſe „ quod falſum eſt, & temere iurat; aut ſcit, vel putat falſum eſſe, & tamen pro „ vero iurat; & nihilominus cum ſcelere iurat. Diſtant autem iſta duo periuria quæ „ commemoravi. Fac illum iurare qui verum eſſe putat pro quo iurat: verum pu- „ tat eſſe, & tamen falſum eſt. Non ex animo iſte periurat, ſed fallitur: hoc pro „ vero habens quod falſum eſt, non pro falſa re ſciens iurationem interponit. Da „ alium qui ſcit falſum eſſe, & dicit verum eſſe, & iurat tamquam verum ſit quod „ ſcit falſum eſſe. Videtis quam iſta deteſtanda ſit bellua? Fac alium qui putat fal- „ ſum eſſe, & iurat tamquam verum ſit, & verum forte eſt. Verbi gratia, ut in- „ telligatis. Pluit in illo loco, & interrogas hominem, & dicit pluiſſe; & tunc „ pluit ibi, ſed putat non pluiſſe: periurus eſt. Intereſt quemadmodum verbum „ procedat ex animo. Ream linguam non facit, niſi rea mens (1) ſit. " His evidenter traditur, quod tripliciter peierat homo, ut ſupra diximus; dum vel ſciens falſum iurat; vel putans falſum quod verum eſt, iurat; vel æſtimans verum quod falſum eſt, iurat. Sed hoc extremum non videtur eſſe periurium, etiam ſi periurium nominetur, eo quod falſum iuratur: nec videtur eſſe reus periurii qui ſic

 iurat,

(1) *Nicolai omittit ſit.*

Digitized by Google

iurat, quia non eſt mens eius rea, & ideo nec lingua; immo eius mens rea eſt, dum iurare præſumit quod perſpicue verum non deprehendit. Non ergo omne periurium mendacium eſt, nec omnis qui peierat, mentitur; ſed omnis mentiendo iurans peierat, & omnis qui falſum iurat, ſive mentiens, ſive non, peierat. Cum vero quis iurat quod verum eſt, æſtimans eſſe falſum, quæritur quid ſit ibi periurium. Ipſa enim ſignificatio vocis vera eſt, quia verum neſcienter loquitur. Non igitur ipſa ſignificatio vel falſum, vel mendacium eſt, quia vera eſt; & quod verum eſt, periurium non videtur eſſe. Ad quod dicimus, loqui ſic, ſcilicet contra mentem, ſub atteſtatione iuramenti, eſſe periurium. Mentiri ergo adhibita iuratione, periurium eſt. Periurium ergo eſt vel iurando loqui falſum cum intentione fallendi, vel iurando loqui falſum ſine intentione fallendi, vel iurando loqui verum cum intentione fallendi.

Oppoſitio.

HIC opponitur. Si omnis qui falſum iurat, peierat, tunc qui alicui promittit dare ſub certo termino aliquid, quod tamen non faciet, ex quo iuravit, peieravit. quia falſum iuravit: non enim ita futurum erat ut iuravit. Ad hoc dici poteſt, quia non omnis qui iurat quod falſum eſt, ex quo iurat, periurus eſt, ſicut iſte de quo agimus; ſed ex quo propoſitum mutat, vel terminum tranſgreditur, iuratio talis ſit periurium reatu.

An iuratio ſit malum.

SI autem quæritur, utrum iurare ſit malum; dicimus aliquando malum eſſe, aliquando non. Sponte enim, & ſine neceſſitate iurare, vel falſum iurare, peccatum grande eſt: ex neceſſitate autem iurare, ſcilicet vel ad aſſerendam innocentiam, vel ad fœdera pacis confirmanda, vel ad perſuadendum auditoribus quod eſt eis utile, malum non eſt, quia neceſſarium eſt. Unde Auguſtinus (de ſerm. Dom. in mont. Lib.I. cap. XVII. circa med.) „ Iuramentum faciendum eſt in „ neceſſariis, cum pigri ſunt homines credere quod eſt eis utile.“ Iuratio non eſt bona, non tamen mala, cum eſt neceſſaria; ideſt, non eſt appetenda ſicut bona, non tamen fugienda tamquam mala, cum eſt neceſſaria. Non eſt enim contra præceptum Dei iuratio; ſed ita intelligitur Dominus prohibuiſſe a iuramento, ut, quantum in ipſo eſt, quiſque non iuret, quod multi faciunt in ore habentes iurationem tamquam magnum, atque ſuave aliquid. Apoſtolus enim novit præceptum Domini, & tamen iuravit. Prohibemur ergo (1) iurare cupiditate, vel delectatione iurandi. Quod ergo Chriſtus ait in Evangelio (Matth. v. 34.) „ Ego „ dico vobis, non iurare omnino: “ ita intelligitur præcepiſſe, ne quiſquam ſicut bonum appetat iuramentum, & aſſiduitate iurandi labatur in periurium. Quod vero addidit: „ Sit ſermo veſter, Eſt eſt, Non non: “ bonum eſt, & appetendum.„ Quod autem amplius eſt, a malo eſt; “ ideſt, ſi iurare cogeris, ſcias de neceſſitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid ſuades: quæ infirmitas utique malum eſt: unde quotidie precamur nos liberari, dicentes: „ Libera nos a „ malo. “ Ideo non dixit: Quod amplius eſt, malum eſt. Tu enim non facis malum, qui bene uteris iuratione; ſed a malo eſt illius qui aliter non credit, ideſt ab infirmitate, quæ aliquando pœna eſt, aliquando pœna, & culpa. Ibi ergo Dominus prohibuit malum, ſuaſit bonum, incluſit neceſſarium.

De

(1) *Al. deeſt* iurare.

De iuramento quod fit per creaturas.

QUæritur, utrum etiam liceat iurare per creaturam : quod non videtur, cum in lege ſcriptum ſit (ut Matth. v. 33.) „ Reddes autem Domino iuramen„ta tua : “ & Chriſtus in Evangelio (ibid. 34.) præcipiat „ non iurare omni„no neque per cælum, neque per terram, nec per Hieroſolymam, nec per ca„put tuum. “ Iudæis (1) quidem quaſi parvulis conceſſum fuit iurare per Creatorem, & præceptum ut, ſi iurare contingeret, non niſi per Creatorem iurarent, non per creaturam : quia iurantes per Angelos, & elementa, creaturas venerabantur honore : & melius erat hoc exhiberi Deo quam creaturis. Infirmis ergo illud prohibuit ; ſanctis vero qui in creaturis Creatorem venerabantur tantum, non prohibuit. Unde Ioſeph per ſalutem Pharaonis iuravit (Gen. xlii.) Dei iudicium in eo veneratus, quo poſitus erat in infimis. Chriſtus vero ita per creaturas iurare prohibuit, ne vel aliquid divinum in eis crederetur, pro quo reverentia eis deberetur, vel ne per eas iurantes falſum homines ſe iuramento non teneri putarent.

Quæ iuratio magis teneatur, an quæ fit per Deum, an quæ fit per Evangelia, vel per creaturas.

SI quæritur, quis magis teneatur, an qui per Deum, an qui per Evangelium, vel per creaturas iurat : dicimus, qui per Deum, quia per eum hæc facta, & ſancta ſunt. Unde Chryſoſtomus: * „ Si qua cauſa fuerit, modicum videtur „ facere qui iurat per Deum ; qui vero per Evangelium, maius aliquid feciſſe vi„detur. Quibus dicendum eſt : Stulti. Scripturæ propter Deum ſanctæ ſunt, non „ Deus propter Scripturas ; ita & creaturæ ſanctæ ſunt propter Deum. “

Quid eſt dicere, Per Deum.

HIC quæritur, quid ſit dicere, Per Deum iuro ; hoc eſt teſtem adhibere Deum. Iuravit enim Apoſtolus dicens (Rom. 1. 9.) „ Teſtis eſt mihi Deus ; “ ac ſi dixiſſet, Per Deum ita eſt. Unde Auguſtinus (de verb. Apoſtoli ſer. xxviii. „ cap. v.) „ Ridiculum eſt (2) putare, quod ſi dicas, Per Deum, iuras ; ſi di„cas, Teſtis eſt Deus, non iuras. Quid enim eſt, Per Deum, niſi teſtis eſt Deus? „ Aut quid eſt, Teſtis eſt Deus, niſi Per Deum iurare ? Quid autem eſt iura„re, niſi ius Deo reddere, quando Per Deum iuras, ius ſcilicet veritatis, & „ non falſitatis ? “ Item (cap. xii.) „ Ecce dico caritati veſtræ, & qui per lapi„dem iurat falſum, periurus eſt : quia non lapidem, qui non audit, ſed eius „ creatorem adhibet teſtem. “ Hoc eſt ergo iurare per quamlibet creaturam, ſcilicet creatorem eius teſtem adhibere. Eſt etiam quoddam genus iuramenti graviſſimum, quod fit per execrationem, ut cum homo dicit: Si iſtud feci, illud patiar, vel illud contingat filiis meis : ſecundum quem modum accipitur etiam interdum, cum aliquis iurando dicit, Per ſalutem meam, vel, Per filios meos, & huiuſmodi : obligat enim hæc Deo. Unde Auguſtinus (ibid. cap. vi.) „ Cum quis ait, „ Per ſalutem meam, ſalutem ſuam obligat Deo : cum dicit, Per filios meos, „ oppignorat eos Deo, ut hoc eveniat in caput eorum quod exit de ore ipſius : „ ſi verum, verum ; ſi falſum, falſum. Et ſicut per hoc iurans aliquando Deo „ hoc obligat, ita per Deum iurans, ipſum adhibet teſtem. “ In omni ergo iuratio-

(1) *Al.* *deeſt* quidem. (2) *Al.* putare hoc ſi dicas &c.

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Sive Auctor operis imperfecti hom. xliv. in Matth. ex qua refertur in Decretis cauſ. xxii. quæſt. 1. cap. *Si aliqua*.

ratione aut Deus teſtis adhibetur, aut creatura Deo obligatur, & oppignoratur: ut hoc ſit iurare, ſcilicet Deum teſtem adhibere, vel Deo aliquid oppignorare.

De illis qui iurant per falſos deos.

POſt hoc quæritur, utrum fide eius utendum ſit qui per dæmonia, vel idola iuraverit. De hoc Auguſtinus ſcribens ad Publicolam (epiſt. cliv.) ait: „ Te „ prius conſiderare volo, utrum ſi quiſpiam per deos falſos iuraverit, & fidem „ non ſervaverit; non ne tibi videtur bis peccaſſe? Bis utique peccavit: quia & „ iuravit per quos non debuit, & contra polliticam fecit fidem, quod non debuit. „ Ideoque qui utitur fide illius quem conſtat iuraſſe per deos falſos, & utitur non „ ad malum, ſed ad bonum, non peccato illius ſe ſociat qui per dæmonia iura- „ vit, ſed bono pacto eius qui fidem ſervavit. Et ſine dubitatione minus malum „ eſt per deos falſos iurare veraciter, quam per Deum verum fallaciter: quanto „ enim per quod iuratur, magis ſanctum eſt, tanto magis pœnale periurium eſt."

Quod iuramentum, quo incaute iuratur, non eſt obſervandum; nec votum, vel promiſſio iniuſte facta.

NUnc ſupereſt inveſtigare, utrum omne iuramentum implendum ſit. Si enim quis aliquid iuraverit contra fidem, & caritatem, quod obſervatum peiorem vergat in exitum, potius eſt mutandum quam adimplendum. Unde Ambroſius (de offic. Lib. I. cap. l.) „ Eſt contra officium nonnumquam promiſſum ſolvere „ ſacramentum, ut Herodes fecit." Item Iſidorus: * „ In malis promiſſis reſcin- „ de fidem: in turpi voto muta decretum. Quod incaute voviſti, non facias: „ impia enim eſt promiſſio quæ ſcelere adimpletur." Idem: ** „ Non eſt ob- „ ſervandum ſacramentum quo malum incaute promittitur; ut ſi quis adulteræ „ perpetuam fidem cum ea permanendi polliceatur. Tolerabilius eſt enim non im- „ plere ſacramentum quam permanere in ſtupro." Item Beda (homil. xliv. in decoll. S. Ioan.) „ Si quid nos incautius iurare contigerit, quod obſervatum pe- „ iorem vergat in exitum; libere illud ſalubriori conſilio mutandum noverimus, „ ac magis inſtante neceſſitate peierandum eſſe nobis quam pro vitando periurio „ in aliud crimen gravius eſſe divertendum. Denique iuravit David per Deum oc- „ cidere Nabal virum ſtultum; ſed ad primam interceſſionem Abigail feminæ „ prudentis remiſit minas. Revocavit enſem in vaginam, nec aliquid culpæ ſe ta- „ li periurio contraxiſſe doluit." Item Auguſtinus ait: *** „ Quod David iura- „ mentum per ſanguinis effuſionem non implevit, maior pietas fuit. Iuravit Da- „ vid temere, ſed non implevit iurationem maiori pietate." Ex his, aliiſque pluribus oſtenditur quædam iuramenta non obſervanda eſſe: & qui ſic iurat, vehementer peccat; cum autem mutat, bene facit; qui autem non mutat, dupliciter peccat, & quia iniuſte iuravit, & quia facit quod non debet.

Si eſt periurus qui non facit quod incaute iuravit.

QUI vero mutat, utrum periurus debeat dici, ſolet quæri. Beda ſupra (hom. xliv.) tale iuramentum vocavit periurium. Ioannes etiam Apocriſarius orientalium ſedium dixit: ****„ Sermo patris noſtri Sophronii ſignificat, quod melius eſt „ iurantem periurare quam ſervare ſacramentum in fractione ſanctarum imaginum."

Sed

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Lib. II. Synonimorum. Utraque Iſidori appendix refertur in Decretis cauſ. xxii. quæſt. iv. tum cap. *In malis*, tum cap. *Non eſt*. ** Lib. II. Sentent. ſive de ſummo Bono cap. iii. *** In ſerm. de decollat. S. Ioannis, vel x. de Sanctis. Ultima huius appendicis expreſſe habet Auguſtinus, præcedentia vero æquivalenter tantum. **** Ut refertur in Decretis cap. xxii. quæſt. iv. cap. *Adhinc* velut ex act. iv. Septimæ Synodi generalis.

Sed periurium dicitur tale iuramentum non obſervatum, & peierare qui non implet, quia falſum iuravit : non quia inde reus ſit quod non obſervat ; ſed quia iuravit iniuſtum, ex quo reus eſt, ſicut ille qui peierat.

De eo qui verborum calliditate iurat.

HOC etiam ſciendum eſt, quod quacumque arte verborum quis iuret, Deus tamen, qui conſcientiæ teſtis eſt, ita hoc accipit, ſicut ille cui iuratur, intelligit. Dupliciter autem reus fit qui & nomen Dei in vanum aſſumit, & proximum in dolo capit.

De illo qui cogit aliquem iurare.

QUæritur etiam, ſi peccat qui hominem iurare cogit. De hoc Auguſtinus ait (ſerm. XXVIII. de verbis Apoſt. verſus finem.) „ Qui exigit iurationem, „ multum intereſt, ſi neſcit illum iuraturum falſum, an ſcit. Si enim neſcit, & „ ideo (1) dicit, Iura mihi, ut fides ei ſit ; non eſt peccatum, tamen huma- „ na tentatio eſt. Si vero ſcit eum feciſſe, & cogit eum iurare ; homicida eſt.' Idem (in ſerm. 11. de decoll. Ioann. vel X. de ſanct.) „ Si provocat hominem „ ad iuramentum, & ſcit eum falſum iurare, vincit homicidam : quia homicida „ corpus occiſurus eſt, ille animam ; immo duas animas, & eius quem iurare „ provocavit, & ſuam. "

Ex concilio Aurelianenſi.

„ SAncta Synodus decrevit niſi pro pace facienda, ut omnes fideles ieiuni ad „ ſacramentum accedant. "

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de mendacio, hic determinat de periurio : & dividitur in duas partes. In prima determinat de periurio ; in ſecunda de iuramento, ibi, *Si autem quæritur, utrum iurare ſit malum ; dicimus aliquando malum eſſe, aliquando non*. Circa primum duo facit. Primo diffinit periurium ; ſecundo circa diffinitionem movet quamdam quæſtionem, ibi, *Hic quæritur, utrum ſit periurium ubi non eſt mendacium*. Circa quod tria facit. Primo movet quæſtionem, & ponit opinionem ad alteram partem quæſtionis. Secundo ponit opinionem ad contrariam partem, ibi, *Quibuſdam placet, quibuſdam non placet*. Tertio veritatem determinat, ibi, *Sed melius creditur*. Circa quod duo facit. Primo determinat veritatem ; ſecundo circa determinationem movet duas quæſtiones : quarum prima incipit ibi, *Cum vero quis iurat quod verum eſt, æſtimans eſſe falſum, quæritur quid ſit ibi periurium*. Secunda ibi, *Hic opponitur &c.*

Si autem quæratur, utrum iurare ſit malum ; dicimus aliquando malum eſse, aliquando non. Hic determinat de iuramento : & primo determinat de ipſo ex parte iurantis ; ſecundo ex parte iuramentum exigentis, ibi, *Quæritur etiam, ſi peccat qui hominem iurare cogit*. Circa primum tria facit. Primo inquirit, an iuramentum ſit licitum. Secundo determinat de forma iuramenti, ibi, *Quæritur etiam ſi liceat iurare per creaturam*. Tertio determinat de obligatione ipſius, ibi, *Nunc ſupereſt videre, utrum omne iuramentum implendum ſit*. Circa ſecundum duo facit. Primo determinat formam debitam iuramenti. Secundo inquirit, utrum liceat uti iuramento quod habet indebitam formam, ibi, *Poſt hoc quæritur, utrum fide eius utendum ſit qui per dæmonia, vel idola iuraverit*. Circa primum duo facit. Primo tangit formam iuramenti quod fit per execrationem, ibi, *Eſt etiam quoddam genus iuramenti graviſſimum, quod fit per execrationem*. Circa primum duo facit. Primo ponit formam iuramenti ; ſecundo exponit eam, ibi, *Hic quæritur quid ſit dicere : Per Deum iuro*. Circa primum duo facit. Primo ponit formam iuramenti ſecundum diverſa. Secundo comparat iuramenta ſecundum diverſa facta, ibi, *Si quæritur quis*

(1) al. dicit iuramentum, ut fides &c.

quis magis teneatur; *an qui per Deum*, *an qui per Evangelium*, *vel per creaturas iurat*; *dicimus qui per Deum*.

Nunc ſupereſt videre, utrum omne iuramentum implendum ſit. Hic determinat de obligatione iuramenti, & circa hoc tria facit. Primo oſtendit in quo caſu iuramentum obliget. Secundo utrum incurratur periurium ex iuramento non obligatorio, ibi, *Qui vero immutat*, *utrum periurus debeat dici*, *ſolet quæri*.

Quæritur etiam ſi peccat qui hominem iurare cogit. Hic duo facit. Primo inquirit, utrum liceat iuramentum exigere; ſecundo quo tempore ad iuramenta convenire debeant, ibi, *Sancta Synodus decrevit &c.*

QUAESTIO I.

HIC quæruntur quinque.
Primo. Quid ſit iuramentum.
Secundo. An iuramentum ſit licitum.
Tertio. De obligatione iuramenti.
Quarto. Quid ſit periurium.
Quinto. Utrum omne periurium, ſive iuramenti abuſio, ſit peccatum mortale.

ARTICULUS I.

Utrum iurare ſit idem quod Deum in teſtem invocare.

2. 2. *quæſt*. lxxxix. *art*. 1.

1. AD primum ſic proceditur. Videtur quod iurare non ſit idem quod Deum in teſtem invocare. Aliquando enim, ut in littera dicitur, licitum eſt per creaturas iurare. Sed tunc non videtur invocari divinum teſtimonium, ſed magis teſtimonium creaturæ. Ergo iurare non eſt Deum in teſtem invocare.

2. Præterea. Apoſtolus ad Heb. (cap. vi) dicit quod homines per maiorem ſe iurant: nec hoc ſolum de Deo intelligitur, ſed etiam de hominibus, qui ſupra nos ſunt: quia Ioſeph per ſalutem Pharaonis iuravit. Ergo iurare non eſt idem quod Deum in teſtem invocare.

3. Præterea. Non eſt idem eſſe iudicem, & teſtem. Sed in iuramento quod fit per execrationem, Deus videtur invocari ut iudex, ut cum dicimus: *Si hoc feci*, *ita mihi accidat*: qui modus ponitur Iob xxxi. Ergo non omne iuramentum fit per invocationem divini teſtimonii.

4. Præterea. Accipere teſtimonium a Deo, & ab homine non differt niſi materialiter. Sed ille qui invocat hominem in teſtem, non dicitur per hominem iurare. Ergo & ille qui invocat Deum in teſtem, non dicitur per Deum iurare.

5. Præterea. In littera dicitur ex verbis Auguſtini: *Iurare eſt ius veritatis Deo reddere*. Sed quicumque verum dicit, etiam ſi nullum invocet teſtimonium, ius veritatis Deo reddit. Ergo ad iuramentum non exigitur invocatio divini teſtimonii.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus, & habetur in littera: *Quid eſt iurare per Deum, niſi teſtis eſt Deus?* Sed iſta eſt communiſſima forma iurandi. Ergo iuramentum eſt invocatio divini teſtimonii.

Præterea. Omne illud quod ad confirmandum aliquid aſſumitur, quodammodo dat ei teſtimonium. Sed in iuramento divina veritas ad confirmationem noſtri dicti inducitur. Ergo iurare eſt Deum teſtem invocare.

Præterea. Controverſiæ non ſolent niſi teſtibus terminari. Sed finis omnis controverſiæ eſt iuramentum, ut dicit Apoſtolus ad Heb. (cap. vi.) Ergo iuramentum videtur eſſe aliqua invocatio divini teſtimonii.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod iuramentum proprie fit ad confirmationem eorum quæ in dubium veniunt audienti, de quibus loquens vel certitudinem habet, vel dicit ſe habere, & de illis dubiis quæ ex ſui natura dubitationem habent, ſicut ſunt facta contingentia, quæ per rationem confirmari non poſſunt. In aliis enim ridiculum videtur iuramentum exhibere. Horum ergo dubiorum certitudo fieri non poteſt niſi per aliquem cuius ſcientiæ nihil deſit, & cuius veritas infallibilis ſit. Hoc autem in ſolo Deo invenitur, & ideo eius teſtimonium ſolum ad huiuſmodi confirmationem efficax eſt. Sed teſtimonium eius aut aſſumitur ad huius confirmationem quod iam exhibitum eſt; & hoc non vocatur iuramentum, ſed magis probatio per auctoritatem: vel invocatur ad exhibendum; & hoc proprie iuramentum eſt. Et ideo aliquod iuramentum fit in quo ſimpliciter divinum teſtimonium invocatur, ut cum dicitur: *Teſtis eſt mihi Deus*: aliquod vero in quo ipſius teſtis invocati reverentia, qui teſtimonium credibile facit, proponitur vel in ſeipſo, ut cum dicitur, *Per Deum*, vel *Vivit Dominus*; vel in aliquo eius effectu

ſeſtu præcipuo, ut cum iuratur per cælum, vel per evangelium, vel per ſanctos. Aliquando vero ipſe modus teſtificationis ſpecificatur, ut cum dicitur: *Si non eſt ita, hoc mihi accidat*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum quis per creaturam iurat, eius Deum invocat. Hoc enim poteſt dupliciter fieri. Uno modo per aliquam creaturam, in qua divina magnificentia oſtenditur, quæ in teſtimonium inducitur. Alio modo dicitur in illa creatura effectus divinæ teſtificationis exquiri, ut cum dicitur, *Per caput meum*, vel *per ſalutem meam*.

Ad ſecundum dicendum, quod Ioſeph iurans per ſalutem Pharaonis, utroque dictorum modorum iurare potuit, vel quaſi oppignorans Deo ſalutem Pharaonis, cui aſtrictus erat; vel in poteſtate Pharaonis divinam magnificentiam venerans, & in teſtimonium inducens.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipſo quod Deus iudex efficitur, mendacium (*a*) vindicans, teſtificatur veritatem, vel falſitatem dicentis.

Ad quintum dicendum, quod ſicut veneratio quæ fit ſummæ maieſtati, habet ſpecialem modum, & nomen præ aliis venerationibus exhibitis quibuſcumque (dicitur enim latria) ita etiam invocatio teſtimonii infallibilis veritatis habet ſpecialem rationem, & nomen teſtificandi præ aliis teſtimoniis: & ideo invocare hominem in teſtem, & ſimiliter ſervire homini, non eſt ei latriam exhibere, ſicut ſervire Deo. Ideo tamen licet per creaturam iurare, non autem creaturæ latriam exhibere, quia teſtificatio divina in manifeſtatione conſiſtit: divina (*b*) autem nobis per creaturas manifeſtantur. Sed latria exhibetur ipſi inquantum in ſe ſummus eſt; & ideo non exhibetur ſibi in aliqua creatura.

Ad ultimum dicendum, quod tunc proprie dicitur aliquis ius veritatis dictæ a ſe Deo reddere, quando in ipſum ſicut in primam originem omnis veritatis ſuum dictum reducit; quod non fit in ſimplici aſſertione. Et ideo ſciendum, quod iuramentum quod fit per creaturas, quodammodo eſt licitum, & quodammodo illicitum. Si enim aliquis per creaturam iuret quaſi per primam originem veritatis, illicitum eſt iuramentum, & ad idolatriam pertinet. Si autem iuret quis per creaturam ut in qua prima veritas relucet, ſic licitum eſt iuramentum.

(a) *Al.* indicans. (b) *Nicolai* enim.

ARTICULUS II.

Utrum iuramentum ſit de per ſe appetendis.

2. 2. *quæſt.* lxxxix. *art.* 2. 3. & 5.

1.] AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod iuramentum ſit de per ſe appetendis. Sicut enim in littera dicitur, *iurare eſt ius veritatis Deo reddere*. Hoc autem eſt honeſtiſſimum, & appetendum. Ergo & iuramentum.

2. Præterea. In littera dicitur ex verbis Auguſtini (vel Hieronymi comment. in Matth. v.) *Quicumque iurat per aliquid, veneratur illud*. Sed venerationem Deo exhibere eſt appetendum, & frequentandum. Ergo iuramentum eſt huiuſmodi.

3. Præterea. Omnis actus in quo Deo conformamur, eſt per ſe bonus. Sed iurare eſt huiuſmodi: quia in Pſalm. cix. 4. dicitur: *Iuravit Dominus, & non pœnitebit eum*. Ergo iuramentum eſt per ſe bonum.

Sed contra. Nullius per ſe boni cupiditas, vel delectatio prohibetur. Sed, ſicut dicit Auguſtinus (Lib. de mendac. cap. xv.) prohibemur iurare cupiditate, vel delectatione iurandi. Ergo iurare non eſt per ſe bonum.

Præterea. Cuiuslibet per ſe boni frequentatio eſt utilis. Sed frequens iuratio prohibetur in Eccli. xxiii. 9. *Iurationi non aſſueſcat os tuum*. Ergo iurare non eſt bonum.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod etiam non ſit licitum. Omne enim quod prohibetur, eſt illicitum. Sed iuramentum eſt prohibitum: Matth. v. 34. *Ego autem dico, non iurare omnino*: & Iac. ult. 12. *Ante omnia, fratres mei, nolite iurare*. Ergo iuramentum eſt illicitum.

2. Præterea. Nullius rei voluntas prohibetur, niſi peccati. Sed voluntas iurandi prohibetur, cum dicitur, Nolite iurare, ut ſancti, & magiſtri dicunt. Ergo iurare eſt illicitum.

3. Præterea. In fortibus, & iudiciis quæ fiunt per ignem, & aquam, vel per duellum, expectatur divinum teſtimonium; & propter hoc ſunt prohibita, quia in his videtur eſſe quædam Dei tentatio. Sed iuramentum eſt invocatio divini teſtimonii, ut dictum eſt. Ergo iuramentum eſt illicitum.

Pppp Sed

Sed contra eſt quod Apoſtolus in multis locis iuravit, ut patet Rom. 1. 9. *Teſtis eſt mihi Deus &c.*

Præterea. Nullus actus cadens ſupra debitam materiam eſt illicitus, ſi non fiat ibi alterius circumſtantiæ corruptio. Sed iurare per Deum, eſt actus cadens ſuper debitam materiam. Ergo cum non importetur in hoc alicuius circumſtantiæ corruptio, videtur quod ſit licitum.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod non requirantur iſti tres comites qui in littera ponuntur, ad hoc quod iuramentum ſit licitum, ſcilicet veritas, iuſtitia, & iudicium. Ubi enim non eſt veritas, non eſt iuſtitia, quia veritas iuſtitiæ pars eſt. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo veritas non debet connumerari iuſtitiæ.

2. Præterea. Iudicium non videtur aliud eſſe quam executio iuſtitiæ. Ergo poſita iuſtitia ſuperfluum eſt ponere iudicium.

3. Præterea. Iuramentum quod fit ſine iſtis comitibus, eſt periurium, ut in littera dicitur. Si ergo iudicium eſt comes iuramenti, numquam licebit iurare extra iudicium; quod falſum eſt.

4. Præterea. Multa alia requiruntur ad iuramentum quam iſta tria, ſicut debita forma iurandi, debitum tempus ſtatutum, ut ſcilicet ieiuni ad iuramentum accedant, & multa huiuſmodi. Ergo videtur quod non ſint tantum tres comites iuramenti.

5. Præterea. In omnibus factis noſtris requiruntur iſta tria. Ergo non magis debent poni comites iuramenti quam aliorum noſtrorum operum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſicut in confirmatione quæ fit per rationes, duo ſunt, ſcilicet medium probans, & id quod probatur; ita etiam in confirmatione iuramenti eſt dictum humanum quaſi probandum, & divinum teſtimonium quaſi medium probans. Medium autem ſecundum artem ſyllogiſticam debet eſſe ex eodem genere: unde in neceſſariis ſumuntur neceſſaria: & in contingentibus contingentia. Veritas autem humanorum verborum eſt minimæ firmitatis, tum ex hoc quod error facile rationi accidit, tum ex hoc quod lingua prona eſt ad defectum: & ideo divinam veritatem, quæ eſt omnino infallibilis, ad dicta noſtra confirmanda aſſumere non multum convenit, niſi neceſſitas incumbat. Et ideo iuramentum non eſt computandum inter ea quæ ſunt per ſe appetenda, ſed inter ea quæ propter neceſſitatem fiunt, ſicut ſunt bona utilia, ut ſectio vulneris, vel aliquid huiuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ſuppoſito quod iurandum ſit, iuſtum eſt quod per Deum iuretur, quia in hoc vis originalis omnis veritatis (a) verbi recognoſcitur; non tamen oportet quod iurare ſimpliciter ſit per ſe iuſtum, & bonum.

Ad ſecundum dicendum, quod veneratio divina conſiſtit in ipſo iuramento quaſi medio aſſumpto; ſed applicatio eius ad materiam in qua de facili eſt defectus, non eſt omnino conveniens.

Ad tertium dicendum, quod in iuramento divino medium aſſumitur ex eodem genere: quia ſicut Deus eſt immutabilis, ita etiam in dicto ſuo falſitas eſſe non poteſt: & propter hoc iuramentum eius eſt per ſe bonum: nec eſt ſimile de noſtro iuramento.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod aliquid poteſt habere indecentiam dupliciter, vel per ſe, vel ex eo quod ſequitur. Quod autem ex ſe indecentiam habet, nullo modo poteſt licitum eſſe, quantumcumque neceſſitas incumbat, ſicut patet in ſtupro, & in aliis quæ ſunt mala ex genere. Quod autem habet indecentiam propter periculum ſequens, duo requirit ad hoc quod convenienter fiat. Unum eſt cautela ſufficienter cavens illud periculum; aliud eſt utilitas conſequens, ſicut patet in ſectione vulneris. Si enim per eam ſanitas reddatur, & talis cautela adhibeatur quod membra cetera non lædantur, convenienter fit. Iuramentum autem inconvenientiam quamdam videtur habere, ut dictum eſt, propter defectibilitatem humanorum verborum, ad quæ aſſumitur veritas immutabilis. Si autem humana verba eſſent hoc modo defectibilia quod ſemper neceſſe eſſet ea deficere, omnino iuramentum de ſe indecentiam haberet, & nulla neceſſitate liceret iurare. Sed quia verba humana non ſemper deficiunt, ſed aliquando veritatem habent; ideo diligenti cautela adhibita, ut defectus evitetur, licet iurare propter aliquam neceſſitatem.

Ad

(a) *In editis* ſibi.

Ad primum ergo dicendum, quod iuramentum omnino non eſt prohibitum neque per Chriſtum, neque per Apoſtolum eius; ſed eſt prohibita facilitas iurandi propter periculum, ut ſcilicet quis non ex quacumque cauſa iuret, nec iuramentum affectet tamquam per ſe bonum.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas abſoluta eſt per ſe boni; ſed eius quod eſt bonum tantum propter imminentem neceſſitatem, non eſt voluntas abſoluta, ſed ex ſuppoſitione. In his ergo quæ ſunt per ſe mala, utraque voluntas prohibetur; in his vero quæ ſunt per ſe bona propter neceſſitatem aliquam, prohibetur prima voluntas, & non ſecunda: & hoc modo prohibetur voluntas iurandi.

Ad tertium dicendum, quod in prædictis factis ubi expectamus divinum iudicium, vel teſtimonium, præfigit homo quaſi terminum, & modum Deo teſtimonium reddendi; & ideo eſt quædam Dei tentatio: ſed in iuramento non fit ita, & ideo non eſt ſimile.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod ad hoc quod iuramentum ſit rectum; tria requiruntur. Unum ex parte ipſius rei de qua iuratur; & ſic requiritur veritas per quam dictum rei adæquatur, alias dictum non eſſet confirmatione dignum. Aliud requiritur ex parte cauſæ pro qua iuratur; & ſic requiritur iuſtitia, alias non eſſet debita neceſſitas. Tertium requiritur ex parte iurantis: & ſic requiritur ut cum diſcretione iuret, alias non adhiberetur debita cautela; & ſic eſt iudicium.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas non accipitur hic ſecundum quod eſt pars iuſtitiæ, ſed ſecundum quod eſt adæquatio vocis ad rem.

Ad ſecundum dicendum, quod iudicium non accipitur hic quod eſt unius in ordine ad alterum, quod eſt executio iuſtitiæ; ſed quod eſt alicuius ad ſeipſum in hoc quod diſcutit quid facere debeat, & quid accidere poſſit.

Et per hoc patet ſolutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod in iudicio, quod eſt diſcretio iurantis, includitur debita forma, & eventus, & tempus, & omnia quæ ex parte iurantis conſideranda occurrunt.

Ad quintum dicendum, quod propter periculum quod in iuramento imminet, præ aliis noſtris actibus, præcipue iuramento iſti comites adhibentur.

ARTICULUS III.

Utrum iuramentum incautum ſit obligatorium.

2. 2. *quæſt.* lxxxix. *art.* 7.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod iuramentum incautum ſit obligatorium. Iuramentum enim incautum dicitur quod vergit in exitum malum, vel minus bonum. Sed tale fuit iuramentum quod Ioſue Gabaonitis exhibuit (Ioſue ix.) quod contra præceptum Dei fuit, quo præceperat ne cum Gentibus fœdus inirent; & tamen obſervavit illud iuramentum, reputans ſe obligatum. Ergo iuramentum incautum eſt obligatorium.

2. Præterea. Eſto quod aliquis iuret numquam ſe intraturum religionem, illud iuramentum incautum reputatur; & tamen videtur quod ſit obligatorium, quia ſine peccato poteſt religionem non ingredi: ſi autem intret, periurium incurrit. Quilibet autem obligatur ad hoc ut bonum illud dimittat quod ſine peccato fieri non poteſt. Ergo iuramentum incautum videtur obligatorium.

3. Præterea. Si aliquis iuret ſe numquam prælationem recipere, hoc iuramentum ſimiliter reputatur incautum, eo quod impeditur utilitas communis; & tamen, ut videtur, obligat ad ſui obſervationem: quia ſi etiam non iuraſſet, laudabile eſt ut prælationem quis fugiat. Ergo iuramentum incautum eſt obligatorium.

Sed contra. Sicut Bernardus dicit (de præcepto & diſpenſatione in princ.) quod pro caritate inſtitutum eſt, contra caritatem non militat. Sed iuramentum pro caritate inſtitutum eſt. Cum ergo per iuramentum incautum caritas impugnetur, quia eſt de aliquo malo faciendo, vel de aliquo bono omittendo, videtur quod tale iuramentum non ſit obligatorium.

Præterea. Nihil attingit propriam virtutem, niſi quando perfectum eſt, ut dicitur VII. Phyſ. (text. xviii.) Sed virtus iuramenti eſt obligare. Cum ergo iuramentum perficiatur tribus comitibus, videtur quod iuramentum, ubi tres comites non occurrunt, non ſit obligatorium. Sed in omni iuramento incauto deeſt iuſtitia, ſi illicitum ſit quod iuratur; vel iudicium, ſi per hoc ali-

Digitized by Google

aliquod bonum impediatur. Ergo iuramentum incautum non eſt obligatorium.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod iuramentum coactum non ſit obligatorium. Nullus enim poteſt ad aliquod ſpeciale obligari, niſi ſeipſum obliget. Sed nullus dicitur aliquid facere, niſi quod volens facit. Cum ergo iuramentum coactum voluntatem iurantis excludat, videtur quod tale iuramentum non ſit obligatorium.

2. Præterea. Maior eſt obligatio matrimonii quam iuramenti: quia ſi aliquis iuravit ſe numquam matrimonium initurum, & poſtea matrimonium conſummaverit, tenetur in matrimonio perſeverare. Sed coactio contractum impedit matrimonium. Ergo etiam impedit obligationem iuramenti.

3. Præterea. Iuramentum non obligat niſi in hac neceſſitate ut peccatum evitetur. Sed coactio excludit reatum peccati: unde Lucia dixit: *Si invitam me violare feceris, caſtitas mihi duplicabitur ad coronam*. Ergo etiam obligationem iuramenti tollit.

Sed contra eſt auctoritas Auguſtini, qui reſpondit ex conſilio B. Ambroſii cuidam, qui coactus iuraverat quamdam ducere uxorem, quod matrimonium teneret.* Ergo videtur quod coactum iuramentum ſit obligatorium.

Præterea. Iuramentum cui non deeſt aliquis ſuorum comitum, eſt obligatorium. Sed coactio non tollit aliquem comitem iuramenti. Ergo non aufert obligationem a iuramento.

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod iuramentum non obliget ſecundum intentionem recipientis. Nullus enim debet ad ignotum obligari. Sed intentio iuramentum recipientis eſt mihi ignota. Ergo iuramentum meum non obligat me ſecundum intentionem illius.

2. Præterea. Iuramentum exhibetur ad confirmationem ſermonis iurantis. Sed intentio iurantis propinquior eſt ſermoni ſuo quam intentio alterius. Ergo magis obligat ſecundum intentionem iurantis quam recipientis.

3. Præterea. Ad obligationem iuramenti voluntas iurantis requiritur, qui ſeipſum obligat. Sed ſi deſit ei intentio obligandi ſe ſecundum intentionem recipientis, non eſt ibi voluntas obligationis. Ergo iuramentum illud non erit obligatorium ſecundum intentionem recipientis.

Sed contra. Iuramentum inſtitutum eſt ut per ipſum fiat fides de ſermonibus iurantis recipienti. Sed hoc non eſſet niſi ſecundum ſuum intellectum iuramentum accipiendum eſſet. Ergo iuramentum obligat ſecundum intentionem recipientis.

Præterea. Fraus, & dolus nemini debet patrocinari. Hoc autem accideret, ſi aliquis doloſe iurans ſecundum ſuam intentionem tantum obligaretur. Ergo obligatur ſecundum intentionem recipientis.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod duplex eſt iuramentum: unum aſſertorium, & aliud promiſſorium. Promiſſorium iuramentum eſt de eo quod in futurum a iurante faciendum expectatur vel per ſe, vel per alium. Aſſertorium vero eſt quod fit ad confirmationem veritatis & præſentis, & præteritæ, ſi etiam cauſa non ſimus. In iuramento ergo aſſertorio eſt una tantum obligatio, ſcilicet qua quis obligatur ad peccatum, ſi veritas ſuo iuramento deſit. In iuramento autem promiſſorio eſt duplex obligatio. Unam qua quis obligatur ad faciendum hoc quod iuramento promiſit; alia qua obligatur ad peccatum, ſi non fecerit. His ergo viſis ſciendum, quod ſicut non omnis aſſertio eſt digna ut iuramento firmetur, ita nec omnis promiſſio, ſed illa tantum quæ utilitatem aliquam continet: unde ſi promiſſio quæ eſt de aliquo quod ſalutem impediat, ſive ſit contrarium ſaluti, ſive viæ perfectæ in ſalutem, iuramento firmetur, ex hoc ipſo iuramentum efficitur indebitum, quaſi actus cadens ſuper indebitam materiam: unde obligat ſecunda obligatione quæ eſt ad peccatum, nec remanet ei virtus obligandi prima obligatione ad faciendum. Prima enim obligatio eſt ad vitandum ſecundam obligationem: unde iuramentum quod de neceſ-

EX EDIT. P. NICOLAI.

* Ut videre eſt in Decretis cauſ. XXII. cap. *Inter cæteras*.

neceſſitate ad peccatum obligat, ipſo facto ab alia obligatione vacuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod iuramentum Ioſue non erat de eo quod ſecundum ſe eſſet illicitum, ſed de eo quod factum erat illicitum, quia prohibitum: unde in hoc ſufficiebat intentionem ſervare prohibentis. Et ideo, ut dicit Ambroſius in Lib. de offic. (III. cap. x.) mulctavit eos meliori morte, ſcilicet obſequio myſterii divini, ut eſſet clementior ſententia: & ſic quodammodo occiſi ſunt ſervilitate, quæ eſt mors interpretativa ſecundum leges.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſo facto quo quis iurat ſe religionem non intraturum, periurus eſt. Quamvis enim liceat ſibi religionem non intrare, non tamen licet obicem Spiritui ſancto ponere: & ideo non oportet ut ad cavendum crimen periurii, quod iam vitari non poteſt, religionis ingreſſum omittat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis prælationem fugere poſſit quandoque ex bono procedere, tamen pertinaciter reſiſtere, ſemper malum eſt, ſicut patet in Gloſſa *Gregorii* * Hierem. 1. qui hoc probat exemplo Hieremiæ, & Moyſi, qui cum primo recuſaſſent prælationis officium, ad ultimum humiliter obedierunt. Unde huiuſmodi iuramentum incautum reputatur: quia, quantum in ſe eſt, providentiæ divinæ præiudicat, & obedientiam ad ſuperiores excludit, quibus in hoc obedire tenetur.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod coactio in iuramento aſſertorio non poteſt eſſe ſufficiens: quia nihil poteſt ſufficienter cogere ad hoc quod homo mortaliter peccet; quod contingit, ſi falſum cum iuramento aſſerat: unde tale iuramentum quantumcumque coactum, eſt obligatorium ad peccatum. In iuramento autem promiſſorio ſciendum, quod coactio poteſt eſſe ſufficienter cogens ad promittendum: quia ut maius periculum evitetur, poteſt aliquis aliquid promittere ſibi damnoſum; quod ſine peccato contingere poteſt: & tunc talis coactio, ſi ſit ſufficiens quæ in conſtantem virum cadere poſſit, tollit obligationem iuramenti in foro contentioſo: quia ei qui vim intulit, non competit actio ex obligatione illius iuramenti. Sed in foro conſcientiæ eſt obligatorium: quia magis debet homo ſubire temporale damnum quam fidem frangere. Habet tamen remedium ut in iudicio ab eo repetat. Quod ſi iuraverit ſe non repetiturum, poteſt iudici denuntiare, qui ex officio ſuo debet raptorem ad reſtituendum cogere. Si autem iuraverit ſe non denuntiaturum, contra correptionem fraternam iuravit, & non tenetur obſervare.

Ad primum ergo dicendum, quod coactio non poteſt facere in tali caſu violentum abſolute, ſed violentum mixtum: quia oportet ut qui iurat, membra moveat ad loquendum, & ſua voluntate: tale autem violentum, ut dicit Philoſophus in III. Ethic. (cap. 1.) quamvis ſimpliciter ſit involuntarium, tamen hic, & nunc eſt voluntarium: quia ad vitandum maius malum vult minus damnum ſubire.

Ad ſecundum dicendum, quod coactio tollit obligationem matrimonii, quia non ſolum requirit conſenſum, ſed etiam conſenſum liberum; quod non eſt in obligatione iuramenti.

Ad tertium dicendum, quod Lucia loquitur de violento ſimpliciter, in quo patiens nihil confert agenti. Tale autem violentum non poteſt eſſe in tali caſu.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod iuramentum promiſſorium, ut dictum eſt, obligat hac neceſſitate ut culpa evitetur: unde obligat ad omne illud faciendum quo non facto culpa incurritur. Diſtinguendum eſt ergo in eo qui iurat: aut enim ſimpliciter, aut doloſe iurat. Si iurat doloſe, ex duabus partibus poteſt culpa ſequi, ſcilicet ex fractione iuramenti, & ex dolo. Quamvis ergo ex ipſa ratione iuramenti, inquantum iuramentum, non obligetur ad ſervandum ipſum niſi ſecundum ſuam intentionem, tamen ex neceſſitate iuramenti, inquantum fuit doloſum, obligatur ad obſervandum taliter quod ex dolo alius non lædatur: & hoc eſt quando ſecundum intentionem recipientis implet iuramentum. Si autem ſimpliciter iuret abſque dolo, tunc in foro conſcientiæ non obligatur niſi ſe-

Ex Edit. P. Nicolai.

* Ex eius Libro de paſtorali cura part. 1. cap. vii. ubi plenius ea de re, ut in Gloſſa.

Digitized by Google

ſi ſecundum ſuam intentionem; ſed in foro contentioſo, ubi intentio ignoratur, obligatur ſecundum quod verba communiter accipi ſolent.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS IV.

Utrum periurium ſit mendacium iuramento firmatum.]

2. 2. *quaeſt.* XCVIII. *art.* I.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod periurium non ſit mendacium iuramento firmatum. Omne enim mendacium eſt falſa vocis ſignificatio, ut in præcedenti diſtinct. dictum eſt. Sed periurium poteſt eſſe ſine falſa vocis ſignificatione: quia, ſicut in littera dicitur, qui iurat verum quod putat eſſe falſum, periurus eſt. Ergo non omne periurium eſt mendacium iuramento confirmatum.

2. Præterea. Periurium quandoque incurritur in iuramentis quæ de futuris contingentibus fiunt. Sed in futuris contingentibus non eſt veritas, vel falſitas determinata, ut probat Philoſophus (I. Perier. cap. VI.) & ſic periurium poteſt eſſe ſine falſa vocis ſignificatione, & ſine mendacio.

3. Præterea. In littera dicitur, quod qui falſum iurat, quod credit eſſe verum periurus eſt. Sed talis non mentitur. Ergo periurium poteſt eſſe ſine mendacio.

4. Præterea. Hieronymus dicit (in Hierem. cap. IV.) quod iuramentum quod tres comites non habet, eſt periurium. Sed defectus iuſtitiæ, vel iudicii non facit mendacium, ſed ſolum defectus veritatis. Ergo non omne periurium eſt mendacium.

5. Præterea. Periurium nihil aliud eſt, ut videtur, quam perverſum iuramentum. Sed iuramentum pervertitur non mendacio tantum, ſed etiam per falſam formam iurandi, ſicut qui iurat per idola. Ergo periurium poteſt eſſe ſine mendacio.

In contrarium eſt diffinitio quæ in littera ponitur.

Præterea. Iuramentum eſt ad confirmationem veritatis. Sed mendacium veritati opponitur. Ergo periurium quod eſt perverſitas iuramenti, eſt mendacium.

Præterea. Iurare eſt ius veritatis Deo reddere. Sed quicumque ſine mendacio iurat, ius veritatis Deo reddit. Ergo ſine mendacio eſt iuramentum, & non periurium.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod quælibet res denominatur a ſuo complemento: & nomen quod ſumitur a defectu alicuius rei, proprie denominat defectum qui accidit circa complementum alicuius rei. Iuramentum autem in confirmatione veritatis completur, ſicut ſyllogiſmus in confirmatione concluſionis. Unde ſicut dicitur inſyllogizatum eſſe, quando concluſio non ſequitur ex præmiſſis, non autem quando aliqua præmiſſarum eſt falſa manente forma debita; ita etiam periurium, quod defectum iuramenti nominat, ſignificat defectum qui accidit in re quæ iuramento confirmanda erat. Defectus autem confirmationi veritatis contrarius, eſt mendacium: & ideo periurium, proprie loquendo, nominat defectum mendacii in iuramento.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aſſertio illius qui dicit verum, putans eſſe falſum, non ſit mendacium abſolute, eſt tamen mendacium in comparatione ad dicentem, unde & ipſe mentiri dicitur: unde & in hoc periurio eſt aliquo modo mendacium.

Ad ſecundum dicendum, quod futurum non poteſt habere veritatem determinatam niſi in ſua cauſa quæ determinatur ad aſſectum illum. Cauſa autem contingentium quæ per nos fiunt, eſt noſtra voluntas; quæ quidem determinatur ad effectum per propoſitum fixum de aliquo faciendo; & tale propoſitum ſignificat ſe habere qui iurat ſe aliquid facturum: unde ex hoc ipſo quod iurat illud ad quod fixum propoſitum non habet, mendacium incurrit, & periurium.

Ad tertium dicendum, quod iuramentum non eſt exhibendum niſi de eo de quo quis certitudinem habet: unde quicumque iurat aliquid, ſignificat ſe de hoc certum eſſe. De falſo autem certitudo eſſe non poteſt: unde qui iurat falſum quod putat eſſe verum, ex ipſo mo... (a) aſſertionis quodammodo mendacium incurrit, quamvis aſſertum ipſum ſecundum ſe non ſit mendacium.

Ad quartum dicendum, quod iuramentum promiſſorium, in quo deeſt iuſtitia, vel iudicium, aliquo modo continet mendacium quantum ad id quod fieri debet: quia unuſquiſque tenetur abſtinere ab eo quod

(a) Al. affectionis.

Digitized by Google

quod eſt illicitum, & bonis, & perfectioribus non contra niti: unde ex hoc quod iurat aliquid illicitum, obligatus remanet quodammodo ad menriendum.

Ad quintum dicendum, quod non omnis perverſitas iuramenti facit periurium, ſed illa tantum quæ eſt in eius complemento, ut dictum eſt.

ARTICULUS V.

Utrum omne periurium ſit peccatum mortale.

2. 2. *queſt.* XCVIII. *art.* 3. & 4.

1. AD quintum ſic proceditur. Videtur quod non omne periurium ſit peccatum mortale. Sicut enim contingit mentiri iocoſe, ita & periurare. Sed mendacium iocoſum non eſt peccatum mortale. Ergo nec periurium.

2. Præterea. Contingit quod propter conſuetudinem iurandi aliquis ex lapſu linguæ falſum iurat: & eſſet grave dicere, quod talis mortaliter peccaret. Ergo non omne periurium eſt mortale peccatum.

3. Præterea. Sicut iurare falſum, ita etiam iurare ſine cauſa prohibetur præcepto ſecundo decalogi: *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum.* Sed iurare ſine cauſa non ſemper eſt peccatum mortale. Ergo nec iurare falſum: ergo ut prius.

Sed contra. Auguſtinus in quodam ſermone (de verb. Apoſt. ſerm. XXVIII.) dicit, quod falſa iuratio pernicioſa eſt. Sed nihil dicitur eſſe pernicioſum niſi peccatum mortale. Ergo periurium eſt peccatum mortale.

Præterea. Omne quod eſt contrarium præcepto legis, eſt peccatum mortale. Sed periurium directe contrariatur huic præcepto: *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum.* Ergo &c.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non liceat iuramentum recipere, vel exigere. Nam ſuper illud Rom. 1. 9. *Teſtis eſt mihi Deus*, dicit Gloſſa:* „ Tu non facis malum qui bene uteris iuratione, ut alteri ſuadeas quod utile eſt; „ ſed a malo eſt, ſupple illius qui recipit, „ iuramentum." Ergo recipiens iuramentum peccat.

2. Præterea. Ille qui exigit ab aliquo iuramentum, vel ſcit eum iurare verum, vel ſcit eum iurare falſum, vel neſcit an falſum, an verum iurer. Si ſcit eum iurare verum, videtur peccare, quia pro nihilo facit eum iurare. Si ſcit eum iuraturum falſum, homicida illius eſt, ut in littera dicitur. Si autem neſciat (*a*) alterutrum, de hoc dicit Auguſtinus ** ſuper illud Rom. 1. *Teſtis eſt mihi Deus*: „ Non audeo dicere hoc non eſſe peccatum, ſed humana tentatio eſt." Ergo exigere iuramentum quolibet modo peccatum eſt.

3. Præterea. Rom. 1. dicitur, quod qui conſentiunt male facientibus, digni ſunt morte. Sed qui iurat per idola, peccat mortaliter: qui autem ab eo iuramentum recipit, videtur ei conſentire. Ergo ad minus recipiens tale iuramentum, peccat.

Sed contra eſt quod legitur Gen. XXXI. de Iacob, qui recepit iuramentum Laban, qui ſcilicet per deos ſuos iuravit: nec eſt dicendum quod peccaverit.

Præterea. Sine quo non poteſt ordo iudiciarius obſervari, non videtur eſſe peccatum. Sed ordo iudiciarius in multis caſibus ſine receptione iuramenti obſervari non poſſet. Ergo recipere iuramentum non eſt peccatum.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod iuramentum eſt duplex. Quoddam in quo aliquis percipit ſe iurare; & tunc ſi falſum iurat, credo quod ſemper peccet mortaliter, ſive ſit iuramentum ſolemne, ſive non ſolemne, & præcipue quando percipit eſſe falſum quod iurat. Quoddam vero iuramentum eſt in quo homo non attendit ad iuramentum, & quaſi non percipit ſe iurare, ſed ex lapſu linguæ in iuramentum prolabitur: & quia tunc quaſi neſciens iurat, & neſciens non reputatur voluntarius, ideo in tali caſu videtur quis non voluntarie iurare. Unde ſi ſit falſum hoc de quo iurat, ſive percipiat eſſe falſum,

(*a*) *Al.* alterum, quia de hoc &c

Ex Edit. P. Nicolai.

* Non moderna, ſed vetus ex Lib. I. de ſerm. Domini in monte cap. XVII. deſumpta; etſi moderna id implicite innuet. * * In eadem veteri Gloſſa tantum, non in moderna. Sumptum eſt autem ex ſerm. XXVIII. de verbis Apoſtoli.

Digitized by Google

ſum, ſive non, dummodo non ſit mendacium pernicioſum, non dico quod ſit peccatum mortale, ſed veniale; valde tamen cavendum propter vicinitatem ad mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod non eſt ſimile de mendacio, & periurio: quia iuramentum non eſt niſi cum magna cautela adhibendum, ut dictum eſt, & propter utilitatem aliquam: unde ſi iocoſe aliquis periurat, non excuſabitur.

Ad ſecundum patet ſolutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod iurare ſine cauſa non directe opponitur illi præcepto, ſed indirecte. Directe autem opponitur ei iurare falſum: quia hoc eſt quod confirmari non poteſt, unde vana eſt iuratio. Unde non oportet quod iurare ſine cauſa ſemper ſit mortale peccatum, ſicut iurare falſum.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ſicut iurare non ſemper malum eſt, ſed quandoque eſt licitum, quando pro neceſſitate aliqua, & cum cautela iuratur; ita etiam iuramentum recipere, vel exigere ex cauſa neceſſaria, & aliis debitis circumſtantiis obſervatis, poteſt eſſe ſine peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod non intelligitur ibi malum culpæ, ſed malum pœnæ, quod eſt ex ignorantia illius qui iuramentum recipit: ſi enim ſciret an eſſet verum hoc pro quo iuratur, iuramento opus non eſſet.

Ad ſecundum dicendum, quod quando aliquis ſcit, vel probabiliter credit quod aliquis peierabit, non licet ei iuramentum exigere, niſi forte ſit in loco iudicii: quia iuramentum in iudiciis non tantum exhibetur propter iudicem, ſed propter alios: unde non eſt in poteſtate eius iuramentum remittere, quod ſecundum ordinem iuris exhibendum eſſet. Similiter ſi ſciat eum iuraturum verum, poteſt licite iuramentum exigere non pro ſe, ſed pro aliis qui hoc neſciunt. Si autem dubitet, dubitatio ex tanta ſuſpicione procedere poteſt, quod cum peccato erit. Et ideo Auguſtinus non audet dicere quod ſit ſine peccato; non tamen dicit quod ſemper ſit peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui iurat per idola, peccat quidem quantum ad formam iuramenti, ſed non quantum ad aſſertionem veri, vel promiſſionem alicuius quod redundat in bonum commune: & quantum ad hoc poteſt ei conſentiri ſine peccato, ſed non quantum ad primum: & ideo iuramento eius uti poſſumus quandoque ſine peccato.

EXPOSITIO TEXTUS.

Nunc de periurio videamus. Videtur quod tractatum iſtum ponere debuerit in expoſitione ſecundi præcepti. Sed dicendum, quod periurium ad ſui cognitionem præſupponit mendacium: & ideo neceſſitate tractandi, poſt mendacium de periurio tractavit.

Infirmis ergo illud prohibuit. Propter duo pericula. Primo ne aliquod numen creaturis ineſſe crederent. Secundo ne tali iuramento ſe obligari non credentes, fidem frangerent.

Qui vero per Evangelium, maius quiddam feciſſe videtur. Hoc ideo contingit, quia in ſolemni iuratione, ubi maior deliberatio adhibetur, tali forma in iurando utimur.

Sancta Synodus decrevit &c. Ratio inſtitutionis fuit, quia ad iuramentum requiritur ſumma cautela, quæ exigit ſobrietatem. Excipiuntur tamen caſus illi in quibus mora (*a*) protraheret periculum, ſicut eſt pro pace facienda.

(a) *Nicolai trraheret.*

D I.

DISTINCTIO XL.

De ſexto, & ſeptimo præcepto ſecundæ tabulæ.

SExtum præceptum eſt : „ Non deſiderabis uxorem proximi tui . Septimum : „ Non concupiſces domum proximi tui , non ſervum , non ancillam &c. “ Sed videtur præceptum de non concupiſcendis rebus proximi unum cum eo eſſe quo dicitur : „ Non furaberis : “ & præceptum de non concupiſcenda uxore unum eſſe cum eo quo dicitur : „ Non mœchaberis . “ Poterat enim præceptum non furandi in illa generalitate intelligi , ubi de non concupiſcenda re proximi præcipitur : & in eo quod dictum eſt , „ Non mœchaberis, “ poterat illud intelligi, „ Non concupiſces uxorem proximi tui “ (ex Aug.quæſt.lxxı.ſup. Exod.) Sed in illis duobus præceptis non mœchandi , & non furandi , ipſa opera notata ſunt , & prohibita; in his vero extremis ipſa concupiſcentia . Multum ergo differunt illa ab iſtis . Unde illi præcepto non mœchandi fit ſuperadditio in Evangelio, ubi omnis concupiſcentia mœchandi prohibetur.

Quare lex comprimere dicitur non animum , ſed manum.

SEd cum hic prohibetur concupiſcentia alienæ uxoris , & alienæ rei , quare dicitur lex comprimere manum , & non animum ; Evangelium vero & manum , & animum? Illud de lege dicitur ſecundum cæremonialia , non ſecundum moralia ; vel quia in lege non eſt generalis prohibitio omnis mortiferæ concupiſcentiæ, ut in Evangelio.

Quid ſit littera occidens .

SI vero quæritur , quam vocat Apoſtolus litteram occidentem ; ea certe eſt decalogus , qui non dicitur littera occidens , eo quod mala ſit lex ; ſed quia prohibens peccatum , auget concupiſcentiam , & addit prævaricationem , niſi liberet gratia : quæ gratia non ſic abundabat in lege ut in Evangelio . Lex ergo bona eſt , & tamen occidit ſine gratia , cum ſit virtus peccati quæ iubet quod ſine gratia impleri non poteſt . Gratia autem deerat , & ideo littera occidens erat . Diſtat autem Evangelii littera a legis littera , quia diverſa ſunt promiſſa: ibi terrena , hic cæleſtia promittit . Diverſa etiam ſacramenta : quia illa tantum ſignificabant ; hæc conferunt gratiam . Præcepta etiam diverſa quantum ad cæremonialia: nam quantum ad moralia ſunt eadem , ſed plenius in Evangelio continentur.

(1) Audiſtis decem chordas pſalterii utrique ſexui impoſitas, quæ caritate tangendæ ſunt, ut vitiorum feræ occidantur .

DIVISIO TEXTUS.

POſtquam determinavit Magiſter de præceptis decalogi quæ reſpiciunt opus exterius , & locutionem , hic ponit duo ultima præcepta , quæ reſpiciunt concupiſcentiam cordis ; & circa hoc tria facit . Primo enumerat ipſa præcepta . Secundo movet quæſtiones circa ea , ibi , *Sed videtur præceptum de non concupiſcendis rebus proximi unum cum eo eſſe quo dicitur , Non furaberis* . Tertio recapitulat quod dixerat , & continuat ſe ad ſequentia , ibi , *Audiſtis decem chordas pſalterii* . Circa ſecundam partem movet duas quæſtiones . Prima eſt de differentia horum præceptorum ad alia præcepta decalogi . Secunda eſt de differentia totius veteris legis ad novam , quæ ex ſolutione primæ quæſtionis ortum habet : & hoc ponitur ibi , *Sed cum hic prohibeatur concupiſcentia alienæ uxoris , & alienæ rei ; quare dicitur lex comprimere manum , & non animum ?* Et circa hoc tria facit . Primo movet quæ-

(1) *Appendicem ſequentem cum eius expoſitione ſeparatim ponit Nicolai poſt omnes articulos cum his tulit.* Epilogus tertii Libri, & Expoſitio epilogi.

quæſtionem, & eam ſolvit. Secundo movet quæſtionem de effectu litteræ veteris legis, ibi, *Si vero quæritur quam vocat Apoſtolus litteram occidentem; ea certe eſt decalogus*. Tertio breviter colligit differentiam inter litteram Evangelii & litteram legis, ibi, *Diſtat autem Evangelii littera a legis littera, quia diverſa ſunt promiſſa*.

QUAESTIO I.

Hic quæruntur quatuor.

Primo. De aſſignatione iſtorum præceptorum.

Secundo. Utrum verum ſit quod lex Moyſi tantum manum cohibuerit.

Tertio. Utrum eadem lex iuſtificaret, vel occideret.

Quarto. Utrum æterna promitteret, vel terrena.

ARTICULUS I.

Utrum duo præcepta de concupiſcentia convenienter aſſignentur.

1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quod hæc duo præcepta inconvenienter aſſignentur. Præcepta enim negativa ordinantur ad prohibitionem peccatorum. Sed unum eſt peccatum cordis, & operis, ſicut in II. Lib. (quæſt.1.art.1. diſt.XLII.) dictum eſt. Ergo non debuit alio præcepto prohiberi concupiſcentia mœchandi, vel furandi, quam ipſa mœchia, vel furtum.

2. Præterea. Sicut in furto, & mœchia contingit peccare corde, & opere; ita & in homicidio, & aliis peccatis. Sed alia præcepta non variantur per concupiſcentiam, & opus, neque affirmativa, neque negativa. Ergo neque præceptum de furto, & de mœchia debuit hoc modo variari.

3. Præterea. Nihil debet lege prohiberi quod licite fieri poteſt. Sed licite poteſt fieri quod aliquis domum proximi ſui poſſideat, ut ſi emat eam. Ergo licite poteſt eam concupiſcere. Ergo talis concupiſcentia non debuit lege prohiberi.

4. Præterea. Sicut contingit peccare in concupiſcentia rerum proximi, ita etiam in concupiſcentia curioſitatis, quam Auguſtinus dicit eſſe concupiſcentiam oculorum, in Libro de vera Religione (cap. XXXVIII.) & ſimiliter in concupiſcentia dignitatum, & huiuſmodi, circa quas etiam concupiſcentias ſunt diverſæ virtutes, & vitia. Sed præcepta dantur ad inducendum homines ad virtutem, (a) & a vitiorum prohibitione. Ergo de omnibus iſtis concupiſcentiis debuerunt diverſa præcepta dari.

5. Præterea. Omne quod eſt contrarium præcepto, eſt peccatum mortale. Sed primi motus qui ex corrupta concupiſcentia procedunt, non ſunt peccata mortalia. Ergo non debuit dari præceptum de non concupiſcendo.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod Intentio legis eſt ut homines ad virtutem inducantur. Ad virtutem autem non ſufficit ut actus virtutis qualitercumque fiat, ſed oportet ut homo ſciens & volens, & propter debitum finem perſeveranter, & delectabiliter operetur. Similiter etiam non ſufficit quod actus contrarius qualitercumque prætermittatur, niſi etiam voluntas illud faciendi derelinquatur, & paſſiones inclinantes ad actum illicitum ordinentur. Et ideo in præceptis decalogi non debuit ſolum prohiberi actus illicitus, ſed etiam concupiſcentia illicitarum rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum cordis, & operis, ſicut ibidem dictum eſt, quando coniunguntur, ſunt unum peccatum. Sed quia quandoque in corde peccatur non perveniendo ad actum, tunc peccatum cordis a peccato exterioris operis diſtinguitur: & ideo etiam diverſo præcepto prohibetur.

Ad ſecundum dicendum, quod præcepta affirmativa præcipiunt aliquem actum bonum: bonum autem conſurgit ex diverſis coadunatis ad perfectionem ſuam, quod eſt ex una, & tota cauſa, ut dicit Dionyſius (de divin. Nom. cap. IV.) & ideo hoc ipſo quod aliquis bonus actus præcipitur, omnes conditiones implicautur quæ ad bonitatem requiruntur. Et ideo præcepta affirmativa non fuerunt diſtincta circa idem genus per præceptum operis, & cordis. Peccatum autem quod præcepto negativo prohibetur, contingit omnifariam ex ſingularibus defectibus, ut Dioyſius (ibid.) dicit: & ideo ad diverſa quæ poſſunt peccatum inducere, poſſunt diverſa præcepta ordinari. Ideo tamen potius peccatum furti, & mœchiæ

(a) *Forte*, & ad vitiorum prohibitionem.

chiæ hoc modo variatur per diverſa præcepta, quam homicidium, vel alia peccata, quia bonum, inquantum in ſe eſt, movet concupiſcentiam: obiectum autem furti, & mœchiæ eſt aliquod bonum temporale: unde etiam per ſe concupiſcentia horum ſine progreſſu ad actum, habet quamdam delectationem; quod non contingit in homicidio, cuius obiectum eſt nocumentum illatum proximo, quod de ſe horrorem potius quam delectationem facit.

Ad tertium dicendum, quod non poteſt licite poſſideri domus proximi, niſi dominio translato in alterum, & tunc definit eſſet proximi: & ideo non ſimpliciter prohibetur concupiſcentia domus, ſed concupiſcentia domus proximi, cum ipſum concupiſcentiæ nomen, quia intenſionem deſiderii dicit, in quamdam ſuperfluitatem ſonare videatur, & ita in malum.

Ad quartum dicendum, quod concupiſcentia curioſitatis, quæ fit per oculos, reducitur ad concupiſcentiam delectationis carnis, ad quam etiam reducuntur delectationes aliorum ſenſuum ſicut ad principalius. Concupiſcentia autem honoris, dignitatis, vel huiuſmodi, reducitur ad concupiſcentiam temporalium bonorum, quorum dignitas numiſmate menſuratur. Et ſic patet quod omnis concupiſcentia aliquo modo iſtis duobus mandatis prohibetur, ſecundum regulam ſuperius de intellectu præceptorum datam.

Ad quintum dicendum, quod lex non datur niſi rationem habenti: unde illa concupiſcentia tantum directe præcepto legis prohibetur quæ ad rationis conſenſum pertingit, quæ peccatum mortale eſt. Concupiſcentia autem quæ eſt in primis motibus, non eſt contra legem, ſed præter legem; & ideo peccatum veniale eſt.

ARTICULUS II.

Utrum lex Moſaica cohibeat tantum manum, an etiam animum.

1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod lex Moſaica non ſolum manum, ſed etiam animum cohibere debeat. Eiuſdem enim eſt animum ordinare ad virtutem, & cohibere a peccato. Sed lex Moſaica ordinat animum ad virtutem, ut patet Deut. VI. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Ergo & ipſa etiam cohibet animum a peccato.

2. Præterea. Concupiſcentia in anima eſt. Sed lex vetus cohibet a concupiſcentia, ut patet in his duobus præceptis. Ergo cohibet animum a peccato.

3. Si dicatur, quod non cohibeat ab omni concupiſcentia; contra. Sub his duobus præceptis, ut dictum eſt, omnis concupiſcentia prohibetur. Sed hæc duo præcepta in veteri lege edita ſunt. Ergo totaliter animum a peccato cohibebat.

4. Si dicas, quod hoc intelligitur quo ad cæremonialia; contra. Cæremonialia enim legis non præcipiebant ab aliquo peccato abſtinere, ſed potius quid in figuram eſſet faciendum. Ergo non magis manum quam animum cohibebant.

5. Præterea. Lex Moyſi perfectior erat quam lex civilis. Sed lex civilis non tantum cohibet manum, ſed etiam animum; alias ad virtutem non induceret, quæ principaliter in animo conſiſtit. Ergo lex Moſaica non tantum cohibet manum, ſed animum.

Sed contra. Lex nova eſt perfectior quam lex vetus. Sed nihil poteſt eſſe perfectius quam cohibitio animi, & manus. Ergo in lege veteri non cohibebatur utrumque.

Præterea. Matth. V. Dominus ſupra præcepta legis, quæ ad factum exterius pertinent, ſicut de homicidio, facit additionem de interiori actu peccati, ſicut de ira: quod non eſſet, ſi lex vetus animum cohiberet. Ergo, lex vetus animum non cohibebat.

Præterea. Nihil cohibet animum niſi gratia. Sed vetus lex gratiam non conferebat. Ergo animum non cohibebat.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod coactio legis, ſecundum Philoſophum in fine Ethic. ad hoc neceſſaria eſt, ut illi qui perſuaſionibus ad bonum non inclinantur, per pœnas cogantur: unde cohibitio legis ſe extendit quantum pœna inflicta per legem. Sicut autem lex vetus infirmis animis non niſi terrena promittebat, ita etiam pro peccatis temporalem pœnam infligebat, oculum pro oculo, dentem pro dente. Pœnæ autem temporales pro peccatis animi infligi non poſſunt niſi quatenus (a) in actum exteriorem prorumpunt:

(a) *Al.* in actu ex timore prorumpunt.

pent: alias enim ab homine de eis indicari non poteſt: & ideo lex vetus manum, & non animum cohibere dicebatur. Lex autem nova æterna promittit, & comminatur, in præmium, & pœnam; æterna autem pœna ab illo iudice infligitur qui eſt cordis ſcrutator: & ideo non ſolum manum, ſed etiam animum cohibet: quod patet in hoc præcepto, *Non occides*; pro cuius tranſgreſſione lex vetus hominem occidebat; ſed pro ira interiori lex nova pœnam æternam comminatur: *qui enim iraſcitur fratri ſuo, reus erit* (*a*) *concilio*: Matth. v. 22.

Ad primum ergo dicendum, quod lex præceptis affirmativis, & negativis animum ordinabat ad virtutem, & a vitio retrahebat: non tamen contra tranſgreſſores huiuſmodi præceptorum pœnam aliquam ordinare poterat, ſecundum quam cohibere, vel cogere dicitur: & ideo non ſequitur quod animum cohiberet.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod omnem concupiſcentiam quantum ad genus ſuum lex prohibebat; non tamen ab omni cohibebat per pœnas, ſed ſolum ab ea quæ prorumpebat in actum.

Ad quartum dicendum, quod cæremonialia præcepta indicebant ſacrificia pro certis peccatis, non autem ita pro peccatis cordis, ſicut pro peccatis operis; & ita cæremonialia magis manum, quam animum cohibebant.

Ad quintum dicendum, quod lex civilis quamvis intendat per cohibitionem pœnarum ad virtutes inducere, non tamen cogit per pœnas animum, ſed ſolum manum.

ARTICULUS III.

Utrum lex vetus iuſtificabat.

1. 2. *quæſt.* c. *art.* 12.

1. AD tertium ſic proceditur. Videtur quod lex vetus inſtificabat, & non occidebat. Matth. xix. 17. *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata*: & loquitur de mandatis decalogi, ſicut ibidem patet. Sed nullus ad vitam ingreditur niſi iuſtificatus. Ergo lex vetus iuſtificabat.

2. Præterea. Lex eſt iuſtitiæ quædam doctrina: quia eſt ars æqui, & boni. Ergo non poteſt iuſtificare niſi docendo iuſtitiam. Sed lex vetus inſtitiam docebat: nam, *concupiſcentiam neſciebam eſſe peccatum, niſi lex diceret, Non concupiſces*: Roman. vii. 7. Ergo lex vetus iuſtificabat.

3. Præterea. Omne quod removet diſpoſitiones, & cauſas mortis, non occidit, ſed iuſtificat. Lex vetus hoc faciebat, peccatum prohibendo. Ergo &c.

4. Præterea. In naturis ita contingit, quod unumquodque ut fit frequenter, ita natum eſt fieri, ut dicitur in II. Phyſ. (text. lxxvii.) Si ergo lex vetus occidebat ut frequenter, tunc ad hoc nata erat. Sed omne quod naturam habet ordinatam ad occiſionem, eſt malum. Ergo lex vetus fuiſſet mala; quod falſum eſt.

5. Præterea. Mors non ſequebatur ex veteri lege, niſi (*b*) per occaſionem. Sed etiam ex lege nova ſequitur mors per occaſionem: II. Corinth. ii. 16. *Aliis ſumus odor mortis in mortem*. Sed propter hoc lex nova non dicitur occidens. Ergo nec lex vetus occidens, ſed iuſtificans debet dici.

Sed contra. II. Corinth. iii. 6. *Littera occidit, ſpiritus autem vivificat*: & loquitur de littera veteris legis. Ergo lex vetus non iuſtificabat.

Præterea. Rom. x. 5. *Iuſtitiam quæ ex lege eſt, qui fecerit homo, vivet in ea.* Gloſſa: * „ Qui (*c*) operibus legis iu-
„ ſtificatur, temporalem habet merce-
„ dem, non apud Deum. " Sed vera iuſtitia eſt quæ habet mercedem apud Deum. Ergo lex vetus non iuſtificabat.

Præterea. Qui iuſtificatur ex operibus, non iuſtificatur gratis. Sed iuſtificatio legis non poteſt eſſe niſi pro opera. Cum ergo vera iuſtificatio ſit gratis, ut patet Rom. iii. videtur quod lex non iuſtificaret.

SOLUTIO.

Reſpondeo dicendum, quod lex quodammodo iuſtificabat, & quodammodo occi-

(a) Vulgata *iudicio*. (b) *Alibi*, & *infra* per occiſionem. (c) *Nicolai* in operibus.

Ex Edit. P. Nicolai.

* Ex Auguſtino ſumpta ſuper illud ſimile ad Galat. iii. *Qui fecerit ea, vivet in illis*: & ex eodem refert Beda ſuper eumdem locum ad Romanos.

occidebat. Ad cuius intellectum ſciendum eſt, quod iuſtificare dupliciter hic poteſt accipi. Uno modo iuſtitiam facere; alio modo iuſtitiam docere. Iuſtitia autem eſt duplex: quædam acquiſita, quædam infuſa. Iuſtitia acquiſita ex operibus cauſatur: & per hunc modum lex civilis homines iuſtos facit, inquantum per exercitium operum, habitum iuſtitiæ in obſervatoribus cauſat: & per hunc modum etiam lex Moſaica iuſtificare poterat, iuſtitiam acquiſitam cauſando. Sed de hac iuſtitia nihil ad præſens. Iuſtitia autem infuſa a ſolo Deo effective eſt: unde lex per opera eam inducere non poteſt, ſed per legem novam talis inducitur iuſtitia, quia per ſacramenta eius gratia confertur, quæ iuſtificat formaliter. Sacramenta vero veteris legis gratiam non conferebant, ut in IV. Lib. (diſtinct. 1. quæſt. 1. art. 5. quæſtiunc. 1.) dicetur: & ideo lex vetus nullo modo iuſtificabat quaſi iuſtitiam cauſans, ſed quaſi iuſtitiam docens: quia in obſervatione mandatorum eius, forma iuſtitiæ conſiſtit. Occidere autem legis littera dicitur & quantum ad moralia, & quantum ad cæremonialia; ſed differenter. Quia quantum ad cæremonialia, per ſe loquendo: tempore enim gratiæ revelatæ cœperunt eſſe mortifera. Sed quantum ad moralia non, niſi accidentaliter, inquantum ex ipſa lege peccatum prohibente, & auxilium gratiæ contra ipſum non ferente, infirmus periculum mortis ſumebat tripliciter. Primo quia ex hoc ipſo quod peccati commemorationem faciebat ei, in quo concupiſcentia peccati extincta non erat, magis in ipſum exardeſcebat, ſicut cum aqua oſtenditur ſitienti. Secundo quia ex hoc ipſo quod prohibebatur, ponebatur quaſi in quodam alto, & difficili ad habendum; & ideo mens humana peccato ſubiecta, vehementius in illud tendebat, ſicut ſcriptum eſt Prov. ix. 17. *Aquæ furtivæ dulciores ſunt*. Tertio quia lex prohibens, peccati ſpecialem reatum addebat, inquantum non ſolum naturalem legem tranſgrediebatur, ſed etiam legis ſcriptæ prævaricator erat.

Ad primum ergo dicendum, quod obſervatio mandatorum legis neceſſaria eſt ad vitam æternam conſequendam, quia ſine ea ad vitam æternam intrare non poteſt qui tempus habet operandi; non tamen obſervatio mandatorum legis ad vitam conſequendam ſufficiebat, niſi modus charitatis adiungeretur; quam lex nullo modo cauſare poterat: & ideo non perfecte iuſtificabat.

Ad ſecundum dicendum, quod docere iuſtitiam, non eſt iuſtitiam facere perfecte, ſed ſolum diſpoſitive. Invenitur (a) autem aliqua lex, ſcilicet lex nova, quæ iuſtitiam facit effective per ſacramenta, quæ gratiam conferunt.

Ad tertium dicendum, quod per hoc probatur quod lex non occidebat per ſe loquendo, ſed diſpoſitive iuſtificabat.

Ad quartum dicendum, quod ratio ſequeretur, ſi cauſa mortis eſſet ex lege; non autem erat ex ea, immo potius ad contrarium ordinata erat; ſed cauſa mortis erat ex peccato eorum quibus lex dabatur; ſicut cauſa mortis non eſt ex ſole, ſi febricitantes ad ſolem ſtantes moriuntur.

Ad quintum dicendum, quod in lege nova non eſt aliquis defectus quin iuſtificare poſſit, ſicut erat in veteri lege: & ideo magis poterat accipi occaſio mortis ex veteri lege quam nova. Ex nova enim lege non ſequitur occaſio mortis niſi contemnentibus ipſam, quia volentibus obſervare, auxilium præbet; ſed lex vetus etiam volentibus obſervare, & deficientibus propter infirmitatem, occaſio mortis erat.

ARTICULUS IV.

Utrum lex vetus promittebat tantum temporalia, vel etiam æterna.

1. 2. *quæſt.* XCIX. *art.* 6.

1. AD quartum ſic proceditur. Videtur quod lex vetus non ſolum temporalia, ſed æterna promittebat. Illud enim in lege promittitur quod merces legis ponitur. Sed Deus ſeipſum mercedem Abrahæ promiſit, qui eſt bonum æternum, ut patet Geneſ. xv. Ergo non ſolum temporalia, ſed æterna promittebat.

2. Præterea. Quod promittitur in lege, eſt præmium virtutis. Sed præmium virtutis debet eſſe melius virtute. Cum igitur virtus ſit melior omni mercede temporali, videtur quod lex terrena promittere non debuerit.

3. Præterea. Illud quod eſt contra rationem virtutis, in lege fieri non debet. Sed virtuti contrarium eſt, & eius cor-

(a) *Al. deeſt* autem.

ruptivum, ut actus eius propter bonum terrenum fiat. Ergo promiſſio terrenorum in lege fieri non debuit.

Sed contra. Illis ſolis poteſt homo ad bene faciendum invitari, quæ in pretio habet. Sed carnalis populus, cui lex vetus data fuit, ſola bona temporalia in pretio habebat. Ergo eorum ſibi promiſſio fieri debuit.

Præterea. I. Corinth. xv. 46. *Non prius quod ſpirituale, ſed quod animale*. Sed lex vetus primo danda erat. Ergo non ſpiritualis promiſſio, ſed temporalis in ea fieri debuit.

QUAESTIUNCULA II.

1. Ulterius: Videtur quod lex vetus non differat a nova per radicem timoris, & amoris. Differentia enim legis non attenditur ex diverſitate obſervantium legem, ſed potius e converſo; cum lex ſit regula, & menſura obſervantium ipſam. Sed facere aliquid ex timore, vel amore contingit ex diverſa diſpoſitione obſervantium legem. Ergo penes hoc duæ leges non diſtinguuntur.

2. Præterea. Nullus fructuoſe legem cuſtodit, niſi qui ex amore eam obſervat. Sed in ſtatu veteris legis multi fuerunt qui eam fructuoſe obſervabant, vitam æternam ex hoc promerentes. Ergo lex vetus, & nova non diſtinguuntur per timorem, & amorem.

3. Præterea. Timor ſervilis, qui contra amorem dividitur, reſpicit pœnam. Sed maioris pœnæ comminatio ſit in nova lege quam in veteri, ut patet Hebr. x. 29. *Quanto*, inquit, *putatis deteriora mereri ſupplicia qui Filium Dei conculcaverit*? Ergo lex nova magis in timore conſiſtit quam vetus.

In contrarium eſt quod Auguſtinus * (de verb. Apoſt. ſerm. xviii.) dicit, quod brevis differentia legis, & Evangelii eſt timor, & amor.

Præterea. Rom. viii. 15. *Non accepiſtis ſpiritum ſervitutis iterum in timore*: dicit Gloſſa: „ Præcepta in veteri lege timore „ ſervabantur. “

QUAESTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod lex vetus non ſit magis onerofa quam nova. Quod enim ſe habet ex additione ad aliud, plura continet. Sed nova addit ſupra veterem: Matth. v. Ergo plura continet; & ita videtur difficilior.

2. Præterea. Quanto eſt perfectior ſtatus virtutis, tanto maiorem difficultatem habet: quia ars, & virtus circa difficile, & bonum ſunt, ut dicitur in I. Ethicor. (cap. ii. vel iii.). Sed ſtatus novæ legis eſt perfectior quam ſtatus veteris. Ergo lex nova eſt difficilior.

3. Præterea. Infirmis, & parvulis levia onera ſunt imponenda. Sed illi qui erant in veteri lege, parvulis comparantur; qui autem ſunt in nova, viris perfectis, ut patet Gal. iv. Ergo lex nova eſt gravior quam vetus.

Sed contra eſt quod dicitur. Matth. xi. 30. *Iugum meum ſuave eſt, & onus meus leve*.

Præterea. Actor. xv. 10. dicit Petrus de veteri lege: (a) *Hoc eſt onus quod nec nos, nec patres noſtri potuerunt portare*. Ergo &c.

SOLUTIO I.

Reſpondeo dicendum ad primam quæſtionem, quod ſecundum Dionyſium in v. cap. eccleſiaſt. Hierarch. lex nova media eſt inter Eccleſiam cæleſtem & ſtatum veteris legis: & ideo æterna bona, quæ in cæleſti Eccleſia palam, & copioſe exhibentur, in nova lege manifeſte promittuntur, in veteri autem lege non promittebantur, niſi ſub quibuſdam figuris. Unde Hebr. x. 1. dicitur: *Umbram habens lex futurorum bonorum*. Et hoc propter tres cauſas præcipue. Primo ut ex his quæ cognoſcebant, aſſuefierent etiam a Deo maiora ſperare. Secundo ut non ſolum cognitio, ſed affectus a temporalibus ad æterna manuduceretur. Tertio quia bona æterna nondum ſtatim eis poterant exhiberi, nondum ſoluto pretio: unde dilatio promiſſorum inefficacem faceret apud infirmos promiſſionem.

Ad

(a) Vulgata: *Nunc ergo quid tentatis Deum, imponere iugum ſuper cervices diſcipulorum, quod neque patres noſtri, neque nos portare potuimus?*

Ex Edit. P. Nicolai.

* Colligitur ex Libro contra Adimantum cap. xvii.

Ad primum ergo dicendum, quod ubicumque promittuntur æterna in veteri lege, hoc eſt ſub quadam figura, & ſimilitudine temporalium: & ſecundum hoc etiam Deus ſe mercedem Abrahæ conſtituit ad litteram, quaſi remuneratorem in multiplicatione ſeminis, & in terræ promiſſæ collatione. Vel dicendum, quod hoc intelligitur de promiſſione communiter omnibus facta in veteri lege, non autem de illa quæ fiebat ſpecialiter ad aliquos perfectos viros, qui ad legem novam pertinebant.

Ad ſecundum dicendum, quod promiſſiones temporales non ponuntur in lege quaſi præmia virtutum, ſed quaſi incitamenta quædam ad virtutem.

Ad tertium dicendum, quod ſicut facere aliquid timore pœnæ eſt contra rationem perfectæ virtutis, tamen ducit ad virtutem; ita etiam facere aliquid propter retributionem temporalem: & ideo ſicut in lege fit comminatio pœnæ, ita etiam poteſt fieri promiſſio temporalis mercedis.

SOLUTIO II.

Ad ſecundam quæſtionem dicendum, quod ex ipſo modo legiſlationis apparet quod lex vetus eſt lex timoris, lex autem nova lex amoris. Lex enim nova ex oſtenſione divinæ caritatis initium ſumpſit: quia in effuſione ſanguinis Ieſu Chriſti, qui fuit perfectiſſimæ caritatis ſignum, novum teſtamentum conſummatum eſt. Lex autem vetus in oſtenſione divinæ poteſtatis, quæ timorem incutit, initium ſumpſit: unde & in ipſa legiſlatione propter fulgura, voces, & tonitrua terror audientes invaſit, ut dicerent: *Non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur*: Exod. xx. 19. & ideo vetus lex homines præcipue inducebat per comminationem pœnarum; nova vero lex per beneficia exhibita, & ſperanda: & hoc ſatis competebat ſtatui humani generis, ut prius quaſi rudis populus per timorem pœnæ cogeretur, poſtmodum vero per amorem in bono perficeretur: ſicut enim timor eſt via ad amorem, ita lex vetus ad novam.

Ad primum ergo dicendum, quod iſta differentia non tantum ſumitur ex parte obſervantium legem, ſed ex modo editionis legis, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod illi qui in veteri lege ex amore legem obſervabant, perfecti erant: unde ad legem novam pertinebant, in qua eſt ſtatus perfectionis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis lex nova maiora ſupplicia comminetur, tamen comminatio ſuppliciorum non eſt principalis inductio in legem novam, ſicut erat in lege veteri; ſed magis promiſſio præmiorum, & commemoratio beneficiorum, quæ ad amorem incitant: & ideo lex nova non timorem, ſed amorem principalem radicem habet.

SOLUTIO III.

Ad tertiam quæſtionem dicendum, quod difficile, & oneroſum menſuratur ſecundum virtutem ſuſtinentis: aliquid enim oneroſum eſt debili, quod forti eſt leve. Et ideo de onere legis, & Evangelii poſſumus loqui dupliciter: aut quantum ad gravitatem præceptorum ſecundum ſe, aut per comparationem ad virtutem obſervantium. Si primo modo; ſic quantum ad numerum præcepta veteris legis erant magis oneroſa: quia lex vetus arctabat ad cæremonialia multa, & iudicialia; lex autem nova ad moralia tantum; quæ etiam lex naturæ imperat, & in uno verbo abbreviato dilectionis Dei, & proximi concluduntur. Sed quantum ad explicationem iſtorum præceptorum, ſic præcepta novæ legis quodammodo ſunt difficiliora: quia magis explicatur virtus præceptorum moralium in nova lege quam veteri: & ſuperaddit lex nova conſilia, quamvis ad ea non cogat; & quædam etiam prohibet quæ lex vetus permittebat, infirmitati deferens, ſicut libellum repudii, & huiuſmodi. Si autem ſecundo modo, ſic abſolute lex vetus oneroſior erat: tum quia auxilium gratiæ non conferebat ad mandata implenda, ſicut nova facit; tum quia vetus lex per modum timoris cogebat ad hoc, ad quod nova lex ex amore inducit, qui omnia levia facit.

Ad primum ergo dicendum, quod additio novæ legis ad veterem vel eſt quantum ad conſilia ad quæ nova lex non obligat, vel etiam quantum ad explicationem eorum quæ in veteri lege implicite habebantur: unde ex hoc non poteſt concludi quod lex nova ſit gravior.

Ad ſecundum dicendum, quod virtuoſus ea quæ ad virtutem pertinent, delectabiliter exequitur, ut dicitur in I. Ethic. (cap. IX. vel XII.) & ideo virtus perfecta levius quantumcumque difficilia exe-

exequetur, quam carens virtute facilia: cui hoc ipſum triſte eſt, quod a delectationibus illicitis abſtineat.

Ad tertium dicendum, quod ſicut qui tortuoſa ligna dirigunt, ad partem contrariam magis deflectunt, ut ſic ad rectitudinem etiam, ut dicitur in II. Ethic. (cap. IX. vel XI.) (*a*) veniant; ita tendentibus ad virtutem faciendum eſt, ut qui a rectitudine virtutis diſtorti fuerunt, magis a contrariis (*b*) vitiis abſtrahantur. Et propter hoc etiam pœnitentibus graviora onera imponuntur quam innocentibus. Et ita etiam carnali populo, & cervicoſo maiora opera imponenda fuerunt ad eius duritiam edomandam, cum tamen modum eius non excederent, ſicut etiam infirmi diæta arctior, & pueris diſciplina ſtrictior imponitur.

EXPOSITIO TEXTUS.

NOn *ancillam &c.* Sciendum, quod ancilla dupliciter concupiſci poteſt. Uno modo ad concubitum, & ſic pertinet ad ſextum præceptum; alio modo ad dominium, & ſic pertinet ad ſeptimum.

Audiſtis decem chordas pſalterii. Per decem chordas pſalterii decem præcepta legis intelliguntur. Sicut enim David egregius pſaltes ſono citharæ, & pſalterii ſpiritum malum a Saul expellebat, ut dicitur I. Reg. XVI. & urſum, & leonem interfecit, ut dicitur in eodem XVII. ita Chriſtus, qui per David ſignificatur, corda noſtra quaſi pſalterium his decem præceptis percutiens, omnium mortalium peccatorum feras in nobis occidit, & virtutes perficit, quibus ad vitam pervenitur æternam, in qua cum Chriſto vivamus per omnia ſæcula ſæculorum. Amen.

(a) *Al.* veniatur. (b) *Al.* virtutis.

F I N I S.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google